

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Emmanuel Roberto Leal de Athayde

A relação entre Deus e a beleza em Anselmo de Cantuária: uma proposta de itinerário sobre a beleza anselmiana a partir do *Monologion*, *Proslogion* e o *Cur Deus homo*

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo
2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Emmanuel Roberto Leal de Athayde

A relação entre Deus e a beleza em Anselmo de Cantuária: uma proposta de itinerário sobre a beleza anselmiana a partir do *Monologion*, *Proslogion* e o *Cur Deus homo*

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob orientação do Professor Dr. João Décio Passos.

São Paulo

2015

BANCA EXAMINADORA

Para ser grande, sê inteiro: nada teu
exagera ou exclui. Sê todo em cada
coisa. Põe quanto és no mínimo que
fazes. Assim em cada lago a lua toda
brilha, porque alta vive. “Ricardo Reis”
(Fernando Pessoa)

Agradecimentos

A Deus, o autor e sustentador da vida.

Agradeço a minha família, pelo apoio, paciência e incentivo, que foram fundamentais para que eu chegasse até aqui.

Ao Programa de Ciências da Religião da PUC-SP, professores e funcionários, pelo carinho com que trata seus alunos.

Agradeço também à CAPES, pela bolsa de estudo a mim dispensada sob o processo nº 99999.014471/2013-02, como também à FUNDASP, pelo desconto na mensalidade, pois sem esse apoio não seria possível realizar minhas pesquisas.

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Décio Passos, pelas orientações, fruto de boas conversas. Por seu apoio e incentivo, no processo de estágio na Universidade de Lisboa.

Ao Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines, por sua amizade e valiosas orientações.

Meus sinceros agradecimentos à Prof^a Dr^a Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, à Prof^a Dr^a Filipa Afonso, ao Prof. Dr. Luis Cerqueira e ao Departamento de Filosofia e Letras Clássicas da Universidade de Lisboa, pelas preciosas orientações e forma solícita como fui recebido pelos magníficos professores dessa Universidade.

Ao Seminário Teológico do Betel Brasileiro, à Juvep e à Universidade Presbiteriana Mackenzie, instituições que foram fundamentais para os meus primeiros passos acadêmicos.

À minha querida mentora, Professora Durvalina Barreto Bezerra.

Aos meus queridos amigos e mentores, pastor Daniel Silva, Jessé Bispo e Josué Costa, e suas respectivas esposas, além de outros tantos colegas ministeriais e irmãos na fé, os quais oraram por mim, ao longo de todos esses anos.

Ao Prof. Dr. Paulo Romeiro, por sua confiança e amizade.

A todos os amigos, professores e alunos que me incentivaram, ao longo da minha caminhada.

A todos esses, meus sinceros agradecimentos, pois esta conquista é de todos nós.

RESUMO

A presente tese buscou propor um itinerário para se pensar a beleza, de acordo com o pensamento de Anselmo de Cantuária, a partir de algumas de suas obras que se julgam fundamentais para se pensar esse assunto. Com base nesse interesse primário, deparou-se com a importância de se refletir acerca de Deus e de seus atributos, como a bondade, que é sua qualidade basilar segundo o arcebispo de Cantuária, como também da encarnação do verbo divino e diversos outros temas teológicos, como a questão do pecado na raça humana, por exemplo, o qual trouxe desordem à criação, sendo esse um dos motivos da encarnação divina, a saber, o restabelecimento da ordem nas coisas criadas. Sem esses temas devidamente abordados, focalizar a beleza segundo a concepção anselmiana se torna extremamente difícil, pelo fato de o arcebispo de Cantuária não ter escrito nada especificamente sobre o assunto; além do mais, a concepção do ser divino é fundamental para se conceber a percepção que Anselmo tinha sobre a beleza. Buscou-se inicialmente tratar do ambiente anselmiano, para tentar entender um pouco do contexto que o arcebispo vivera. Além disso, refletir sobre possíveis influências sofridas que ajudaram a formar o seu pensamento ajuda a esclarecer o porquê de algumas colocações. Para pensar a beleza segundo as obras anselmianas, é imprescindível analisar seus escritos, para propor, nessa perspectiva, um itinerário em seu pensamento sobre esse tema. Por fim, olhar para alguns intérpretes de Anselmo auxilia a estabelecer esse itinerário, ora seguindo-os, ora deles se distanciando.

Palavras-chave: Beleza. Deus. Bondade. Atributos. Encarnação.

ABSTRACT

This thesis seeks to propose an itinerary to think about the beauty according to Anselm of Canterbury's thought, from some of his works entitled to be crucial to think about this matter. Based on this primary interest, it came across the importance of thinking about God and His attributes, such as kindness, which is a basic attribute according to the archbishop of Canterbury, as well as the incarnation of the divine word and other theological matters, as sins in the human race, for instance, that brought disorder to creation, being one of the reasons of the divine incarnation, which is the reestablishment of order onto all created things. If these matters are not properly approached, focusing on the beauty according to the Anselmian conception becomes extremely difficult, once there's no specific written record about this matter by the archbishop of Canterbury; moreover, the conception of the divine being is fundamental to conceive the perception that Anselm had about the beauty. At first, this thesis treated Anselm's environment, to try to understand a little about the context in which the archbishop lived. Besides, thinking over possible influences he suffered that helped forming his thoughts helps to enlighten the reason of some of his quotes. To think about the beauty according to Anselm's works, it's indispensable to analyze his writings, to propose, under that perspective, an itinerary on his thought about this matter. At last, looking at some of Anselm's interpreters helps to establish this itinerary, sometimes following them, others moving away from them.

Keywords: Beauty, God, Kindness, Attributes, Incarnation.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
CAP. I - O CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIOCULTURAL E RELIGIOSO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA.....	23
1.1 - A ideia conceitual de Idade Média.....	25
1.2 - A formação da sociedade no medievo.....	31
1.3 - A cristandade no medievo.....	48
1.4 - A educação e o movimento escolástico no medievo.....	64
CAP. II - MATRIZES DO PENSAMENTO ANSELMIANO.....	79
1 - Do pensamento monacal para o escolástico.....	81
2 - Anselmo e a influência agostiniana.....	87
2.1 - A influência platônica em Agostinho.....	92
2.2 - A influência plotiniana em Agostinho.....	99
2.3 - A concepção de Deus e Beleza segundo o pensamento de Agostinho.....	109
3 - Anselmo e a influência dionisiana.....	130

4 – Anselmo e a influência aristotélica por meio de Boécio.....	145
CAP. III - A RELAÇÃO ENTRE DEUS E A BELEZA EM ANSELMO DE CANTUÁRIA.....	154
1.1- A excelência da beleza: bens úteis e bens excelentes.....	158
2 - O ser supremo: o único ser que é <i>per se</i>	172
2.1 - O ser sumamente grande.....	175
2.2. A suma natureza: a fonte das qualidades excelentes.....	176
2.3 - O ser sumamente uno.....	180
3 - A ordem dos bens excelentes.....	182
3.1 - Bondade, grandeza e existência.....	182
3.2 - Bondade e justiça.....	186
3.3 - Bondade e poder.....	193
3.4 - Bondade e amor.....	195
4 - A encarnação divina.....	202
4.1 - Razão menor da encarnação: havia uma dívida a ser paga.....	206
4.2 - Razões maiores: a remissão dos pecadores através da morte do Cristo e o restabelecimento da ordem e da beleza do universo.....	214
CAP. IV - A PERCEPÇÃO SOBRE DEUS E A BELEZA NO PENSAMENTO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA À LUZ DE ALGUNS DE SEUS INTÉRPRETES.....	220
1 - Alexandre Koyré: a ideia de Deus no pensamento anselmiano.....	222
2 - Hans Urs von Balthasar: a questão da beleza no pensamento anselmiano.....	231
3 - Michel Corbin: a importância da encarnação divina para o pensamento anselmiano.....	240
4 - David Hogg: a beleza da teologia anselmiana.....	248

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	263
BIBLIOGRAFIA.....	268

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por título *A relação entre Deus e a beleza em Anselmo de Cantuária: uma proposta de itinerário sobre a beleza anselmiana a partir do Monologion, Proslogion e o Cur Deus homo*. Trata-se, portanto, de um trabalho de pesquisa que visa a discutir a percepção que Anselmo tinha sobre a beleza e, nessa tentativa de abordar o belo anselmiano, percebe-se, já a partir de uma leitura sem tanto aprofundamento, no capítulo XVII do *Proslogion*, que o mesmo relaciona a beleza com Deus, o ser em que acreditava previamente. Embora cresse antes de mais nada na existência de um ser divino, procurou compreendê-lo, procurando expressar esse entendimento através de argumentos racionais, como se vê no *Monologion* e *Proslogion*. Assim, nesta pesquisa, procurar-se-á apresentar um caminho lógico para se entender a concepção anselmiana de beleza, que fundamentalmente se encontra diretamente relacionada com sua concepção de Deus.

Por lidar com um autor medieval, isto é, uma época bem distante de nós, torna-se ainda mais imprescindível olhar para o seu contexto, considerando as tensões vigentes dessa época, como também observar as próprias inquietações pessoais do autor, as quais o conduziram à confecção das suas obras. Além disso, tentar refletir sobre um tema a partir da perspectiva de um autor requer ainda outros cuidados, como alerta Foucault (1992, p.46-55), ao focar a função autor: tratando-

se de objetos de apropriação no interior de uma sociedade, seus escritos não constituem simplesmente a ação de um discurso de um indivíduo, antes, deve-se levar em conta que seus discursos comportam uma pluralidade de “eus”, por meio dos signos utilizados pelo autor. Assim, refletir acerca do pensamento de alguém sobre determinado tema acaba sendo uma construção daquilo que certo autor diz, tendo em vista a decodificação feita por seus intérpretes daquilo que compreendem do que foi lido.

Outra questão relevante que se deve levar em consideração concerne à tradução dos textos anselmianos, feita da perspectiva apresentada por S. Jerônimo (1995, p. 61-63), quando este tratou com Pamáquio dos problemas a respeito da tradução de textos. Nessa carta, S. Jerônimo aconselha os leitores a não se preocuparem em traduzir palavra por palavra, antes, ater-se ao sentido, sem, contudo, obviamente, comprometer o que de fato foi escrito.

Portanto, essas são questões preliminares que valem a pena serem observadas, antes de se aprofundar nos textos de Anselmo, para, nesse sentido, examinar a perspectiva anselmiana sobre Deus e beleza.

Anselmo de Cantuária, além das obras listadas no título desta tese, escreveu algumas outras, das quais se destacam: *De Grammatico*, que consiste numa introdução à dialética, *De Veritate*, onde Anselmo procura saber o que é e onde se encontra a verdade, o *De libertate arbitrii*, *De Casu Diaboli*, *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, *De processione Spiritus Sancti*, entre outras obras e inúmeras cartas. Entre as apresentadas no próprio título desta pesquisa, ressaltam-se aquelas cujo interesse maior consistia na busca pela compreensão de Deus, isto é, no *Monologion* e no *Proslogion*, esta última como uma continuidade da primeira. A escrita dessas obras foi uma tentativa de discutir questões sobre a existência de Deus, sendo que o *Proslogion* teve como objetivo tratar, através de uma linguagem mais clara e simplificada, desse tema, visando a facilitar a compreensão dos seus leitores, isto é, um texto menos complexo que o *Monologion*.

O *Cur Deus homo*, onde se aborda a encarnação divina, também é fundamental ao objetivo deste trabalho, pelo fato de Anselmo indicar como um dos

motivos de Deus ter se feito carne, ter se dado pela necessidade do restabelecimento da ordem, da harmonia perdida devido aos efeitos do pecado na raça humana. Como Deus é o ser perfeíssimo, de onde provém tudo o que é belo e perfeito, Deus jamais poderia deixar sua obra imperfeita. Por isso, é importante entender a importância da encarnação do verbo divino segundo o pensamento anselmiano.

Com a proposta de tratar da beleza, na perspectiva anselmiana, essas obras, pois, servem de base para esta investigação.

O interesse em pesquisar esse assunto surgiu, primeiramente, por desejo próprio em continuar as pesquisas em Anselmo de Cantuária, interesse esse que foi despertado desde o período da graduação em teologia, ao me deparar com o argumento anselmiano. A partir desse primeiro contato com esse autor medieval, procurei ler mais detalhadamente suas obras e diversos comentaristas; tudo isso levou a compreender melhor o pensamento anselmiano. É um erro limitar seu pensamento aos argumentos suscitados por ele acerca da existência de Deus e, a partir de leituras mais aprofundadas, foram surgindo novos interesses de temas a serem pesquisados, com seus problemas específicos. O interesse na questão da beleza no pensamento anselmiano surgiu pela leitura do capítulo XVII do *Proslogion*, quando ele afirma que Deus é a própria beleza.

Outra questão que marcou o interesse em continuar pesquisando esse autor pré-escolástico diz respeito ao fato de ele ser ainda pouco pesquisado no Brasil. Tal realidade traz inquietação pessoal, pois, ao se deparar com o seu pensamento, percebe-se uma grande riqueza da filosofia medieval pouco explorada entre os pesquisadores brasileiros. Isso é evidenciado a partir de uma breve busca entre os trabalhos de pesquisa no ambiente acadêmico nacional sobre Anselmo de Cantuária, cuja reduzida presença em investigações é logo observada.

Dentre os pesquisadores de Anselmo de Cantuária, no Brasil, encontram-se: Paulo Ricardo Martines, com sua tese de doutorado apresentada na UNICAMP, no ano de 2000, cujo tema foi *A liberdade em Anselmo de Cantuária*, além de sua dissertação, trabalho citado nas referências bibliográficas, sobre o tema O

argumento único do Proslogion, defendido em 1995. Há também a obra de Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, fruto de sua tese de doutoramento em Filosofia, na PUC-RS, no ano de 2003, cujo tema foi *O esforço Dialético no Monologion de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*.

Há ainda a dissertação de Sérgio Ricardo Strefling, apresentada na PUC-RS, igualmente mencionada nas referências bibliográficas, cujo título é *O argumento ontológico de Santo Anselmo*; Elizabete Custódio da Silva Ribeiro, que apresentou sua dissertação pela Universidade de Maringá, no ano de 2009, com o tema *O divino e o humano em Anselmo de Bec: novos caminhos para a educação no século XI*. Luciano da Rosa Ramires defendeu, neste ano de 2015, sua dissertação na Universidade Federal de Pelotas, com o título de *O problema do mal em Anselmo de Cantuária*. Helquemim Maber Pinto Pereira Juvenal, pela PUC-SP, que ainda não concluiu sua dissertação a respeito do tema *Uma leitura em Santo Anselmo de Cantuária*. Tem-se ainda Fernando Rodrigues Montes D'Oca, com sua tese de doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, neste ano, cujo título foi *O Pensamento Ético de Santo Anselmo de Cantuária: Uma Defesa do Deontologismo Mitigado*. Diego Frago Pereira defendeu sua dissertação de mestrado, com o título: *Uma interpretação não-ontológica do argumento de Proslogion*, e atualmente se encontra fazendo doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, cujo título é *Linguagem Mental em Anselmo de Cantuária*. Além disso, Lessandro Regiani se doutorou neste ano de 2015, na USP, com o tema *De Lanfranco a Anselmo. Sobre a dialética em teologia: o "De grammatico" de Anselmo de Cantuária*; ele próprio pesquisou *Sobre a Verdade em Anselmo de Cantuária*, em sua dissertação de mestrado.

Como se vê, diante das teses e dissertações mencionadas acima, pode-se considerar que há poucas pesquisas no ambiente acadêmico nacional sobre Anselmo de Cantuária. Contudo, observa-se que, nos últimos anos, têm surgido mais investigações a propósito de temas relacionados ao pensamento anselmiano. Para contribuir com esse “descobrimento” acadêmico nacional desse arcebispo de

Cantuária, surgiu o interesse em auxiliar esse avanço em pesquisas em Anselmo, através da reflexão proposta na presente tese.

Por fim, outra inquietação que despertou ainda mais o interesse em continuar pesquisando Anselmo de Cantuária se deu ao se ler o comentário de Steven Engler (USARSKI, 2007, p.205-206) quando este discorre sobre a questão da beleza, ao longo dos anos, desde os primeiros pensadores cristãos, reduzindo a discussão de tal assunto, no medievo, a Boaventura e Tomás de Aquino apenas, pois, quando se fala de beleza na Idade Média relacionada com Deus, é comum classificar esses dois vultos medievais como os principais expoentes. Contudo, há vários outros expoentes que também têm a mesma concepção de relação com o ser divino.

A questão diante dessa observação feita a partir do comentário de Steven Engler sobre a beleza no medievo não é inserir Anselmo como um nome proeminente dentro dessa discussão, como um nome proeminente que tratou da beleza em sua época, através de uma obra específica sobre o assunto, o que de fato este não fez. Porém, tal pesquisa procura apresentar Anselmo como um personagem que exibe uma perspectiva sobre o tema da beleza, pouco explorado por seus pesquisadores, buscando demonstrar, de acordo com o seu pensamento, uma via que relaciona diretamente a beleza a Deus.

Portanto, essas foram algumas das questões que despertaram meu interesse pessoal para continuar a pesquisar Anselmo e, especificamente, o assunto proposto nesta tese, acreditando que seja uma contribuição para o ambiente acadêmico brasileiro que se interessa por Anselmo de Cantuária.

A proposta desta tese consiste, pela análise de obras específicas anselmianas, sugerir um caminho para se pensar o tema da beleza, o qual se encontra associado diretamente com a percepção que o arcebispo de Cantuária tem de Deus, de acordo com o seu pensamento, exposto em algumas de suas obras. Essa análise se dará no terceiro capítulo.

Para chegar ao objetivo principal desta pesquisa, que estará exposto no terceiro capítulo, procurar-se-á, no primeiro capítulo, compreender o ambiente

anselmiano, isto é, correspondendo aos séculos XI e XII, o seu contexto histórico, social, cultural e religioso, num primeiro momento.

No segundo capítulo, cujo título será *Matrizes do pensamento anselmiano*, terá como proposta identificar as raízes filosóficas que influenciaram o pensamento de Anselmo, através de escritos antigos que marcaram sua época, especialmente Agostinho de Hipona.

No quarto e último capítulo, cujo título será *A percepção sobre Deus e a beleza no pensamento de Anselmo de Cantuária a luz de alguns de seus intérpretes*, procurar-se-á apresentar alguns nomes que ajudaram a chegar a esse itinerário proposto. Alexandre Koyré, através de sua tese apresentada no início do século passado, cujo tema foi a *ideia de Deus no pensamento anselmiano*, traz esse tema como um assunto central nas obras de Anselmo. Outro nome relevante para a confecção desta tese é o de Hans Urs von Balthasar, que tratou da questão da beleza no pensamento anselmiano, propondo um caminho ético para se pensar sobre esse assunto. Não poderia faltar o nome de Michel Corbin, um importante intérprete anselmiano francês, o qual destaca a importância da encarnação do verbo como tema central do pensamento anselmiano. Por fim, destacar-se-á David Hogg, um teólogo batista americano contemporâneo, que aponta para importância da beleza da teologia anselmiana, relevante ao focalizar Deus e a beleza.

Através desses autores, somados à própria análise das obras anselmianas, com encontros e desencontros com esses intérpretes, chegou-se a um itinerário proposto para tratar da beleza segundo Anselmo de Cantuária, relacionando-a essencialmente com a perspectiva que o pré-escolástico tinha acerca de Deus.

Essa proposta de temas que serão discutidos ao longo da tese surge a partir de algumas questões que foram sendo levantadas desde o momento em que avançava nas leituras dos textos os quais iam sendo descobertos, ao se procurar obras que ajudassem a desenvolver essa temática.

No primeiro momento, antes mesmo de mergulhar nos escritos de Anselmo, surgiu a questão: como era o ambiente anselmiano, seu contexto histórico, social,

político e religioso, como também quais as raízes filosóficas que influenciaram o arcebispo de Cantuária?

Será que é possível traçar um itinerário acerca da beleza, segundo o pensamento anselmiano, sendo que este não escrevera nada especificamente sobre o assunto, como outros fizeram? E qual a sua relação com Deus?

Por fim, o que dizem alguns intérpretes sobre esse tema proposto? Em que eles podem ajudar a pensar essa relação entre Deus e a beleza, nos textos de Anselmo? E, cumprido o itinerário proposto, após a análise das obras de Anselmo, será que se encontra de acordo com esses intérpretes?

Essas, portanto, foram algumas questões as quais ajudaram a pensar sobre o tema desta tese, sinalizando para outras questões capazes de conduzir a novas pesquisas, ampliando ainda mais a presença de Anselmo, no ambiente acadêmico brasileiro.

Assim, para que esta pesquisa acontecesse, consideraram-se como objeto material algumas obras anselmianas, a saber: o *Monologion*, o *Proslogion* e o *Cur Deus homo*, que tratam da existência de Deus, de seus atributos e da necessidade da encarnação divina. Com base nesses textos, procurou-se destacar a beleza como o principal objetivo da pesquisa, e sua relação com o ser supremo, de onde provém tudo o que é excelente. Diante desse objetivo basilar, teve-se como objeto formal buscar explicitar uma relação entre Deus e o Belo, segundo a perspectiva anselmiana.

Logo no início da investigação, no capítulo primeiro do *Monologion* (I, 14, 25-28)¹, percebe-se a beleza sendo classificada como algo excelente, nobre (*honestatem*), diretamente associada com o bem na forma mais perfeita, isto é, remetendo ao ser supremo. Como, no decorrer da investigação, veremos que tudo o que é excelente provém de um ser supremo, entende-se que há uma relação entre beleza e Deus, em Anselmo. Para se compreender a construção do

¹ As citações das obras de Anselmo, *Monologion*, *Proslogion* e *Cur Deus homo*, são feitas de acordo com a edição crítica de F.S. Schmitt OSB, volume primeiro, Edimburgo, 1946. As descrições das citações seguirão a seguinte ordem: livro, capítulo, página e linha.

desenvolvimento lógico do pensamento anselmiano, faz-se necessário observar os seus escritos com maior aprofundamento, principalmente essas obras citadas no parágrafo anterior. Assim, após analisar os textos de Anselmo, buscar-se-á identificar, através de suas definições e apresentação do ser perfeito, o qual o autor pré-escolástico denomina como Deus, que há uma identificação direta com sua ideia de beleza. Afinal, esse ser divino é a fonte de todas as coisas.

Sobre as obras de Anselmo, no *corpus anselmiano* encontram-se cerca de 400 cartas, além do que são cerca de aproximadamente 600 páginas onde Anselmo apresenta suas ideias nas suas obras principais. Segundo Corbin (2004, p.26) as obras anselmianas foram escritas nas horas tranquilas da manhã, período que era reservado pela regra monacal à *lectio divina*.

Sobre a produção de Anselmo, sabe-se que surgiram inúmeras obras espúrias, já a partir da Idade Média, no período correspondente ao autor medieval; com o passar dos anos, porém, foram feitas algumas tentativas de identificar os escritos anselmianos, de fato. Entre os anos de 1923 e 1932, Dom André Wilmart buscou fazer essa distinção, publicando diversos artigos e, que por fim, chegou-se a edição da *Opera Omnia* dos textos anselmianos, obra composta entre os anos de 1938 e 1961, em seis volumes, sendo completada em 1969 com as memórias de Anselmo, através do empenho de Dom Schmitt e Richard Southern, segundo observou Benedicta Ward (2009, p.5).

Os estudos dos textos anselmianos realizados neste trabalho de pesquisa partirão da versão publicada no século passado, por Dom Schmitt. Com isso, crê-se que essa relação entre Deus e a beleza, de fato, partindo dessa obra crítica dos textos de Anselmo, será bem elucidada através de um estudo mais detalhado das obras anselmianas.

Como já frisado, numa leitura sem tanto aprofundamento das obras anselmianas, é possível observar a presença do Belo, com o nome “Deus”, o ser cuja existência Anselmo procura explicitar, em seu *Proslogion*, na expressão “[...] o ser do qual não é possível pensar nada maior” (ANSELMO, 1973, p.109). Sob esse ser supremo, segundo Anselmo, inicia-se e encerra-se a existência de todas as

coisas, pois Ele é a causa da existência de tudo aquilo que os seres humanos conhecem, sendo o único e supremo bem, que de nada carece, antes, as coisas criadas por este ser, carecem dele para existirem e serem dotadas de qualidades.

Anselmo chamará esse ser ainda de “Bem Supremo” e, conforme se vê no seu *Monologion*, o descreverá como um ser que é algo “[...] sumamente bom, grande e superior a tudo o que existe” (ANSELMO, 1973, p.13), aquele que não é apenas o único ser preexistente, mas também o padrão de qualidade perfeita, onde se encontram a harmonia, o perfume, o sabor, a beleza, de maneira inefável e completamente própria, atributos esses que doou às suas criaturas (ANSELMO, 1973, p.120).

Com essa concepção prévia da existência de uma fonte de perfeição de onde provém a beleza, o que demonstra a perspectiva de beleza presente no pensamento de Anselmo, é possível identificar traços platônicos em suas concepções. Para Platão, há uma relação entre o belo e o bem, como também com a verdade, a perfeição, portanto, tudo aquilo que é bom e que se encontra longe do homem, por ser este limitado e incapaz de produzir ou apreender o que é belo, já que o belo se encontra no mundo das ideias, não acessível a todos os homens.

Assim, sobre as raízes filosóficas de Anselmo, podem-se listar alguns nomes, que o trabalho procurará descrever com maiores detalhes, no decorrer de seu desenvolvimento. Primeiramente, é possível identificar influências platônicas num certo período áureo da Idade Média, pelo menos naquele correspondente ao autor estudado, como observou Price (1996, p.130).

Há também a grande influência de Agostinho, o qual, além de refletir seus próprios conceitos, trouxe as marcas do platonismo e neoplatonismo, especialmente de Plotino, que muito influenciaram o seu pensamento. Dessa forma, será visto mais adiante que Anselmo é um grande devedor do bispo hiponense, devido a inúmeros conceitos desenvolvidos pelo arcebispo da Cantuária que previamente já se viam presentes no autor da Antiguidade.

Esses são alguns nomes, além de outros, como Aristóteles via Boécio, através daquilo que ficou conhecido como *Logica Vetus*, e o pseudo-Dionísio,

embora não haja como precisar que Anselmo o tenha lido, há algumas similaridades em sua linha de raciocínio, pelo menos no que diz respeito a teologia catafática, ao afirmar o que Deus é, uma discreta teologia negativa, ao recorrer a uma negação para desenvolver seu único argumento, fruto de uma crise interior, como diz Corbin (1992, p.31), em procurar reconhecer aquilo que cria. Assim, vê que Anselmo teve como anseio a contemplação do ser supremo, marca característica da teologia mística dionisiana.

Por conseguinte, o trabalho de pesquisa não apenas procurará relacionar os escritos anselmianos com os escritos antigos, o que ajudará a ter uma melhor compreensão das obras averiguadas na perspectiva do Belo, além de, olhar para o que autores contemporâneos escreveram sobre o arcebispo de Cantuária, ajudando a traçar um itinerário da beleza de acordo com o pensamento anselmiano.

Será, obviamente, um trabalho teórico, baseado numa pesquisa bibliográfica, valendo-se das obras citadas nas referências bibliográficas; algumas das obras de Anselmo passarão por uma análise textual, a qual servirá de base para o desenvolvimento da tese, de sorte a propor um itinerário para se pensar a relação que há entre o conceito de Deus e da beleza, segundo o pensamento de Anselmo. Após feita essa consideração, olhar-se-á para as obras de alguns outros intérpretes de Anselmo, procurando focalizar algumas semelhanças e diferenças do resultado obtido da análise dos textos anselmianos.

A pesquisa terá como obras principais os escritos anselmianos, principalmente, o *Monologion*, o *Proslogion* e o *Cur Deus homo*. Para uma melhor compreensão acerca do autor medieval e seu contexto, quanto ao ambiente contemporâneo ao bispo de Cantuária, ter-se-á como base a obra de Richard W. Southern, *St. Anselm: A Portrait in a Landscape* (USA: Cambridge University Press, 1992) e o seu primeiro biógrafo, seu amigo Eadmer.

Sob as lentes de alguns medievalistas, procurar-se-á melhor compreender o ambiente medieval que corresponde aos anos vividos por Anselmo; para isso, serão vistas algumas obras de autores relevantes, tais como: Evangelista Vilanova. *Historia de la teologia cristiana: de los orígenes ao siglo XV*. Tomo I.

Barcelona: Herder, 1987; Jacques Le Goff: *As Raízes Medievais da Europa*. São Paulo: Vozes, 2007, *Deus na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, entre outras obras desse autor e diversos outros medievalistas importantes.

Para tratar das influências filosófico-teológicas antigas sofridas por Anselmo, serão consultadas as fontes primárias de autores como Platão, através de obras como *O Banquete*. V. 4. 2. ed. Tradução: Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 2002, entre outras; *As Enéadas*, de Plotino. Agostinho de Hipona é um nome que jamais poderia faltar, com obras como: *A Trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, e outras. Obra de Aristóteles como: sua *Metaphysics*. In: *The Works of Aristotle*. V. I. William Benton, Publisher. Chicago: Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, 1952. p.499-626. Além do Pseudo-Dionísio, através de obras como, *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

Não só as obras primárias desses autores, que viveram antes de Anselmo, foram consultadas, mas também alguns de seus intérpretes serão levados em conta, para contribuir com a confecção desta tese.

Por fim, as obras dos intérpretes selecionados que serão tratados no último capítulo são: KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris: Vrin, 1984; VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria: Una Estética Teológica*. V. 2 – Estudos Esclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionísio, Anselmo, Boaventura. Tradução de José Luis Albizu. Madrid, España: Encuentros, 1986; HOGG, David S. *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*. USA: Ashgate, 2004; CORBIN, Michel. *L'oeuvre de S. Anselmo de Cantorbery. Prière et raison de la foi: Introduction à l'oeuvre de Saint Anselmo de Cantorbery*. Paris: Les Éditions du CERF, 1992.

Portanto, essas são algumas das obras basilares para o processo de confecção da tese, além de outras tantas que estão mencionadas nas referências bibliográficas.

Desse modo, a partir dessas perspectivas acima alinhavadas, procurou-se desenvolver um trabalho que viesse a investigar se há como traçar um itinerário

capaz de explicitar a concepção que Anselmo tinha sobre a beleza, respeitando os devidos silêncios sobre esse tema, nesse autor.

CAPÍTULO I

O CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIOCULTURAL E RELIGIOSO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

O personagem principal desta pesquisa chegou a ser um arcebispo da Igreja cristã ocidental medieval, que se tornou conhecido, no ambiente acadêmico, devido às suas diversas obras escritas, das quais se destacam alguns livros e inúmeras cartas. Os textos mais conhecidos de Anselmo são principalmente os que tratam de seus argumentos acerca da existência de Deus. O *Monologion* inaugura seu intento de investigação sobre a existência do ser divino, obra esta que surgiu em função da solicitação de seus amigos monges contemporâneos. Em face da complexidade dos argumentos levantados pelo clérigo medieval, logo lhe foi pedido que compusesse outra obra menos complexa, capaz de tratar do tema de uma forma mais simplificada. Assim, Anselmo de Cantuária, valendo-se de um caráter confessional através de intensa meditação, procurou compreender os mistérios da fé por meio da razão e levar os seus leitores a fazerem o mesmo. Nasce assim o *Proslogion*, onde se encontra seu reconhecido argumento, comumente chamado de argumento ontológico.

Além dessas obras, outra que vale ressaltar, pois comporá o *corpus* de textos anselmianos que serão investigados neste trabalho é o *Cur Deus homo*. Esse escrito reflete a maturidade teológica de Anselmo, onde esse clérigo medieval aborda o porquê de Deus ter-se feito homem, através da encarnação do Cristo, refletindo todo o sentido do seu pensamento.

Anselmo de Cantuária, como é mais conhecido, viveu entre meados do século XI e início do XII. Nascido em Aosta, no noroeste da Itália, foi, ainda jovem, estudar no mosteiro de Bec-Hellouin, na Normandia, atual França, onde ingressou na vida religiosa, atraído pela fama de Lanfranco, no ano de 1059, tornando-se monge aos 27 anos. Viveu sua vida no mosteiro desde então, foi consagrado abade de Bec, após a morte de Herluíno, em 1078, o responsável pela edificação do mosteiro. Os seus últimos anos de vida Anselmo passou em Londres, na Inglaterra, como arcebispo da Catedral de Cantuária, ao assumir essa nova missão eclesiástica, em 1093, após relutar, mas com a insistência do povo e do clero, acabou cedendo.

Antes de comentar os textos anselmianos propriamente ditos, neste primeiro capítulo, buscar-se-á refletir sobre o seu contexto, no sentido mais amplo possível, enfatizando fatos importantes da época do arcebispo de Cantuária. Considerou-se a importância de alguns acontecimentos mais significativos, no período anselmiano, pois, de forma geral, como orienta Jeauneau (1963, p.24), “[...] ler os autores medievais sem tomar em conta o contexto histórico, sociológico e cultural em que se inserem, é condenar-se a cometer toda uma série de contra-sensos a seu respeito”.

É imperioso salientar que Anselmo se encontrava num período de transição, sob diversos aspectos, desde geográficos, sociais e até econômicos, já que, nesse período, havia um considerável crescimento urbano, proporcionando a migração do homem do campo para as cidades, além do religioso, porque, como será visto mais adiante, se vivia um período de várias tensões.

Embora o processo de surgimento das cidades tenha sido lento, essa situação proporcionou alguns acontecimentos marcantes, como o aparecimento das

escolas urbanas, responsáveis diretas pelo surgimento das universidades, sendo esse um dos mais importantes legados medievais. Além disso, convém observar as questões vividas pela Igreja, precisamente no período correspondente ao vivido pelo arcebispo de Cantuária, o qual era o principal agente social da época. Dos fatos que ocorreram na Igreja, no período anselmiano, encontra-se a divisão entre as igrejas do oriente e ocidente, as mudanças promovidas pela reforma gregoriana, além de outros fatores. O campo filosófico-teológico não ficou para trás, porque, com o surgimento do escolasticismo, percebem-se diversas discussões oriundas desse movimento, que teve o seu clímax com a entrada da lógica aristotélica no século XIII. Assim, procurar-se-á destacar, neste primeiro capítulo, alguns fatores que influenciaram o pensamento anselmiano.

1.1 - A ideia conceitual de Idade Média

O período no qual viveu Anselmo de Cantuária corresponde ao tempo que se convencionou chamar de Idade Média, uma classificação repleta de juízo de valores e de diversos preconceitos. Uma época da história que requer cuidados do pesquisador, devido a inúmeros fatores, como a dificuldade de obtenção de documentos, principalmente para estudantes distantes dos grandes centros acadêmicos mundiais, pois, embora a internet tenha minimizado essa dificuldade, há ainda muitos materiais a serem estudados e outros tantos perdidos nas universidades e mosteiros da Europa.

Outra dificuldade em investigar o período medieval diz respeito ao próprio limite das fontes documentais, já que grande parte do homem do medievo não escrevia e, para tratar de certos grupos ou assuntos, o pesquisador deve levar em consideração que as informações que ele obtém vêm de terceiros, como se observa no comentário do medievalista francês Jacques Le Goff (2008, p.49):

Nós deparamos mesmo, frequentemente, é com a ausência de documentos ou com o silêncio dos textos. É um dos limites da medievalística, uma situação que somos obrigados a enfrentar com métodos particulares. Os camponeses da Idade Média não escrevem. Só aparecem indiferentemente, em nossas fontes, pelo

que deles dizem os clérigos. Ora, mais de 80% da Europa medieval é camponesa.

Assim, mediante esse silêncio em função da falta dos documentos ou, até mesmo, do comprometimento de algumas das fontes existentes, o pesquisador deve ter em mente a sua limitação diante de determinados assuntos. Embora não seja o documento a única fonte de obtenção das informações, cabe ao pesquisador estar ciente das lacunas que aparecerão no meio do caminho. Assim, aos medievalistas, além de levar em conta a dificuldade na obtenção do material de pesquisa, caberá também fazer seus próprios recortes e a construção do ambiente do seu interesse, porque o documento ou qualquer outra fonte não fala por si só, sem a participação do intérprete, conforme se vê na orientação de Schuback (2000, p.18): “[...] os vestígios do espírito de uma época, os vestígios da alma do autor, não se reduzem à sua obra biografia e nem aos relatos de época. Não são um dado, mas já sempre uma construção, uma fabulação do intérprete”.

Outra dificuldade que aparece no estudo do período medieval está na própria nomenclatura *Idade Média*, que tem por sinônimo *Idade das Trevas*, remetendo a um período infrutífero da história, de decadência da filosofia e das letras, onde a fé se sobrepunha à razão, opondo-se ao avanço do progresso científico da humanidade, de modo que “[...] a única virtude de seus pensadores teria sido a de preservar [os escritos antigos]” (INÁCIO; DE LUCA, 1994, p.7). Assim, a dita Idade Média carrega ao longo da história esse estigma de período sombrio e pouco, ou quase nada, produtivo à humanidade, um parêntese na história, segundo Libera (1998, p.7):

Dez séculos de Idade Média, ou seja, uma transição de dez séculos, um interminável parêntese entre Platão, Aristóteles, Petrarca, Lutero e Descartes, uma idade “média”, “intermediária”, na qual a “autoridade” dos “padres” e dos “doutores” da Igreja reina sem rival, na qual a fé prevalece sobre a razão, a linguagem sobre a experiência, o abstrato sobre o concreto, as palavras sobre as coisas.

Todavia, percebe-se que, com o passar dos anos e o avanço historiográfico, sob a influência de alguns movimentos, como o da *Escola dos Annales*, iniciada por

Lucien Febvre e Marc Bloch, em 1929, por exemplo, através de alguns historiadores, começou-se a olhar para esse tempo específico com outros olhos. Isso proporcionou novas abordagens, pois, embora a humanidade passasse por uma grande influência da igreja cristã no ocidente, a qual interferiu consideravelmente em algumas decisões e situações na sociedade, a Idade Média não tem como única fonte a Igreja, nem mesmo há apenas uma forma de olhar o período, isto é, sob as lentes da igreja cristã. Nesse sentido, esse período não deve ser reduzido a esse agente, como também não deve ser um período histórico marginalizado pelos estudantes de História e demais pesquisadores, já que teve seus conflitos, crises, dificuldades e contribuições, como todo e qualquer outro período histórico. Evidentemente, como cada período, teve igualmente as suas próprias particularidades, de sorte que procurará atentar para a importância da Igreja, nessa época, sem considerá-la como a única voz do medievo.

Dessa maneira, classificar a Idade Média como período de trevas constitui uma grande ignorância, além de um preconceito acadêmico em entendê-la como improdutiva ou irrelevante à história da humanidade. Talvez isso tenha ocorrido, como observou Tillich (2000, p.45), por se “[...] medir a Idade Média pelos padrões atuais, contemporâneos”. Antes de qualquer coisa, como em todos os demais momentos da história da humanidade, há fases áureas, de avanços tecnológicos, diversas produções do saber, como também épocas de guerras, de grandes barbáries, de fome, entre outros males, que assolaram o período correspondente ao medievo e se manifestam igualmente nos dias atuais. Vale salientar que cada período tem seu momento específico e, portanto, deve ser observado sob as perspectivas e valores vigentes da própria época tão somente, pois, do contrário, isso levará o pesquisador a grandes equívocos nas suas interpretações.

Assim, admitir esse conceito antigo, de mil anos sombrios, sem contribuição para a sociedade, acarretaria na desconsideração de muitos fatores, como o de importantes obras literárias compostas nessa época, que são estudadas e discutidas até hoje, como as obras de Boécio, Escoto Erígena, do próprio Anselmo, Tomás de Aquino, entre outros, as quais influenciaram diversos pensadores, nos séculos posteriores. Há ainda a formação das cidades medievais, dos burgos, os

avanços tecnológicos que ocorreram nesse período, a criação da universidade, ao lado de diversas outras contribuições que esses mil anos, aproximadamente, deixaram de legado para os séculos seguintes.

Diante das novas abordagens historiográficas, em não desmerecer nenhum momento da história da humanidade, antes, procurar entender cada momento, fazendo falar todos os personagens envolvidos, tudo isso é fruto da percepção de uma nova perspectiva historiográfica. No entanto, o fato de se olhar para novos agentes, com novas abordagens, pode levar a cair num outro extremo, isto é, o de adotar uma certa supervalorização do medievo, em resposta a esses anos de desprezo. Isso seria tão impróprio à pesquisa como antes, quando se achava que a Idade Média era improdutiva, um lapso na história da humanidade. Cabe ao historiador, portanto, ser honesto com as informações a que ele tem acesso, sem jamais deixar de ser coerente na sua interpretação e recortes, pois, antes de tudo, deve buscar a imparcialidade nas suas conclusões, pelo menos o mais próximo possível a esse ideal. Por isso, ciente das diferenças entre as perspectivas medievais e contemporâneas, o pesquisador da Idade Média deve ter cuidado nas suas interpretações, para não sobrepor seus conceitos aos do medievo, como também não dar mais voz do que tem, como se vê na observação do texto abaixo:

A voz medieval não é a nossa, pelo menos nada nos assegura que em seu enraizamento psíquico ou em seu desdobramento corporal seja idêntica; desintegrou-se o mundo onde ela ressoou e onde produziu - este o único ponto certo - a dimensão de uma palavra [...] Evitemos dar a esses textos mais do que nos dão, ou mais do que dissimulam. (ZUMTHOR, 1993, p. 22).

Outro problema que o pesquisador do medievo encontra, quando estuda um autor ou assunto, nessa determinada época da história, consiste na dificuldade de se definir o período que corresponde exatamente à chamada Idade Média, porque tal nomenclatura remete a inúmeros recortes encontrados em diferentes medievalistas, por exemplo, no comentário de Pires (1983, p.12), ao tratar do começo da Idade Média: "Uns a iniciam com o edito de Milão em 313; outros com o batismo de Constantino em 337; outros, ainda, com a queda do imperador Rômulo

Augusto destronado por Odoacro, rei dos hérulos, em 476”. Por conseguinte, sobre o início do período medieval, as datas que supostamente marcariam esse começo estariam figurando entre essas descritas acima e até mesmo entre outras anteriores e posteriores.

Em relação ao fim desse período, também há a mesma crise em se determinar a data do seu término, segundo atesta Franco Júnior (1986, p.11), “[...] já se pensou em 1453 (queda de Constantinopla e fim da Guerra dos Cem Anos), 1492 (descoberta da América) e 1517 (início da Reforma Protestante)”, entre outras perspectivas. Alguns acreditam em um “não fim” da Idade Média ou em um fim mais posterior a essas datas mencionadas, ao considerar as mudanças tecnológicas e da vida social em relação à revolução industrial ocorrida apenas a partir do século XVIII, como comenta Le Goff (2008, p.76-78). Isso somente confirma que ao pesquisador cabe, ao tratar de um determinado assunto passado num período da história, observar a datação do acontecimento e adotar o seu próprio recorte, principalmente quando sua pesquisa corresponder ao período medieval, época repleta de divergências entre os historiadores.

A par da falta de harmonização em relação à Idade Média, convencionou-se procurar ainda entre os medievalistas subdivisões de microperíodos dentro do que compõe a Idade Média. Por exemplo, Pierini (1997, p.6) propõe uma “[...] primeira Idade Média’, que vai de 450 a 950, apr.; uma ‘alta idade média’, que vai de 950 a cerca de 1250; e a ‘baixa Idade Média’, que vai de 1250 a 1500 apr.”. Se for observada a opinião de um outro medievalista, essa microdivisão será um pouco diferente: Hilário Franco Júnior (1986, p.12-17) defende a seguinte divisão: do século IV ao VIII corresponde à Primeira Idade Média, dos séculos VIII ao X à Alta Idade Média, o seguinte recorte de Idade Média Central que vai dos séculos XI ao XIII e por fim, o último período de Baixa Idade Média que corresponde aos séculos XIV ao XVI. Ao atentar para outros autores, são vistos ainda diversos outros diferentes recortes.

O objetivo de suscitar tal discussão sobre qual o período correspondente à Idade Média não é produzir outro recorte diferente dos demais, para se tornar mais

um teórico medieval na academia que trata dessas definições e datações, nem muito menos procurar resolver essa questão, numa tentativa de dirimir as demais marcações, visando a criar uma que seja adotada por muitos estudiosos no assunto. Pelo fato de não ser esse o objetivo deste trabalho, além de não se preocupar em definir uma datação específica que corresponda ao período medieval, como se viu anteriormente, entende-se que gastar tempo com discussões sobre as nomeações das datações é algo desnecessário, por ser algo de cunho pessoal de cada pesquisador, embora se considere a importância das datas, para situar os pesquisadores e leitores. Assim, embora essas datações sejam fruto de um recorte específico da perspectiva de um determinado pesquisador, porém, não há como fugir dessas datações, pois esses recortes são importantes para a pesquisa, conforme assevera Heers (1977, p.28,30):

É realmente necessário converter esses recortes em postulados, dar força de verdade e insuflar uma vida própria ao que não é mais que o resultado de uma eleição entre tantas outras igualmente arbitrarias, igualmente discutíveis desde muitos pontos de vista? [...] Ao falar de um período devemos necessariamente propor datas.

Tais recortes servem para evitar as dúvidas e a divagação do pesquisador, como também, e principalmente, dos leitores. Portanto, neste primeiro momento do capítulo, buscou-se demonstrar a dificuldade em se entender o termo Idade Média, como também a complexidade que há nessa nomenclatura, através dos diversos recortes existentes no ambiente acadêmico.

Neste trabalho, manter-se-á o termo Idade Média, todavia, com as devidas ressalvas feitas acima, isto é, não como uma época improdutiva, dita de trevas, mas como um período que teve suas particularidades e contribuiu à formação da sociedade de hoje, como todas as outras fases históricas da humanidade. Assim, será adotado o termo Idade Média, na mesma perspectiva de Gilbert (1999, p.29), isto é, com um caráter pedagógico, pois “[...] os ‘cortes epistemológicos’ bruscos são úteis por motivos pedagógicos”. Ademais, pelo fato de Anselmo de Cantuária ter vivido entre os séculos XI e XII, um período central da Idade Média, isso é o que mais interessa nesse trabalho. Desse modo, esses recortes iniciais e finais e as

discussões referentes à marcação pormenorizada de microdatas, no medievo, se tornam algo irrelevante à pesquisa.

O importante é perceber que os anos vividos por Anselmo são tidos por muitos pesquisadores medievais como uma época de progresso, no contexto social:

Constatamos que essa sociedade foi movida, entre o ano mil e o século XIII, por um progresso material fantástico, comparável ao desencadeado no século XVIII e que prossegue até hoje. A população agrícola multiplicou-se por cinco ou seis vezes e a produção triplicou em dois séculos, nas regiões que constituem a França atual. O mundo mudava muito rapidamente. A circulação dos homens e das coisas acelerava-se. Depois, na metade do século XIV, entrou-se numa fase de quase estagnação que durou até a metade do século XVIII. (DUBY, 1999, p.14).

Assim, percebe-se que a pesquisa tratará de uma época movimentada, cheia de mudanças sociais e religiosas, entre outras, as quais serão focalizadas logo a seguir, quando for abordado o contexto no medievo, no período especificamente relacionado ao ambiente anselmiano, procurando destacar alguns acontecimentos fundamentais para tentar entender a formação da sociedade que influenciou o seu pensamento.

1.2 - A formação da sociedade no medievo

Após examinar a questão da nomenclatura da época, a qual envolve alguns conceitos que foram por muitos anos responsáveis pela pouca consideração de pesquisadores a esse período, por se tratar de uma época supostamente improdutiva, além de perceber também as divergências que há entre os estudiosos dessa fase da história em relação as suas datações, deste subtópico em diante se buscará focalizar o contexto social da época em que viveu o arcebispo de Cantuária.

Neste subtópico, procurar-se-á destacar alguns acontecimentos que marcaram o período especificamente anselmiano, sem, contudo, se aprofundar nesses temas, já que não é a proposta principal da tese; antes, tentar-se-á, através de um apanhado geral, enfocar algumas questões pertinentes à época correspondente ao período vivido por Anselmo, numa tentativa de elucidar tais

eventos, buscando compreender as influências que o clérigo sofreu e que foram refletidas em seus escritos. Nessa perspectiva, o ambiente, o contexto específico, diz muito ao pesquisador na hora de estudar um determinado autor de uma certa época, ainda mais quando se encontra muito distante do contexto atual.

Neste primeiro momento, será oportuno comentar sobre a constituição da sociedade da época, além de refletir sobre um possível crescimento social no contexto anselmiano, perspectiva essa defendida por alguns medievalistas que serão indicados a seguir.

Em relação inicialmente à constituição da sociedade medieval, é conveniente salientar, segundo observou Duby (1990a, p.44), que a família no medievo era constituída fundamentalmente “[...] de um homem, de sua esposa, de seus filhos não casados e de seus servidores”. Portanto, essa era basicamente a formação familiar na Idade Média, que vivia para a sua subsistência, como era comum entre os camponeses, objetivando, sobretudo, suprir a necessidade do seu senhor, especificamente no período feudal, e, após sua tarefa cumprida, cabia-lhes apenas prover o necessário para satisfazer a necessidade básica de sua família.

Convém notar que Anselmo veio de uma realidade familiar nesse padrão, como se vê no comentário de Benedicta Ward (2009, p.1):

Seus pais se chamavam Gundulf e Ermenberga, eram membros da pequena nobreza, sua mãe era devota e seu pai nem tanto. Teve uma irmã chamada Richenza, que foi casada com um homem chamado Burgundarius, dando um sobrinho também chamado Anselmo, que tornou-se também um monge.

Por conseguinte, a base familiar no medievo seguia essa matriz, a qual contava também com servos que auxiliavam na administração da casa e dos bens de seus senhores, em conjunto com a mulher do chefe da casa, porém, vale destacar que a existência desses trabalhadores se dava de acordo com as posses da família. Assim, como assinala Pernoud (1981, p.18), a família tinha uma grande importância na formação da sociedade medieval por ser considerada a base de toda a estrutura social:

Para compreender bem a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar. Aí se encontra a 'chave' da Idade Média e também a sua originalidade. Todas as relações, nessa época, se estabelecem sobre a estrutura familiar: tanto as de senhor-vassalo como as de mestre-aprendiz.

Embora o núcleo familiar seja importante para se compreender diversas questões relacionadas ao homem medieval em sociedade, percebendo-se que o homem nesse período vivia necessariamente em grupo, havia aqueles que se distanciavam do convívio das pessoas, vivendo de forma solitária; estes eram marginalizados, por serem considerados loucos ou criminosos, já que a vida sozinha trazia muitos riscos. Assim, era de se desconfiar de pessoas que vagavam na sociedade sem nenhuma relação direta com um grupo, exceto aquele que decidia assim proceder por convicções religiosas, como comenta Duby (1999, p.73):

O homem medieval vive no seio de uma família, de um grupo, e os solitários são suspeitos, considerados loucos ou criminosos. Os únicos marginalizados que constituem exceção são os eremitas, sábios que tiveram a coragem de retirar-se para os confins das florestas, a fim de expiarem seus pecados.

Anselmo viveu numa época em que foi crescente o movimento eremítico, através de pessoas que buscaram se afastar da sociedade para viverem errantes pelo mundo, o que desencadeou, posteriormente, a formação de diversas ordens religiosas.

Na verdade, além da família, embora fosse ela o núcleo básico social, havia outras classes e grupos que compunham a vida da sociedade, nesse período. Alguns autores defendem a ideia da existência de uma sociedade estruturalmente tripartida, que vigorou durante um determinado período da Idade Média, composta basicamente por sacerdotes, aqueles que foram separados para orar (*oratores*), os guerreiros, ou seja, os que lutavam, os que eram responsáveis pela defesa dos senhores e dos bens (*bellatores*) e os camponeses, aqueles que eram os responsáveis por prover as necessidades básicas de subsistência para si e todos os demais (*laboratores*). Essa classificação corresponderia, logo, ao restante da

sociedade, excetuando os clérigos e os guerreiros e, como comenta Le Goff (1995b, p. 9), “[...] estas três categorias são distintas e complementares e cada uma delas têm necessidade das outras duas”. Nota-se, desse modo, um sistema social com funções bem definidas, porém, isso não significa que se pode classificar como uma sociedade simples, pois havia complexidades próprias de sua época, contudo, a esfera de atuação de cada componente dessa sociedade era explicitamente delimitada.

Percebe-se que havia certa dependência entre esses grupos, de sorte que cada um nutria a existência do outro e contribuía para que a sociedade caminhasse nessa constituição, pois, como se observa no comentário a seguir, “[...] a vida física do burguês depende do camponês, mas a vida social do camponês depende do burguês” (PIRENNE, 1978, p.88). Esse sistema tripartido perderia força a partir do desenvolvimento urbano ocorrido entre dos séculos XI-XIII, deixando conseqüentemente de existir.

Não é apenas Le Goff que defende a ideia de uma sociedade medieval tripartida; outro medievalista, o historiador francês George Duby, também foi um expoente de tal teoria, como se vê no texto abaixo, o qual alude a alguns autores no próprio medievo, em quem o pesquisador francês se baseia:

Dois textos medievais escritos por volta de 1030 – muito claros a respeito desta concepção trifuncional que divide o mundo em oratores, bellatores e laboratores – parecem de certo modo ‘partir do silêncio’ através das vozes contemporâneas de Adalberón de Laon e Gerardo de Cambraim, dois bispos da França do Norte na primeira metade do século XI. (DUBY, 1982, p.19).

Por conseqüência, tanto esses autores como diversos outros historiadores entendem que a sociedade medieval numa determinada época, precisamente entre os séculos X a XII, se encontrava sob essa disposição descrita acima. A partir do século seguinte, começam a surgir novos grupos, como mercadores, negociantes, entre outros, deixando de ser identificadas socialmente sob um trinômio social, basicamente. Para fundamentar isso, viu-se tal perspectiva com base em alguns textos antigos, que não dividia a sociedade no medievo dividia apenas em clérigos e leigos, sendo estes últimos subdivididos em agricultores e guerreiros, conforme

indicava Abbon de Fleury, monge francês que viveu entre os séculos X e XI (BARROS, 2012, p.126).

Mas nem todos os historiadores creem numa sociedade tripartida, no medievo. Régine Pernoud, por exemplo, salienta (1981, p.17) que tal classificação é ineficiente, pois “[...] logo que abandonamos os manuais para mergulhar nos textos, esta noção das ‘três classes da sociedade’ parece-nos como fictícia e sumária”, sem contar que há outras denominações sociais em outros autores da época, como o bispo Rathier de Verona, o qual lista pelo menos dezenove categorias, no século X (LE GOFF, 1995a, p.11); e, se há essas categorias, como a sociedade medieval se simplificaria em apenas três grupos, no século seguinte?

Nesse sentido, observa-se que essa teoria tripartida não é unânime no estudo da sociedade medieval. O que interessa aqui não é resolver essa questão, embora seja provável ser muito simplista definir o medievo em apenas dois ou três grupos, divisão essa que foi fruto de um recorte de autores da época que compunham uma instituição a qual dominava e buscava a supremacia sobre o poder temporal, classificando a sociedade entre aqueles que faziam parte da Igreja dos demais que não faziam; este último grupo ganhava ainda uma pequena subdivisão.

Portanto, o que interessa aqui é entender como se apresentava a sociedade, no período correspondente ao de Anselmo, mostrando que, além de haver religiosos, aqueles que faziam parte do seu convívio mais próximo, por ter ele vivido maior parte de sua vida no ambiente eclesiástico, havia ainda uma classe leiga diversa, de nobres ou não, a qual constituía o ambiente medieval, formada desde a simples comunidade campesina, passando por servos que assistiam aos seus senhores, até os abastados ricos senhores de terras ou monarcas, além da Santa Sé. Essa era a constituição da sociedade no medievo, composta de grupos distintos, onde a Igreja tinha um papel proeminente que transcendia a esfera religiosa, porque sua influência alcançava também o âmbito social, econômico e político.

Diante desses grupos que compunham o ambiente da época, como descrito acima, vale destacar que, nessa sociedade medieval, havia uma forma de organização bem específica no período, conhecida por feudalismo, que “[...] surgiu

no século X, expandiu-se durante o século XI e atingiu o auge no final do século XII e no século XIII” (ANDERSON, 2004, p.177). O feudalismo viveu diferentes épocas, desde o seu surgimento e auge até o seu declínio, evidenciando algumas particularidades distintas nas diversas regiões onde apareceu, sendo que, em algumas localidades, com mais intensidade e noutras nem tanto. Conseqüentemente, observa-se que não foi um movimento uniforme, na sociedade medieval.

O feudalismo se fundamentava basicamente em relações sociais que giravam em torno da reciprocidade, em direitos e deveres das partes envolvidas que firmavam acordos através de um cerimonial bem específico, no qual todos os envolvidos nessa relação estabeleciam compromissos mútuos. De um lado se encontrava o senhor feudal, o dono da terra, que tinha por obrigação promover a segurança e a alimentação dos seus servos, chegando a ceder partes de sua terra para que estes plantassem e tirassem seu sustento, porém, o excedente ficava com o senhor feudal e, quando o vassalo morria, as terras voltavam para os devidos donos. Do outro lado, os servos (vassalos), os quais, além de cuidar dos bens do seu senhor, ofereciam lealdade, chegando a servir com seus conselhos aos seus senhores e, se necessário fosse, arriscavam suas próprias vidas para defendê-lo. Um tipo de servidão não mais escrava como acontecia antes; de forma livre, por diversas questões, voluntariamente se colocam à disposição de senhores, em troca de alimento, moradia e segurança.

Percebe-se, dessa forma, que o feudalismo se constituiu através de relações sociais, numa espécie de parentesco forjado pelos compromissos firmados de ajuda mútua entre os senhores e os servos, que só deveriam ser quebrados por morte de uma das partes. Nessa dinâmica, verifica-se que, no início do feudalismo, estavam envolvidos basicamente nobres donos de terras e camponeses, quando os senhores precisavam da produção e os vassalos necessitavam de comida, enquanto todos precisavam de segurança. Com o passar do tempo, outros agentes proporcionaram novas dinâmicas a essa sociedade que começava a se formar sob tal organização social, a saber, o feudalismo.

Essa organização social era dinâmica, pois um nobre poderia ser senhor de um grupo de camponeses ou cavaleiros e, ao mesmo tempo, vassalo de um outro senhor, conforme assevera Anderson (2004, p.144)

O senhor feudal, por seu lado, muitas vezes seria vassalo de um outro senhor feudal superior, e a cadeia de tais posses dependentes se estenderia até o cume do sistema – na maioria dos casos, um monarca – de quem a princípio toda a terra, em última instância, seria o eminente domínio.

Ademais, essa relação não ficou resumida entre senhores donos de terras e camponeses, apenas, visto que os bens negociados se expandiram a outras espécies. Houve a presença de guerreiros, com quem, numa época instável, devido a constantes invasões, os senhores precisavam fazer alianças, a fim de garantir as suas terras e, obviamente, tudo isso tinha um preço e se baseava numa ajuda mútua.

Além de monarcas, como visto acima, a Igreja também aderiu a essa relação, influenciando e sendo influenciada pelo feudalismo e, de acordo com a observação de Duby (1993, p.53), essa relação se tornou cada vez mais estreita, pois “[...] o corpo da Igreja mergulha cada vez mais no feudalismo, incorpora-se nele”. Essa relação parece evidente desde o próprio ato cerimonial que oficializava essa relação entre senhores e vassalos, atos repletos de gestos os quais simbolizavam tais compromissos, numa submissão semelhante à do fiel à Deus, que, no final do cerimonial, para ganhar validade, era selado não apenas se utilizando o nome de Deus, mas, geralmente, tocava-se numa relíquia. Com isso, a quebra de um juramento, ainda mais com essas investiduras, era considerada um pecado mortal.

Nesse relacionamento entre Igreja e senhores feudais, o clero se envolveu de tal forma que chegaram a entrar em “negociação” até mesmo as igrejas e os dízimos, todavia, como se vê no comentário de Ganshof (1976, p.155), a “[...] reforma de Gregório VII, no fim do século XI, teve por efeito, não um desaparecimento total, mas uma redução muito considerável – embora variável conforme as regiões – nestes gêneros de concessões como feudos”.

Em contrapartida, a Igreja se vale desse momento, em que ela reinava soberanamente no medievo, através dos seus discursos de exclusividade religiosa, para também começar a tirar proveito dessa situação, induzindo os senhores a serem generosos nas doações, porque tudo o que eles obtinham era pela vontade de Deus:

Como os príncipes feudais, e para manifestar, como eles o fazem, a sua posição eminente na hierarquia dos poderes instituídos pela vontade de Deus, a Igreja do século XI cobre-se de ouro e de pedras preciosas. Persuade os senhores de que consagrem às potências sobrenaturais uma parte do seu tesouro, que espalhem em redor dos altares, que suspendam antes de morrer ao pescoço dos ídolos-relicários todas as joias, todas as ourivesarias que as suas cobiças amontoaram. (DUBY, 1993, p.53).

A Igreja, que já possuía um patrimônio considerável, na época, com esse envolvimento com o feudalismo passa a ampliar seus bens ainda mais, paralelamente ao crescimento de seu poder de influência sobre os fiéis, por meio dos seus discursos, tanto com o povo quanto com os nobres.

Anselmo de Cantuária viveu justamente nesse contexto que apresentava um feudalismo em plena ascensão, no medievo, e ainda, mais precisamente, esteve presente no período do seu início na Inglaterra, pelo fato de ter sido uma criação da conquista normanda, conforme enfatiza Ganshof (1976, p.216):

[...] o feudalismo inglês é uma criação da conquista normanda de 1066; as relações feudovassálicas que existiam no ducado da Normandia foram introduzidas na Inglaterra por Guilherme-o-Conquistador e ampliadas pelos seus sucessores.

Portanto, os anos que corresponderam aos vividos por Anselmo compreendem uma época de transição social, com o período áureo do feudalismo e as novas dinâmicas que a sociedade adquiria, graças às mudanças que ocorriam também com as cidades medievais, afinal, “[...] o século XI e a primeira metade do século XII constituem a fase do desenvolvimento selvagem das cidades” (LE GOFF, 1992, p.79). Esse período foi um momento da história no qual foram geradas algumas mudanças, como a multiplicação dos artesãos e o surgimento de outras

classes de comerciantes e, graças a esses novos personagens sociais, promoveu-se um considerável desenvolvimento comercial.

Dentro desse desenvolvimento urbano, é necessário considerar um grande processo migratório do homem do campo para as novas cidades, como nota Pirenne (1978, p.126): “[...] a partir do começo do século XI, [houve] uma verdadeira atração da população rural pela cidade”. Apesar de a Europa passar por essa expansão e melhorias das cidades, ela se manteve por muitos anos uma sociedade em sua maioria rural, conforme observa Franco Júnior (1986, p.31); “[...] contudo, é importante lembrar, a Cristandade ocidental continuava a ser essencialmente rural, já que no século XIII não mais de 20% de sua população total viviam em centros urbanos”. Apesar de o surgimento das cidades medievais estar a todo vapor, o processo de urbanização da sociedade foi bastante lento, demorando séculos para a humanidade tornar-se majoritariamente urbana e não mais rural.

Pelo fato de essas mudanças sociais terem ocorrido de uma forma desorganizada, devido à falta de capacidade de absorção dos novos ambientes urbanos, por não haver a conveniente estrutura para comportar a migração do homem do campo para as cidades, o camponês, nessa tentativa de aproveitar o forte crescimento da Idade Média, através da expansão urbana, não encontrou espaço para a sua colocação, surgindo assim um grande grupo de marginalizados nos arredores das cidades. Este, portanto, foi um dos fatores que contribuíram posteriormente para o surgimento de diversas instituições de caridade, que visavam a ajudar o necessitado que era posto à margem da sociedade. Essa situação acabou forçando o crescimento físico das cidades e a necessidade de proteção, por meio de suas fortificações, como assinala Benévolo (2001, p.259):

A cidade fortificada da Alta Idade Média – à qual se adapta bem o nome de burgo – é por demais pequena para acolhê-los; formam-se, assim, diante das portas outros estabelecimentos, que se chamam subúrbios, e em breve se tornam maiores que o núcleo original. É necessário construir um novo cinturão de muros, incluindo os subúrbios e as outras instalações (igreja, abadias, castelos) fora do velho recinto.

Essas fortificações das cidades se constituíam para proteção dos ataques dos inimigos externos, pois, nessa época, houve inúmeras invasões, conforme descreve Anderson (2004, p.169): “[...] do século VIII ao XI, bandos *vikings* saquearam a Irlanda, a Inglaterra, a Holanda e a França, pilhando até a Espanha, Itália e Bizâncio”. Assim, as cidades eram vistas como um local de insegurança, um ambiente perigoso. Além disso, vale destacar que, devido ao crescimento do ambiente urbano nesse período específico da Idade Média, os bosques começaram a ser devastados, em função do aumento populacional que foi crescente com o passar dos anos, de maneira que as cidades foram se transformando, constituindo-se num ambiente diferente do rural, promissor e crescente. Esse crescimento promoveu o surgimento de novos grupos sociais, como uma nova classe de comerciantes, modificando não apenas a estrutura social, mas também a economia de então, que antes era basicamente de subsistência para alguns e, agora, o lucro, o excedente passava, igualmente, a fazer parte do interesse das classes mais baixas.

Na realidade, havia cidades constituídas antes desse crescimento, isto é, a maior parte das cidades no medievo já existia antes mesmo do ano mil, embora se perceba que a expansão e seu desenvolvimento começaram a acontecer a partir do século XI:

A partir do ano 1000, aproximadamente, começa um período de arroteamento que continuará sempre em aumento até ao fim do século XII. A Europa colonizou-se a si própria, graças ao aumento dos seus habitantes. Os príncipes e os grandes proprietários meteram-se a fundar novas cidades. (PIRENNE, 1978, p.73).

Esse ambiente em transformação, no qual se salienta uma mudança na vida comercial, mudou a perspectiva da sociedade de ordens, já que as pessoas estavam discriminadas na sociedade, de acordo com a ordem divina, tendo que aceitar simplesmente seu destino sem procurar mudança; com as novas orientações na vida urbana, surge uma sociedade estamental, onde o camponês podia ascender na sociedade, porque, “[...] assim como a vida no campo

identificava-se com a servidão, a urbana identificava-se com a liberdade” (FRANCO JÚNIOR, 1997, p.21).

As cidades passavam agora a ser vistas como um local de homens livres, os quais deixavam suas casas no campo para se adaptar à realidade dos centros urbanos. Nesse sentido, crescia tanto o número de trabalhadores do comércio quanto o de miseráveis, que não tinham mais como se manter, por não possuírem mais terras para sua subsistência, nem a proteção dos seus senhores. Esse foi o ônus, entre outros, do advento da comuna, isto é, de “[...] um Estado com uma lei própria, superior às prerrogativas das pessoas e dos grupos, embora respeitando os privilégios econômicos” (BENEVOLO, 2001, p.260). Essa questão da comuna não remete a um governo livre, antes, a um grupo que passa a gerir os interesses de uma coletividade urbana.

Em decorrência, as mudanças sociais trouxeram novas oportunidades, entre as quais está a busca da liberdade do homem medieval, numa tentativa de escapar das arbitrariedades senhoriais; paralelamente, nascem também leis civis, comportamentais, de acordo com o direito civil e a nova constituição urbana. Com isso, essa nova dinâmica enfraqueceu um poder constituinte feudal, embora expressasse uma libertação da autoridade dos senhores, todavia, não destrona completamente o regime feudal, descortinando uma perspectiva que, bem adiante, será concretizada. Sendo assim, a partir dessa situação, um poder autoritário do Estado monárquico era fortalecido, como se vê em Le Goff (1992, p.79):

Lembremos, em primeiro lugar, que as cidades permanecem no *dominium* de um ou vários senhores, conde, duque ou visconde, bispo, arcebispo ou abade, e o rei, imediatamente no domínio monárquico que aumenta consideravelmente durante o período, e em toda parte, em virtude de seu direito eminente.

A sociedade medieval, com a reestruturação das cidades, como visto acima, passa por um processo de mudanças significativas, nas diversas áreas sociais, de sorte que os historiadores, quase que unanimemente, como se vê no comentário de Jeaneau (1963, p.45), admitem “[...] que houve um renascimento no século XII”. Nesse período específico, a sociedade passa por um crescimento, acontecimento

que chega a ser identificado como de renascimento, o qual vai do século XI ao XIII, aproximadamente, sendo uma parte dessa época correspondente aos anos vividos por Anselmo. O arcebispo de Cantuária se encontra justamente num período de transição, de efervescências sociais, no medievo, com o crescimento das cidades e o aparecimento de novos agentes que proporcionaram mudanças significativas no seu contexto social.

Nessa mesma época, além da expansão das cidades, outros acontecimentos foram marcantes, como o que aconteceu no ambiente rural. Surgiram melhoramentos nos equipamentos utilizados na produção agrícola, como a difusão de moinho de água, o uso de arado de ferro, pois, antes, os camponeses utilizavam-se de instrumento de madeira, que não trabalhava a terra com a mesma eficácia que proporcionava o arado de ferro; sem contar a sua ineficiência, o arado de madeira tinha obviamente uma vida útil bem menor, atrapalhando o processo de produção. Houve mudanças ainda na forma de se conduzir o equipamento que normalmente era feito por tração animal, através de cavalo, que, depois passou a ser feito por bois, bem mais robustos que o cavalo. Ademais, como destaque dessa evolução na produção, está o sistema trienal de cultivo da terra, segundo descreve Franco Júnior (1986, p.37).

A divisão da terra cultivável em três partes não só aumentou a extensão das áreas produtivas (apenas um terço em pousio, enquanto no sistema bienal, metade), como também alterou os próprios hábitos alimentares. Uma parte da terra era semeada com cereais de inverno (trigo e centeio) e outra com cereais de primavera, cevada e aveia, esta principalmente para cavalos, daí a estreita relação entre o sistema trienal e o uso daquele animal. A sementeira de primavera, além dos cereais, compreendia quase sempre leguminosas (ervilhas, lentilhas, favas), que nitrogenando o solo, mantinham sua fertilidade, além de fornecer proteínas para a alimentação humana.

Assim, a partir desse período, o homem medieval começou a se alimentar melhor, com alimentos mais ricos em diversas vitaminas e proteínas, ocasionando a diminuição do índice da mortalidade infantil e feminino, devido à má qualidade da alimentação da época, algo que por muitos anos fez parte da realidade do medievo.

Isso não quer dizer que todos tinham acesso a uma boa alimentação, porque havia muita desigualdade social; contudo, pode-se observar que ocorreu, de fato, uma melhora na qualidade dos alimentos para uma grande parte da sociedade.

Outro destaque que se pode fazer acerca das mudanças sociais no medievo consiste no aumento demográfico. Graças a um visível crescimento populacional, nesse período específico, alguns autores chegam a quantificar, como acontece com Pierini (1997, p. 87-88), ressaltando: “[...] pode-se afirmar com boa chance de acerto que a população européia aumenta de 46 milhões, em 1050, para 48 milhões em 1100, para 61 milhões em 1200”. Embora o aumento populacional no medievo com o desenvolvimento das cidades seja conhecido, não há dados suficientes para quantificar exatamente esse crescimento.

O crescimento na economia é um outro dado marcante no medievo, que, segundo Le Goff (1995a, p.274), foi um reflexo do crescimento populacional, “[...] o crescimento econômico no Ocidente Medieval que se deu entre os séculos XI e XII, resultado do crescimento demográfico”. Percebe-se que, nesse período, ao lado do crescimento da produção agrícola, surgem algumas importantes rotas marítimas de exportações e importações e, ainda com o aumento das cidades, cresce necessariamente a construção civil.

Enfim, percebe-se uma sociedade que passa por consideráveis mudanças, descobertas, gerando crescimentos em diversas áreas. Seria possível argumentar que a sociedade passava por um processo evolutivo, como alguns poderiam classificar, mas esse termo não é apropriado, pois, quando se olha a história da humanidade, de forma sequenciada, sem hiatos, se constata que cada momento teve as suas particularidades, sem jamais desmerecer nenhuma civilização, nem cultura. Percebe-se que, nessa perspectiva de evolução, há uma tendência em desconsiderar as épocas passadas, por serem vistas como atrasadas e primitivas, aquém da sociedade atual analisada. De fato, esse conceito de evolução não se sustenta ao olhar para a história da humanidade, pois surgem diversas perguntas, como: evolução em relação a quê? O que determina algo evoluído em relação ao não evoluído? – entre outras questões. Na realidade, a sociedade medieval passa

por significativas transformações na época correspondente ao período vivido por Anselmo.

Em face do crescimento pelo qual passaram algumas áreas da sociedade medieval, no período anselmiano, ocorreram diversas situações negativas, as quais poderiam ser classificadas como o ônus do crescimento social, marcando essa época, como acontece em todos os períodos: o aumento do desmatamento, por causa da expansão das cidades e lavouras, fomes, doenças e alguns outros males, devido à própria falta de higiene das cidades, como também inúmeras outras situações, evidenciando que, assim como acontece em todas as sociedades e épocas, nesse período, houve bons e maus momentos. Portanto, a Idade Média não foi nem pior nem melhor que a sociedade atual, mas, como todas épocas, teve as suas particularidades.

Outra questão que é imprescindível destacar, nesta pesquisa, por ter sido algo que fez parte da história desse período específico da humanidade, foi o surgimento das Cruzadas. É importante, nesse caso, lembrar a prédica do papa Urbano II (1088-1099), que tinha como um dos principais objetivos, de acordo com a perspectiva religiosa da época, lutar contra o demônio e seus agentes (VILANOVA, 1987, p.457), além de auxiliar os cristãos orientais que estavam agora sob o domínio principalmente dos turcos e não mais dos árabes.

Em 1095, num concílio convocado pelo papa Urbano II, em Clermont, na atual França, após um inflamado sermão e determinando indulgências para quem o respondesse, com salvação e perdão dos pecados, é proclamada a 1ª Cruzada. Isso não quer dizer que antes desse período não tivesse havido querelas entre cristãos e muçulmanos e outros grupos, mas, de forma oficial, numa maior extensão de participantes, a data de 1095 marca o início desse movimento de reconquista de Jerusalém.

De acordo com a percepção de Pierini (1997, p.87), as Cruzadas foram “[...] uma mistura de peregrinação, ação militar e iniciativa comercial”, cujos objetivos vão desde a conquista de Jerusalém, tirando-a das mãos dos “infiéis”, como, ainda, uma tentativa de reunificar a igreja cristã, reconquistando a parte perdida com o

cisma de 1054. Houve também os próprios interesses pessoais, no caso dos servos e camponeses, os quais buscavam fugir da fome e das pestes que assolavam esse período, além de partirem para a empreitada santa numa tentativa de tanto conquistar terras e constituir feudos, quanto de obter a maior de todas as conquistas, o céu.

A história registra oficialmente oito grandes cruzadas, que não foram certamente as únicas. As Cruzadas se desenvolveram entre os anos de 1096 a 1270, todavia, como o objetivo aqui é apresentar alguns acontecimentos que ocorreram no período correspondente ao de Anselmo de Cantuária, numa tentativa de compreender um pouco do seu ambiente, será abordada apenas a primeira Cruzada.

Uma questão que ficou evidente, já desde a primeira Cruzada, diz respeito à excomunhão, pois quem se opunha a tal desafio lançado pelo papa era destituído da comunhão da Igreja, o que era algo absurdo para os fiéis cristãos, como acontecera com Felipe I, da França, e Henrique IV, da Alemanha (DREHER, 1994, p.57). Esse costume de declarar excomungadas as pessoas que se opunham à Igreja, isto é, fora da comunhão da Santa Sé, era muito sério nesse contexto, já que não havia nenhuma outra possibilidade de salvação estando fora da Igreja, confirmando assim o grande poder e influência que ela gozava, nessa época.

Após a convocação feita pelo papa, diversos grupos, de diferentes partes, liderados por nobres, marcharam para Constantinopla, sede da Igreja Oriental, recém-dividida no ano 1054, para de lá irem a Jerusalém libertar a cidade santa da presença dos muçulmanos turcos, os mais hostis, e de qualquer outro inimigo da cristandade que se opusesse à empreitada de se conquistar a cidade santa.

A Cruzada era uma obra aprovada pelo fato de ter sido encabeçada pelo papa e endossada por alguns personagens, como o caso de Pedro, o eremita, um pregador que incentivava o envolvimento do povo. Fez-se a leitura das circunstâncias desfavoráveis que viviam, entendendo ser da vontade de Deus que todos os fiéis se envolvessem nesse apelo em libertar Jerusalém do poder dos “infiéis”, além de socorrer a cristandade oriental.

As Cruzadas foram marcadas por inúmeras matanças, tanto de judeus como de cristãos e muçulmanos, além de fomes, epidemias, deserções, colônias inteiras exterminadas a caminho de Constantinopla, onde se encontravam as tropas turcas. Enfim, diversas questões marcaram tal empreendimento, sem contar as desavenças que existiam entre os próprios cristãos, os quais tanto atrasavam a chegada a Jerusalém, como na 1ª Cruzada, quanto geravam conflitos internos por causa de poder e bens.

Percebe-se ainda que houve uma grande desunião entre os cruzados, porque cada pequeno grupo (existiram vários pequenos líderes de regiões diferentes) lutava por seus próprios interesses, provocando diversos conflitos internos. Isso desestabilizou o sistema da época, com os senhores na guerra e também os servos, os quais aproveitaram a ocasião para se livrarem da servidão. Os servos almejavam a liberdade; assim, devido à possibilidade de obterem terras na cidade santa, juntamente com a promessa de anistia dos pecados e salvação eterna, através dos discursos da Igreja, muitos servos foram atraídos para as Cruzadas.

Apesar das mortes cometidas pelo caminho, da falta de união da cristandade e das desordens promovidas pelos cruzados rumo a Jerusalém, no ano de 1099, com o concurso do conde da baixa Lorena, Godofredo de Bulhões, conquistou-se a cidade santa, sendo esse conde eleito rei de Jerusalém e, logo em seguida, seu irmão assume o trono da cidade santa, com o título de Rei Balduíno I.

Após descrever esse momento que marcou um determinado período da história medieval, observam-se resultados diversos, a despeito da conclusão de que as Cruzadas “[...] não trouxeram à Cristandade nem o desenvolvimento comercial, que nasceu de relações preexistentes com o mundo muçulmano e da evolução interna da economia ocidental, nem as técnicas e os produtos, que vinham por outras vias”, conforme ressalta Le Goff (1995a, p.97). Assim, as Cruzadas não proporcionaram nenhum crescimento comercial, visto que, mesmo antes do início delas, já havia um certo relacionamento com o mundo muçulmano o que aconteceu, de fato, foi um empobrecimento do Ocidente, devido aos altos custos que tal

empreendimento gerou, desde os materiais bélicos e os suprimentos utilizados durante o deslocamento das tropas. Ademais, em função da falta de cuidado das propriedades, já que os servos e senhores partiram para essa guerra, as produções passaram por uma fase de estagnação. Com isso, nota-se que o Ocidente medieval, observado por um olhar “macro” – porque nessas situações é comum algum grupo tirar vantagens – foi extremamente prejudicado na sua produção econômica por causa das Cruzadas.

No campo religioso, as Cruzadas fizeram aumentar ainda mais o poder papal, pelo menos no seu início. Sem contar ainda que houve um aumento à devoção, à busca pela espiritualidade, como também do misticismo, através do surgimento de grande quantidade de relíquias. Enfim, esse movimento suscita uma evidente espiritualidade crescente popular:

Com as cruzadas, revela-se pela primeira vez no Ocidente a existência de uma espiritualidade popular, que se mostra imediatamente como um conjunto coerente [...] Entre seus elementos constitutivos, encontramos em primeiro lugar a devoção ao Cristo, que fazia nascer o desejo de libertar a terra onde ele vivera e vingar a honra de Deus, insultada pelos infiéis. Acrescenta-se a isso uma aspiração à purificação individual e coletiva. [...] Por seu combate contra os inimigos da fé, pelo rigor das penitências que ele se impunha, o cruzado ganhava o céu, por assim dizer, com a força dos punhos. (VAUCHEZ, 1995, p.93).

Embora as Cruzadas tenham estimulado essa chamada espiritualidade popular, tinham ainda como tentativa unir novamente as igrejas, ocidentais e orientais, visando a subjugar novamente ao domínio de Roma a liderança de Constantinopla. Isso não ocorreu, pois, ao invés de unir as igrejas recém-divididas, serviu para acirrar a rivalidade entre os reinos ainda mais, como também aumentar a distância entre a Igreja romana e a Igreja bizantina. Assim, entende-se que esse movimento trouxe novas dinâmicas à religiosidade medieval.

Por fim, sobre as Cruzadas, percebe-se obviamente que tiveram um caráter religioso, desde a primeira Cruzada, foi convocada pelo papa Urbano II e endossada pelos discursos que enfatizavam seu caráter religioso; além disso, os inimigos eram vistos como exércitos demoníacos e, portanto, combatê-los era ao mesmo tempo

obra política e religiosa (FRANCO JÚNIOR, 1997, p.31). Dessa maneira, as Cruzadas se constituíram com essa perspectiva política, envolvendo interesses de reinos e grupos para conquistar terras, gerar enriquecimento, representando uma busca pela salvação e diversos outros favores divinos garantidos pela Igreja.

1.3 – A cristandade no medievo

Nas páginas precedentes, efetuou-se um exame da sociedade medieval nos aspectos político, econômico e social, finalizando com as Cruzadas, um movimento que se enquadra perfeitamente nas questões descritas acima, além do seu envolvimento religioso, obviamente, que foi a mola propulsora que desencadeou a origem do movimento, por ter como base o discurso religioso que permeou todo o seu ideal. Após esse ponto de contato entre o social e o religioso, o qual claramente permeava as questões no medievo, procurar-se-á refletir especificamente sobre a Igreja medieval propriamente dita. Este foi o ambiente em que estava inserido Anselmo de Cantuária, de modo que se buscará não apenas descrever a Igreja dessa época, mas também tratar do ambiente monástico, especificamente do beneditino, ordem que despertou a vocação ministerial de Anselmo, ao entrar no mosteiro de Bec, além de apresentar os papas que foram contemporâneos ao pré-escolástico. Enfim, nesta parte do capítulo, o foco será especificamente o ambiente religioso do medievo, no período correspondente ao vivido pelo arcebispo de Cantuária.

A Igreja medieval foi uma instituição bem presente na sociedade da época, que, por diversas vezes e por muitos anos, entrou em conflito evidente com o poder temporal, numa tentativa de se impor como o poder absoluto estabelecido pelo próprio Deus para administrar as questões que surgissem nesse período. Via-se com a incumbência de dominar a sociedade como um todo, para isso, se fundamentava nas Escrituras, de que a garantia como a única instituição autorizada para a administração dos sacramentos, já que “[...] a Igreja possuía o monopólio da escritura” (ZUMTHOR, 1993, p.80). Numa sociedade praticamente não alfabetizada, a manipulação da Igreja através do seu discurso se tornava ainda mais

fácil, legitimando-se através da Bíblia e dos Padres da Igreja, por meio da tradição. Como a Igreja era a única autorizada a manusear os textos sagrados, praticamente não tinha como haver oposições.

Portanto, a importância da Igreja na vida medieval é um fator relevante para ser observado, ao se estudar esse período específico da história, devido a sua participação direta nas várias questões da Idade Média. Através do seu discurso exclusivo, a Igreja era a única manipuladora do sagrado, além do que se tornava ainda mais evidente seu domínio, graças à implantação das suas penas, como se vê:

As mais graves penas eclesiásticas eram a excomunhão e o interdito. Na excomunhão o pecador era proibido de entrar no templo para os Ofícios divinos e qualquer participação dos sacramentos, assim como também a sepultura eclesiástica. As vezes se limitava a um número determinado de anos, e sempre podia, em caso de morte receber a absolvição e a Eucaristia [...] O interdito era mais universal. Consistia na proibição de celebrar qualquer função litúrgica em uma igreja, ou em todas as igrejas de uma diocese e mesmo de um reino inteiro. (LLORCA; GARCIA-VILLOSLADA; LABOA, 2009, p.229).

Essas penalidades geravam bastante temor no povo, porque, em razão dos seus pecados, os fiéis eram afastados da comunhão com a Igreja, por meio da excomunhão, destinada aos desobedientes da Santa Sé, o que comprometia diretamente a sua salvação.

Além do domínio das Escrituras Sagradas, da tradição que se perpetuava ao longo dos séculos, surgiu outro texto, supostamente confeccionado pelo imperador Constantino, que ficara conhecido como a Doação de Constantino. Esse texto teve como foco principal defender a supremacia da Igreja Ocidental diante da Igreja do Oriente, quando começaram as crises entre elas, as quais culminaram no cisma de 1054. Sobre a autenticidade desse texto, comenta Etienne Gilson (2010, p.94):

Como muitas das obras destes tempos, trata-se de uma falsificação. Embora pretenda ser uma carta do Imperador Constantino ao Papa Silvestre I, de 30 de Março de 315, concorda-se hoje que só terá sido escrita no século VIII, ou ainda mais tarde. Têm surgido várias hipóteses quanto à data da sua redação, mas a mais plausível diz-nos ter sido escrita pouco depois do ano 750, em parte para explicar

a ruptura do papa com o imperador bizantino, e em parte também para provar aos francos que o papa estava legalmente autorizado a oferecer-lhe vastas terras do antigo território bizantino da Itália.

Esse documento, que é extremamente questionado em sua autenticidade, conforme visto acima, além de tratar da conversão do imperador Constantino, declara o poder que o papa tinha como o vigário de São Pedro. O pontífice romano acreditava possuir a supremacia sobre as demais igrejas cristãs; com esse texto, acreditava haver recebido insígnia imperial, servindo para legitimar ainda mais o supremo poder do papa.

Nesse sentido, paralelamente ao próprio discurso de detentora única dos sacramentos, havia textos como esse que procuravam confirmar ainda mais a supremacia da Igreja e, por conta disso, “[...] pensar diferentemente da Igreja era cometer ao mesmo tempo um pecado e um crime” (FRANCO JÚNIOR, 1997, p.22), o que era considerado algo extremamente absurdo.

Os infratores dos dogmas da Igreja sofriam sanções neste mundo e no outro, embora, nesse período, a única punição fosse a excomunhão, o que, numa sociedade cristã, era tido como uma grande desgraça: num ambiente cristão, como se vê, “[...] embora houvesse muitas diferenças na sociedade como um todo, principalmente nas questões sociais, mas havia algo comum a todos, a fé cristã, pelo menos na sua grande maioria. Fora uma época de unanimidade religiosa” (VERGER, 1999, p.64), de sorte que ficar fora da proteção da Igreja, das bênçãos que ela dispensa como a única detentora das benesses celestiais, de onde se emana a salvação humana, era algo que ninguém queria, desde o camponês, os nobres e até a realeza. Contudo, isso não impediu a luta pelo poder entre o Estado e a Igreja.

Após verificar esse *status* de supremacia do qual a igreja medieval dispunha, ainda que não absolutamente, já que havia atritos com o governo temporal, com reis e imperadores, cabe observar alguns discursos e posicionamentos que a Igreja teve no período anselmiano. Uma dessas influências se deu com o discurso do Papa Urbano II, conforme mencionado anteriormente, na implementação das

Cruzadas, porém, tal influência não parou por aí. Referente às guerras, não apenas as Cruzadas, via-se antes mesmo a Igreja exercendo seu poder através de certas proibições, das quais se pode citar a Paz de Deus e a Trégua de Deus, ambas visando a não extinguir a guerra, antes, a proteger o povo indefeso, por meio de restrições dos períodos de guerra, para que não acontecessem em determinadas datas que correspondiam a épocas importantes do calendário litúrgico da Igreja, como a Páscoa, o Pentecostes e outras datas, de acordo com o comentário:

A fim de se defender, e ao povo, contra as injustiças e as violências dos barões, a Igreja lançou os movimentos da Paz de Deus e da Trégua de Deus. A paz de Deus, *Pax Dei* foi o recurso excogitado pela Igreja para salvaguardar a paz contra o hábito belicoso dos cavaleiros que promoviam constantes guerras privadas sem respeitarem lugares nem épocas e prejudicando os inocentes e os fracos [...]. A Paz de Deus estendeu-se pela França e pela Flandres, foi prestigiada pelo rei Roberto, o Piedoso, na assembleia de bispos e nobres em 1010, e os concílios de Verdum em 1016, de Limoges em 1031 e de Bourges em 1038 impuseram a Paz de Deus sob pena de excomunhão aos que destruíssem igrejas, roubassem clérigos, monges e roubassem bois, vacas, asnos, porcos, ovelhas, etc. Inspirados Por Santo Odilão, abade de Cluny, os bispos de Provença no concílio de 1041, na diocese de Elna, promulgaram a Tréguas de Deus, *Tregua Dei*, suspensão de qualquer guerra ou combate desde a quarta-feira de tarde à segunda-feira de manhã e durante os tempos sagrados do Advento, Quaresma, Páscoa e Pentecostes. Esse uso espalhou-se na Normandia, na Inglaterra, na Espanha e na Alemanha e nesta, máxime, por obra de Henrique III. O Concílio de Clermont, em 1095, promulgou a Trégua de Deus por três anos, e os três concílios ecumênicos de Latrão (IX, X, XI) em 1123, 1139, 1179 prescreveram-na para toda a Igreja. (NUNES, 1979, p.54-55).

Quem descumprisse esses decretos da Santa Sé estaria debaixo de severo juízo de Deus. Assim, através de atitudes como essa, percebe-se o grande poder de influência que a Igreja gozava, nessa época da história.

Apesar dessa aparente supremacia, a Igreja lutava internamente devido às inúmeras divergências existentes em seu ambiente e, apesar de sua vasta influência na sociedade medieval, percebe-se que ela não era tão coesa assim. Isso ficou caracterizado com um acontecimento que marcou a história da igreja cristã, que ocorreu no ano de 1054, com a separação das igrejas ocidental e oriental, num

episódio conhecido como o Cisma da Igreja. Essa data ficou marcada como o ano da separação oficial, mas isso não se deu de uma hora para outra, foi fruto de um desgaste que veio de tempos atrás, quando as igrejas de Roma e de Constantinopla duelavam entre si, buscando cada uma a supremacia da cristandade.

Os motivos da separação vão desde divergências “banais”, como o uso da barba pelos sacerdotes orientais, desaprovada pelos ocidentais, até a questão do celibato, o qual era visto pela igreja do ocidente como algo que deveria ser total, enquanto, para a igreja oriental, constituía algo exclusivo para monges e bispos. Há também o uso do fermento no pão da eucaristia pelo lado bizantino, diferente do lado ocidental, paralelamente a questões de cunho mais teológico, as quais foram o principal motivo da divisão, como, por exemplo, a discussão acerca do acréscimo do termo *filioque* no Credo Niceno-Constantinopolitano pelos ocidentais, que significa que o Espírito Santo procede tanto do pai como do filho, algo que os orientais não aceitavam por hipótese nenhuma, por acreditarem que o Espírito Santo procedia exclusivamente do pai. Enfim, esses, entre outros assuntos, motivaram as divergências que se perpetuaram ao longo da história entre a igreja cristã ocidental e a oriental; na verdade, percebe-se que a divisão se deu muito mais por questões políticas, de supremacia nos ditames da Igreja, do que por qualquer outro assunto. Embora todas as discussões agravassem ainda mais o distanciamento entre as igrejas, desembocando na separação da Igreja católica, efetivamente, e diante de uma última tentativa de conciliação com o patriarca da igreja oriental, Miguel Cerulário, estabelece-se a divisão:

A resposta do papa Leão IX (1049-1054) consistiu no envio de uma delegação para discutir as divergências. Mas, como chefe do grupo, escolheu talvez a pessoa menos indicada. Tratava-se de Humberto de Moyenmoutier, cardeal da Silva Candida, região perto de Roma, um dos líderes mais radicais do movimento de Cluny, e fanático defensor da superioridade do bispo de Roma. Diante de resultados desastrosos nas negociações, no dia 16 de julho de 1054, na presença dos representantes da Igreja oriental, no altar de Santa Sofia, Humberto pregou a bula de excomunhão de Cerulario e a todos aqueles que o seguissem. Oito dias depois, Cerulario lançaria o anátema contra o bispo de Roma, consumado a separação das duas igrejas. (DEL ROIO, 1997, p.46-47).

Desde então, a Igreja católica encontra-se dividida em igreja ocidental e oriental, alternando períodos de extremas distâncias e amistosas aproximações, ao longo dos séculos.

Outra questão que reflete um pouco da crise que a Igreja vivia, internamente, apesar de seu alto grau de influência na sociedade, aparece no que ficou conhecido por Reforma Gregoriana, a qual recebeu essa nomenclatura devido à relevante participação de Hildebrando, papa Gregório VII, cujo objetivo principal de vida era “[...] estabelecer a reta ordem, a saber, a consolidação, a mais perfeita possível, do reino de Deus na terra” (VILANOVA, 1987, p.442).

Embora o papa Gregório VII tenha tido uma considerável participação nesse processo reformador da Igreja, esse foi um desejo buscado desde os seus antecessores, pois já se perseguia esse ideal reformador desde o papa Leão IX (1049-1054), com sua busca pela superioridade da autoridade moral dos bispos e papas sobre o poder dos governantes civis. Através do papa Nicolau II (1058-1061), no Sínodo Lateranense, em 1059, é fixada uma nova forma de eleição do pontífice, através exclusivamente da participação dos cardeais, eliminando as intervenções que eram comuns dos nobres, como dos reis. E ainda se vê com o papa Gregório VII, em 1075, a proclamação do ideal teocrático da Igreja, onde “[...] só ele (o papa) pode dispor das insígnias imperiais; o papa é o único cujos pés devem ser beijados por todos os príncipes; ele não pode ser julgado por ninguém” (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.96). Assim, embora Gregório VII seja conhecido como responsável direto pela reforma que levou seu nome, houve uma construção histórica, com diversas contribuições, ao longo dos anos, para que se chegasse a essa reforma propriamente dita.

No ambiente anselmiano, a Igreja se encontrava numa certa instabilidade interna, como se percebe com a quantidade de papas² que foram contemporâneos

² Segue a lista dos papas que foram contemporâneos a Anselmo, segundo SEPPELT, Francis X.; LÖFFLER, Clement. *A Short History of the Popes*. USA: B. Heder Book, 1932; FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Léxico dos Papas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. Foram eles: Bento IX (1033-1046); Silvestre III – (*Antipapa* - 1045); Gregório VI (1045-1046); Clement II (1046-1047); Dâmaso II (1048); Leão IX (1049-1054); Vítor II (1055-1057); Estêvão IX (1057-1058); Bento X (1058-1059); Nicolau II (1058-1061); Alexandre II (1061-1073); Honório II (*Antipapa* - 1061-1072); Gregório VII (1073-1085); Clemente III (*Antipapa* - 1080-1100); Vítor III (1086-1087); Urbano II (1088-1099);

à sua época. Percebe-se que, além de vários pontificados curtos, foi um período com a presença de alguns antipapas, num total de seis, sendo o início do século XII, portanto, o final da vida do arcebispo de Cantuária, uma época de tensões na igreja ocidental, na qual a presença desses antipapas se deu devido aos conflitos com imperadores e soberanos.

A par dessa instabilidade no comando da Igreja, destaca-se a simonia, uma prática bastante comum na época, que consistia na obtenção de cargos eclesiásticos concedidos pela Igreja àqueles que “compravam” tais direitos com dinheiro ou outras espécies de favores. Havia igualmente a prática do nicolaísmo, consistindo na recusa do celibato por parte de alguns sacerdotes, algo que era inaceitável pela igreja ocidental.

Na realidade, a conduta clerical, nesse ambiente específico da história, era repreensível, devido aos comportamentos inconcebíveis a um líder eclesiástico, como se vê no exemplo do papa João XII, que “[...] morreu após uma aventura amorosa, na qual foi surpreendido pelo marido de sua amante” (DREHER, 1994, p.50), fato esse ocorrido em meados do século X, quando o papa tinha pouco menos de 30 anos. Esse é apenas um dos inúmeros exemplos de histórias que descrevem tantos casos que refletiam a incompatibilidade moral com os credos da Igreja e, se os registros históricos dos papas forem mais bem verificados, será possível constatar que houve muitos homens mundanos e indisciplinados que assumiam tal responsabilidade. A partir dessa realidade, fez-se necessário intervir urgentemente na Igreja, a fim de gerar mudanças no intuito de conseguir estabelecer um estado de ordem sob as diretrizes da Santa Sé, com condutas que não comprometessem o discurso da Igreja, visando a se perpetuar com grande influência ao longo da história.

Por conta disso, o papa Gregório VII (1073-1085) estabelece uma reforma oficialmente, na Igreja, que ficará conhecida como reforma gregoriana, a qual se

Pascoal II (1099-1118); Teodorico (*Antipapa* - 1100-1102); Alberto (*Antipapa* - 1102); Silvestre IV (*Antipapa* - 1105-1111).

estende por todo o século XII, com a intenção de “[...] purificar a Igreja de seus compromissos com o dinheiro e de suas diversas ‘impurezas’” (LE GOFF, 2008, p.74).

Além desses embates internos, devido à conduta dos clérigos, Gregório VII se opôs às investiduras, ou seja, à nomeação de bispos e demais clérigos por príncipes e imperadores. Percebe-se que a proposta da Reforma promovida pelo papa Gregório VII não só criou situações de conflitos com setores eclesiásticos, mas também com o poder monárquico. E, por sinal, essa questão só foi resolvida de uma vez por todas no ano de 1122, através da assinatura da Concordata de Worms, entre “[...] o Imperador Henrique V e o Papa Calisto II, estabelecendo-se que ao papa caberia a investidura espiritual (anel e cruz) e ao imperador a investidura temporal (o báculo)” (BARROS, 2012, p.163), mas isso não foi tão fácil de acontecer, pelo fato de ter sido fruto de inúmeros conflitos.

Diante desse quadro, Gregório VII aproveita o momento para acentuar a sua supremacia enquanto papa, como aquele que não erra no que diz respeito às questões espirituais, assim como aquele que tem autoridade acima do poder temporal, a ponto de depor imperadores, segundo ressalta Gilson (2010, p.104-105):

Não existem palavras que transmitam o espírito do Papado medieval de forma tão brilhante como as afirmações categóricas acerca da sua posição, incluídas no volume de cartas de Gregório VII, escritas talvez sob a sua própria instrução. Entre as referidas declarações, respigamos as seguintes: o papa não pode ser julgado por ninguém; a Igreja romana nunca errou nem nunca errará até ao fim dos tempos; a Igreja romana foi fundada por Cristo; só o papa pode depor e repor bispos; só ele pode fazer novas leis, criar novos bispados e dividir os antigos; só ele pode transferir os bispos; só ele pode convocar concílios gerais e autorizar as leis canônicas; só ele pode rever os seus próprios juízos; só ele pode usar a insígnia imperial; pode depor os imperadores; pode absolver os súbditos da sua obediência; todos os príncipes devem beijar-lhe os pés; os seus legados, mesmo quando de ordens inferiores, têm prioridade sobre todos os bispos; um apelo aos tribunais papais impede o julgamento de todos os tribunais inferiores; um papa devidamente ordenado torna-se sem dúvida santo pelos méritos de S. Pedro.

Gregório VII apresentou 27 proposições, na obra intitulada *Dictatus Papae*, em 1075, visando a estabelecer a força do poder papal como o vigário de Cristo diante dos seus fiéis, sendo todos esses “[...] chamados a colaborar com a reforma, se quisessem estar em comunhão com Roma” (VAUCHEZ, 1995, p.90). Essa tentativa de supremacia do poder Igreja foi uma busca constante, ao longo de sua história, ecoando anos depois, no Concílio Vaticano I, em 1870, quando é firmado o dogma da infalibilidade papal.

É óbvio que essa busca pela supremacia do papa geraria desconforto àqueles que antes gozavam de alguma autoridade e, para ilustrar esse revés, o conflito entre o imperador do sacro império romano-germânico Henrique IV e o papa Gregório VII acaba sendo emblemático.

Após o papa Gregório VII proferir palavras duras a Henrique IV, contra a questão das investiduras, o soberano convoca um sínodo em Worms, em 1076, para excomungar o papa; em contrapartida, no mesmo ano, o papa excomunga o rei, estando assim declarada a briga entre Estado e Igreja, naquele momento. Por falta de apoio, no ano seguinte, em Canossa, o rei foi ao encontro do papa, humilhando-se, para pedir perdão. O papa fez o imperador, que fora monarca do império romano-germânico, entre 1084-1105 ou 1106, ir à cidade fazer confissão pública, pedindo perdão ao papa por tê-lo destituído de sua função papal, mas antes, o fez esperar por três dias e três noites sob a neve nas portas do castelo, a fim de lhe conceder o seu pastoral perdão. Depois de exigir submissão ao penitente e fazê-lo passar por situações constrangedoras, foi-lhe retirada a excomunhão, o que, segundo Cardin (1997, p.90), “[...] revelou-se, pois, uma inteligente manobra por parte de Henrique IV. Gregório, com efeito, não pôde eximir-se de conceder o perdão a um penitente, e o imperador reconquistou, plenamente, sua posição”.

Esse mal-estar entre os dois poderes, o espiritual e o temporal, não ficou definitivamente resolvido após o episódio descrito acima, como comenta Del Roio (1997, p.50):

A paz durou pouco. Logo que reorganizou suas forças o imperador reabriu as hostilidades, designando um outro antipapa. Nova excomunhão e nomeação de um antiimperador foi a resposta de

Gregório. Finalmente, depois de anos de destruições e mortes, Henrique cercou e conquistou Roma (1084), destinando o papa ao cárcere do Castelo Sant'Angelo. Libertado pelos aliados normandos, Gregório foi levado para Salerno, sul da Itália, onde pouco depois morreria. Foi canonizado em 1606.

Anselmo viveu justamente nesse ambiente, marcado por grandes conflitos e diversas tensões, tanto internamente, no ambiente eclesiástico, quanto externamente, pelos conflitos fora dos muros da Santa Sé com os soberanos da época, alguns dos quais o próprio pré-escolástico também enfrentou, como aquele acontecido com Guilherme II e Henrique I da Inglaterra, devido à questão das investiduras.

Outro assunto relevante concerne à espiritualidade da época; a despeito de ser considerado um conceito moderno, André Vauchez (1995, p.11) parte do século VIII para estudar a espiritualidade medieval. Ao utilizar o termo *espiritualidade*, para evitar anacronismos e discussões sobre o tema, vale salientar que, quando se alude a espiritualidade medieval, quer se referir à vida ascética que conduz as relações das pessoas com Deus, através da mística, e, ao tratar desse assunto, é possível notar a importância de abordar algumas questões teológicas que faziam parte do imaginário da Igreja, nesse período específico.

Como já foi mencionado anteriormente, nessa época, a Igreja teve conflitos constantes com o poder temporal, numa tentativa de se sobrepor a reis, imperadores, príncipes e toda a nobreza do período, visando a fixar certo ideal teocrático, evidentemente sob o domínio eclesiástico e, especificamente, debaixo do comando papal.

Para fundamentar sua supremacia, a Igreja se valia de discursos legitimatórios como aquela única capaz de religar os homens a Deus, e isso se percebe a partir dos significados que se davam aos sacramentos ministrados pela Igreja, quando “[...] a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus, daí ainda no século XI camponeses enterrarem pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra” (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.152). Todavia, não só na interpretação dos símbolos religiosos, mas

também isso era visível no sentido dos acontecimentos, como das fomes, das pestes, das doenças e tudo mais, que tinha por motivo as forças malignas como causadoras diretas. Para evitar esses males, buscava-se cada vez mais o uso de amuletos, rituais e diversas outras formas místicas, para que o homem estivesse protegido pelos céus, por encontrar-se numa constante luta entre o bem o mal.

Essa, portanto é uma marca da espiritualidade medieval nesse período específico, quando a Igreja norteava seus discursos a partir da interpretação que se fazia da realidade da época, sob um senso místico na vida cotidiana do homem medieval. A Igreja, com isso, mantinha-se cada vez mais como a única capaz de fazer tal leitura e livrar os medievos das influências do mal.

Sobre o misticismo medieval, nota-se que os milagres eram uma busca constante da cristandade, como destaca Vauchez, (1995, p.161): “[...] os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário”. Devido a essa constante relação entre o mundo espiritual com o temporal, crescia a hagiografia, aumentando cada vez mais a busca por objetos de santos, as chamadas relíquias, como garantia de proteção das forças malignas.

A par da proteção contra as forças do mal, o homem medieval almejava a salvação eterna, através das formas como a Igreja a “disponibilizava”, já que ela era a única detentora desse direito. Assim, desde o século XII, nascem novas relações dos vivos com os mortos, através do dia de finados, culto alusivo aos mortos, além da doutrina do purgatório, de sorte que Le Goff (2008, p.146) assevera que, quando antes do fim do século XII, “[...] os vivos rezavam, faziam doações à Igreja ‘*pro anima*’, pela alma – pelas almas que lhes eram queridas, mas o mecanismo e a eficácia dessas devoções permaneciam vagos, misteriosos. O purgatório foi a explicação”. Para a doutrina do purgatório, local aonde iam determinadas almas que não obtinham a salvação diretamente, graças às rezas e valores dispensados à Igreja, pelos vivos, essas almas poderiam ser perdoadas e habitar o céu. Tudo isso revela o interesse do homem medieval em salvar-se da danação eterna.

Outro artifício desenvolvido pela Igreja para legitimar ainda mais seu monopólio eram os dízimos cobrados pela Santa Sé, que, na realidade, era uma entrega de bens não a Igreja, mas a Deus, como ela própria enfatizava, através dos seus discursos. O povo odiava essa obrigatoriedade, contudo, se sujeitava em função do *status* que a Igreja gozava de detentora do céu e, por conta disso, a esmola passou a ter uma consideração soteriológica na doutrina da Igreja medieval, como se vê abaixo, ratificando sua supremacia no medievo:

A esmola lava do pecado como a água apaga o fogo: a doação piedosa foi então o gesto de piedade fundamental duma cristandade que vivia esmagada pelo sentimento duma inevitável culpabilidade [...] Todavia, era no limiar da morte que a esmola ganhava todas as suas virtudes. (DUBY, 1993, p.58).

No intuito de enfatizar o interesse eminente no medievo pela salvação eterna e a compreensão que se tinha sobre a Igreja ser a única detentora de tal concessão, faz-se necessário lembrar que os leigos, com a proximidade da morte, faziam grandes doações à Igreja, numa última tentativa de obter o perdão dos pecados e o direito à salvação, visto que se tinham em grande consideração os dogmas religiosos e as exigências eclesiásticas para a salvação. Dessa forma, conclui-se que “[...] todas as experiências religiosas desse tempo [século XI] foram marcadas pela vontade de voltar à pureza original do cristianismo. O ideal da *Ecclesiae primitivae* se tornou a referência obrigatória da nova espiritualidade” (VAUCHEZ, 1995, p.71).

Nessa busca pela salvação eterna, a par das questões acima abordadas, somadas com a resposta à pregação do papa Urbano II, referente às Cruzadas, como igualmente comentado antes, a peregrinação aos locais santos, numa tentativa de entrar em contato direto com as relíquias, também se tornara comum nesse contexto, criando-se várias formas de obtenção da remissão dos pecados. Havia ainda a penitência, que se encontrava dentro dessa perspectiva da absolvição. Todas essas questões legitimavam ainda mais o poder da Igreja perante os seus fiéis, pela administração dos sacramentos, via de obtenção do favor divino, com o poder de absolver os fiéis dos seus pecados.

No contexto da transferência do pleno poder de perdão ao administrador do sacramento da confissão, surgiu no século XI a concepção de que os detentores do poder das chaves os bispos e o papa, não só podiam modificar e diminuir a satisfação pelos pecados, mas também eliminá-la de maneira plenária. (DREHER, 1994, p.45).

Assim, o sacerdote tanto dispensava a graça divina, através da ministração dos sacramentos, nas missas, quanto a ele mesmo, após a confissão dos pecados, quando o fiel o procurava no confessionário, cabia perdoar os pecados do povo.

Portanto, percebe-se que crescia cada vez mais o poder da Igreja diante de seus adeptos, embora continuassem a existir os conflitos com o poder temporal, de sorte que a cristandade se estabelecia fortemente sob o poder do papa; a partir da Reforma Gregoriana, observa-se que a Santa Sé começa a sua ascensão, até meados do século XIII, período em que atingiria seu melhor momento na história.

Na espiritualidade medieval, verifica-se uma forte marca de misticismos, numa procura incessante pelos favores divinos, onde a luta contra as forças malignas era a marca principal. O homem simples, principalmente nesse período do medievo, encontrava-se sob o discurso e submissão absoluta à Igreja romana.

Pelo fato de Anselmo de Cantuária ter sido um clérigo e ter vivido a maior parte de sua vida no ambiente eclesiástico, é imprescindível observar o contexto religioso com o qual ele se deparou. Como visto antes, percebe-se que era uma Igreja com conflitos internos e externos, numa busca incessante por supremacia.

Outro destaque pertinente a essa contextualização do ambiente de Anselmo, sobretudo no que diz respeito à vida eclesiástica, é o monasticismo, um movimento que, nesse período específico, vivia uma renovação, conforme ressalta Libera (1998, p.282): “no plano monástico, o século XI assiste a uma renovação dos beneditinos [...] o apogeu de Cluny e o renascimento de novas ordens que mostrarão sua força nos primeiros anos do século XII”.

Esse destaque se faz necessário, já que o movimento monástico fez parte da vida do pré-escolástico, pois Anselmo começou sua vida espiritual ao se inserir no mosteiro de Bec, onde iniciou sua carreira eclesiástica na ordem dos beneditinos,

principal da época, que chegou a ser, num determinado momento ,exclusiva no medievo, como destaca Vauchez (1995, p.35): “[...] nos séculos X e XI, todos os monges do Ocidente seguiam a regra de São Bento, de modo que era possível falar do monaquismo como de uma entidade”.

A Regra de São Bento nasceu através da iniciativa de São Bento de Núrsia quando jovem, ao abraçar o eremitismo e, posteriormente, juntamente com alguns discípulos, fundaria a ordem beneditina em meados do século VI. Essa ordem se tornou a principal ordem religiosa da Europa, na alta Idade Média, porque, desde o seu início, fora missionária, fundando diversos outros mosteiros, no decorrer dos anos. Contribuiu como uma grande ordem educadora da Europa, como se vê abaixo, no comentário de Nunes (1979, p.92-93):

[...] os monges difundiram, através da Europa medieval, as técnicas do arroteamento e cultivo do solo, de drenagem dos pântanos, da exploração agrícola e da criação de animais, a arte da construção, da medicina e da administração contábil, sobre terem promovido as belas artes, e máxime as atividades do ensino, área em que se agigantaram, ao tecerem uma rede notável de escolas através da Europa. Consagraram-se, outrossim, ao tratamento dos doentes e à assistência aos peregrinos e viajantes, tendo exercido o dever da hospitalidade, por recomendação da Regra. No entanto, apesar de todos esses benefícios de ordem cultural prestados à civilização europeia, o objetivo do monge sempre foi e continua a ser sobrenatural [...] a Ordem de São Bento foi a educadora da Europa.

Assim, nasceu a ordem religiosa onde Anselmo se iniciou na vida eclesiástica, pois, com a morte de sua mãe Ermenberga, o relacionamento de Anselmo com seu pai ficou ainda mais difícil; aproveitando o seu desejo, desde muito jovem, de tornar-se um religioso, partiu de casa com esse interesse e, após três anos, entre 1056 a 1059, viajando pela Borgonha e Normandia, foi atraído pela fama de Lanfranco e de sua escola, chegando em 1059 a Sainte-Marie du Bec-Hellouin, na Normandia, atual França, mais conhecido Bec, um mosteiro beneditino, fundado pouco antes de sua chegada.

Depois de sua breve vivência na escola, torna-se monge aos 27 anos, em Bec, e três anos depois, no ano de 1063, é eleito Prior no mesmo mosteiro onde estudara, em substituição ao seu mestre Lanfranco, permanecendo no cargo até o

ano de 1078, quando se torna abade na mesma instituição. A condução do mosteiro onde fora formado durou aproximadamente 15 anos, pois, em 1093, parte para a Inglaterra, para assumir o arcebispado de Cantuária.

Com tudo isso, Anselmo se insere na vida beneditina, que, além de ter sido a principal ordem na maior parte da Idade Média, a partir da qual surgiram novos mosteiros, no medievo, também proporcionou a criação de diversas outras novas ordens, como a dos Cartuxos, fundada pelo cônego Bruno de Colônia, em 1086, ao norte de Grenoble, na comuna francesa de Saint Pierre de Chartreuse; a ordem premonstratense, fundada por Norberto de Xanten em 1120, em Prémontré, também da França. A ordem beneditina foi responsável ainda pela fundação de diversos mosteiros, como o beneditino de Cluny, fundado em 910 pelo abade Bernon, que do fim do século X ao início do século XII era a congregação religiosa mais importante da cristandade. Houve também a presença de um outro considerável convento beneditino no período, o de Cister, fundado por Roberto Molesme, em 1098, que teve em Bernardo de Claraval seu principal representante, entre inúmeros outros.

Portanto, esse foi o quadro religioso que permeava a época correspondente à vivida por Anselmo. Assim, essa apresentação das ordens e diversos mosteiros que foram criados nesse período faz observar que o ideal monástico ainda se fazia bem presente na sociedade medieval, especificamente no que se refere à ordem beneditina, como destaca Gilson (2010, p. 27): “[...] o Cardeal Newman designou o período medieval anterior ao século XII como a Era Beneditina [...]. A Regra Beneditina, como ideal religioso, converteu-se num monopólio durante este período”.

A despeito de ser a principal ordem medieval, reinando quase que exclusivamente até meados do século XI, os beneditinos, mesmo possuindo vários mosteiros fundados, conforme já se indicou, e mesmo possuindo certa “carta régia” da ordem, contendo as diretrizes idealizadas por seu fundador, cada mosteiro tinha algumas particularidades, segundo o comentário de Duby (1993, p.76): “Cluny seguia a regra beneditina, mas interpretava-a à sua maneira”. Alguns mosteiros

chegavam a ser mais austeros do que outros, mas, em comum, a ordem era marcada por uma disciplina rígida, no que dizia respeito à conduta e responsabilidades diárias. Durante o dia, havia os vários períodos de leituras a que obrigatoriamente os religiosos se submetiam, além dos trabalhos comunitários que promoviam o bom andamento da ordem. Vale destacar que a vida ascética beneditina era bastante discreta, referente à renúncia aos prazeres do corpo e à luta contra as tentações, diferentemente de algumas outras ordens que surgiram com a perda da hegemonia beneditina, a partir do século XII, de onde cresceu a penitência mais punitiva para purgação dos pecados.

Nesse período específico da história, um crescente movimento eremítico, o qual ocorria paralelamente ao aumento pelo interesse à vida monástica, fruto da mística medieval descrita acima, levava o leigo, o homem comum, a procurar uma vida de abstinência, totalmente ascética:

Os eremitas são apenas homens de Deus. Em uma época em que os grupos familiares e as solidariedades privadas desempenham tão grande papel, abandonam eles suas aldeias; levam uma vida errante, solitária; exaltam a pobreza e o trabalho manual. [...] os eremitas podiam atingir as pessoas humildes, as populações errantes que viviam nas florestas, mal fixadas ao solo: pastores, carvoeiros, servos fugitivos principalmente. Introduziram assim nas massas populares o novo cristianismo e toda uma nova religião. (HEERS, 1977, p.105).

A busca por um ideal de vida cristã, materializado pela vida solitária e errante, de jejuns e diversas penitências, como uma alternativa à vida monástica à qual nem todos tinham acesso, foi uma opção nesse período, para o homem comum. Dessa forma, esse desejo por uma espiritualidade que tinha como objetivo maior alcançar a salvação, através do esforço humano caracterizado pelo sofrimento do corpo, isto é, pela mortificação dos desejos humanos, em detrimento de uma luta constante com as forças malignas que atuavam implacavelmente, tentando impedir as pessoas de obter essa vida santa, utilizando-se de tentações que buscavam desviar as pessoas de seus propósitos, levou muitos a procurar esse ideal, por meio de uma vida afastada de tudo e todos, nos locais mais inóspitos possíveis, para vencer suas próprias inclinações pecaminosas.

Esse impulso “[...] começou na Itália em torno do ano mil, com São Romualdo, fundador dos camáldulos” (VAUCHEZ, 1995, p.78) e teve um grande desenvolvimento no século XI, sob a influência de diversos personagens, como Pedro Damiano, entre outros, perpetuando-se ao longo da Idade Média.

Com isso, verifica-se que havia tanto os clérigos e monges que almejavam um ideal cristão, no medievo, quanto o povo, que, além de pautar suas vidas sob as pregações da Igreja, também buscava, sob iniciativa própria, um envolvimento maior na tentativa de obtenção da salvação de suas almas, através desses movimentos individuais e isolados.

Assim, nesse contexto específico, havia uma efervescência na cristandade, numa busca por um ideal da vida cristã e, para obterem esse ideal, os medievais enveredavam-se nos mosteiros, pelo menos aqueles que tinham condições, ao lado dos que aceitavam quem não tinha posses, enquanto os demais, geralmente, abraçavam a vida eremítica, numa tentativa de alcançar a salvação de suas almas e se dedicar ao serviço a Deus.

Anselmo viveu uma crise pessoal em decidir qual vida abraçaria, cogitando entre três possibilidades, como observa Eadmero, seu biógrafo (2008, p.8): “[...] fazer-se monge, ir para o deserto como ermitão ou bem dedicar-se a viver de seu patrimônio para poder ajudar aos pobres, pois, havendo falecido seu pai, contava com sua herança”. Para resolver essa crise pessoal, procurou aconselhar-se com Lanfranco, que, por sua vez, conduziu o jovem para conversar com o bispo Maurício, de Ruán; após ouvir seus conselheiros, decide-se tornar-se monge em Bec. Tal decisão foi fundamental para sua formação, fazendo dele um importante personagem da história medieval, ajudando na formação de um movimento que ficou conhecido como primeira escolástica.

1.4 – A educação e o movimento escolástico no medievo

Além de apresentar um pouco da realidade eclesiástica nos tempos de Anselmo, já que a Igreja foi o ambiente onde ele mais viveu, vale destacar

igualmente a escola e o ensino, no seu período contemporâneo, visto ser algo fundamental para se entender o seu pensamento. Nota-se que o arcebispo de Cantuária, juntamente com outros nomes, cooperou diretamente para o surgimento de um novo método de ensino-aprendizagem que se tornou característico da época, a saber, o método escolástico.

Sobre a questão escolar no medievo, um acontecimento que fora importante para a formação das escolas nesse ambiente e que se torna imprescindível mencionar, já de início, antes de tratar das escolas no período anselmiano, especificamente, é a reforma promovida por Carlos Magno, séculos anteriores, uma vez que o *curriculum* estabelecido no período carolíngio ecoou por séculos depois.

Carlos Magno foi responsável não apenas pela reconstituição do império, mas também por uma reforma nos estudos que repercutiu na Idade Média, promovendo uma certa renovação das letras:

[Carlos Magno] organizou escolas monacais e episcopais por todo o reino, as quais serão o modelo dos estabelecimentos secundários e universitários mais tarde [...] O ideal de Carlos Magno e de Alcuíno era transformar a França numa nova Atenas, a 'Atenas de Cristo'. Às sete artes liberais, que são as sete colunas da sabedoria humana, juntar-se-ão os sete dons do Espírito Santo, na nova Atenas [...] O próprio Carlos Magno se interessava pelas lições. Para isso criou a Escola Palatina, escola em seu próprio palácio, onde ele e toda sua corte assistiam às lições e debatiam problemas de ordem intelectual [...] Seu ideal foi o de colocar as artes liberais a serviço da ciência sagrada, como de resto será o de toda a Idade Média. Assim, Alcuíno não só criou as escolas e os programas, mas também os manuais que auxiliaram suas execuções [...] Não somente o século XI adota esses manuais; eles estarão em uso muito tempo depois. Três tratados de Alcuíno servem nas classes: Gramática, Retórica, Dialética. (FRANGIOTTI, 1992, p.8).

Tem-se, portanto, nessa iniciativa do imperador Carlos Magno, iniciada no final do século VIII, um personagem que foi responsável direto pela implantação educacional no Ocidente, o monge beneditino inglês Alcuíno de York. A seu lado, houve outros importantes, como Teodulfo, bispo de Orleans, e Eginardo, da Germânia, seu futuro biógrafo. Esses são os principais nomes que participaram daquilo que ficou conhecido como reforma carolíngia.

O início das escolas se deu sob a tutela da Igreja, surgindo inicialmente nos palácios, ficando conhecidas por escolas palacianas. Essa, portanto, foi a origem das escolas na Idade Média, que começou com a iniciativa carolíngia, cujos princípios perduraram até aproximadamente o século XII, quando começam a aparecer as Universidades, o que corresponde a um outro momento educacional na história.

A finalidade dessas escolas era formar, instruir nas letras, aqueles que trabalhavam na corte, como também, posteriormente, os clérigos, sob as orientações da fé cristã, que tinha como base autoritativa as Escrituras Sagradas e os Padres da Igreja, fundamentalmente. Com esse ideal escolar, desenvolveram-se as escolas monásticas, organizadas nos claustros, de tendência contemplativa, abertas às crianças que se preparavam para ingressar na vida monacal.

Essas escolas eram inicialmente vinculadas aos mosteiros beneditinos, havendo também as escolas catedrais ou episcopais, chamadas assim por se encontrarem nas cidades em torno das igrejas, ou melhor, nas catedrais, sob a supervisão dos bispos, sendo “[...] eram as únicas instituições com suficiente poder econômico e organizador para empreender esta tarefa” (FARRÉ, 1960, p.76). Assim, a Igreja assume a supremacia educacional do medievo e dela partem os modelos educativos e as práticas de formação que, por muitos séculos, asseguraram esse domínio.

Entre os séculos XI e XII, há a implantação da vida urbana medieval e, conseqüentemente, nesse período do medievo, ganham maior destaque as escolas urbanas, catedrais, devido ao crescimento das cidades, na opinião de Jeauneau (1963, p.22): “[...] o centro da gravitação da vida escolar desloca-se” para os centros urbanos. Estas escolas destinam-se para a preparação para a atividade pastoral, isto é, à vida ativa (LECLERCQ, 2012, p.11).

Os centros escolares passam a ser encontrados principalmente nos centros urbanos, já a partir dos séculos XI e XII, porém, isso não quer dizer que as escolas monásticas deixaram de existir, porque continuaram a formar os monges na Idade Média, mas é fato que o ensino não ficou restrito apenas àqueles que se decidiam

viver reclusos da sociedade. O ambiente anselmiano caracterizou-se por essa transição na educação medieval, onde, posteriormente, as escolas se tornaram as precursoras da grande “invenção” da Idade Média, a Universidade. Percebe-se que Anselmo vive esse tempo, especificamente, isto é, num momento de consideráveis mudanças no campo educacional.

Uma das características do ensino, no medievo, foi a participação direta da Igreja no processo educativo, tanto concedendo o espaço físico, de onde se originaram as escolas catedrais e monacais, quanto pela disponibilização daqueles que seriam os responsáveis diretos pela educação da juventude medieval, os professores. Por longa data, foram os clérigos que desempenharam a função educacional, no medievo. De acordo com Price (1996, p.140), “[...] antes do surgimento das universidades, todo o ensino tendia a ser ministrado pelo clero, sendo a sua função tradicional preparar os jovens nos rudimentos da compreensão das Escrituras, na leitura, escrita e cálculo básico”. Apesar de, nos primeiros anos do advento das Universidades, na Idade Média, a Igreja estar presente efetivamente, com o tempo, o ensino superior foi se tornando laico.

Anselmo viveu num período de transição, pois, a partir do final do século XI, começam a nascer instituições educativas independentes das escolas monásticas, mesmo que ainda dependentes da Igreja. Entretanto, com o aparecimento das Universidades, no contexto do arcebispo de Cantuária, as escolas nos mosteiros ainda eram fundamentais para a formação do homem medieval, tendo na regra beneditina sua principal mantenedora.

As escolas nos mosteiros, no medievo, buscavam conciliar os trabalhos manuais com os estudos propriamente ditos, como se nota no comentário de Monroe (1978, p.107):

São Bento estipulou sete horas de trabalho para cada religioso, trabalho principalmente manual, embora podendo ser literário; e duas a cinco horas de leitura por dia [...] Buscavam também o convento aqueles que, privados de família e de proteção, encontravam na cela monástica, um refúgio e no estudo, uma consolação. Além destes, todos aqueles que, fatigados por uma vida de trabalhos penosos, ou revoltados pela brutalidade e dura indiferença do mundo, encontravam no mosteiro um lugar natural de

repouso e nos prazeres da vida de reflexão e de estudo, uma recompensa legítima para as aflições que haviam suportado. Os mosteiros se transformaram, assim, nas únicas instituições de ensino da época. Só eles ministravam um treino profissional, eram os únicos centros de pesquisa, as únicas casas editoras para a multiplicação dos livros, as únicas bibliotecas para a conservação do saber e preparavam os únicos sábios e estudiosos da época.

Sobre a educação nas escolas beneditinas, ambiente onde Anselmo começa os seus estudos, Koyré, aludindo à instrução promovida por Lanfranco, em Bec, salienta que a educação infantil consistia em estudar a gramática, a lógica e a retórica, *curriculum* educacional que se dava na juventude; a teologia, por sua vez, era destinada aos sacerdotes e estudiosos (1984, p.103). Koyré (1984, p.106) acrescenta que o catálogo de Bec era muito rico em obras de literatura profana e de outras que já não há mais, como *Hortensius*, de Cícero. Aliás, Virgílio, Cícero, Boécio são nomes prováveis de autores que compunham o acervo bibliográfico de Bec. Assim, esses são os autores que provavelmente influenciaram o pensamento anselmiano, apontando apenas Agostinho como o que certamente serve de base para o pensamento do arcebispo de Cantuária.

Por conseguinte, as escolas se desenvolvem, no medievo, com importante participação eclesiástica, inicialmente por meio dos mosteiros. Isso foi considerado por muitos um fator limitador ao conhecimento, porque a Igreja supervisionava e direcionava a educação, nesse período, estabelecendo o *curriculum* a ser estudado, excluindo certos saberes e autores da matriz curricular da época, já que a base era a Bíblia e os Padres da Igreja, fundamentalmente. Logo, nesse período, existia uma educação que privilegiava a tradição, ao invés do progresso de novos conhecimentos.

Após tratar do surgimento das escolas no medievo, principais locais de formação do homem medieval, onde a Igreja foi a principal agente financiadora, cabe examinar como se dava, efetivamente, essa educação, ou seja, qual seria a base curricular educacional, nesse período específico.

As artes liberais formam a base do ensino escolástico, sendo assim conhecidas por se tratarem de disciplinas ensinadas a homens livres, ou seja,

aquelas disciplinas que não dispunham de trabalhos manuais. Em contrapartida, as disciplinas que correspondiam a esforços físicos, como a marcenaria, por exemplo, eram destinadas aos escravos, por isso, as disciplinas para homens livres receberam o nome de artes liberais. Foram as disciplinas que compunham as matérias que formavam os estudos básicos no medievo, antes de entrarem no estudo das Escrituras Sagradas propriamente dita, fazendo assim parte da base curricular do ensino na Idade Média. Por meio dessas disciplinas, almejava-se orientar a sabedoria “mundana”, a serviço da sabedoria divina, isto é, a teologia.

Tais disciplinas não são originárias da Idade Média, mas constituem “[...] uma herança greco-romana transmitida através de Marciano Capela, que agora adquire importância ainda maior do que na época romana” (MANACORDA, 1989, p.126), que passa por um longo processo de reformulações, até chegar a seu estágio final, o qual permeou todo período medieval:

As Sete Artes liberais da Idade Média, divididas em *trivium* (retórica, gramática e a dialética) e *quadrivium* (aritmética, música, geometria e astronomia), tomaram esta forma por volta do ano oitocentos, quando se inaugurou o império de Carlos Magno, primeira tentativa de reorganizar o Império Romano, e são o resultado de lenta maturação a partir de fontes pitagóricas e possivelmente anteriores, com decisivas influências platônicas, aristotélicas e agostinianas e complementações metodológicas de Marciano Capela (início do século V), Severino Boécio (480-524) e Flávio Cassiodoro (490-580), até chegar em Alcuíno (735-894), o organizador da escola carolíngia em Aix-en-Chapelle. (JOSEPH, 2008, p.12).

Apesar de essas disciplinas remontarem ao século V, tais divisões disciplinares receberam esses nomes e disposição a partir da Idade Média, significando o cruzamento de (*trivium* (três) ou *quadrivium* (quatro) caminhos voltados ao conhecimento. A primeira categoria de disciplinas, isto é, o *trivium*, corresponde ao conhecimento da escrita e leitura, como também da comunicação e argumentação, de onde posteriormente se desenvolveu a dialética, que, segundo Joseph (2008, p.27), visava a “[...] treinar a mente para o estudo da matéria e do espírito, que juntos constituem a substância da realidade”, e o conhecimento do *quadrivium*, voltado para os números.

Essas disciplinas ganham conotações e significados específicos, no decorrer da Idade Média, conforme anota Duby (1993, p.77-78):

Das três artes do trivium, não pareciam necessárias ao monge nem a retórica – de que serviria a eloquência a quem vive no silêncio e se exprime quase sempre por gestos? – nem a dialética, ciência do raciocínio, totalmente inútil no retiro claustral onde ninguém encontra com quem discutir nem a quem persuadir. Só a gramática convém à formação.

No que diz respeito ao *quadrivium*, a música ganha supremacia diante das demais disciplinas (aritmética, geometria e astronomia), provavelmente por haver relação direta com o culto litúrgico, algo que despertava maior interesse àqueles que se encontravam envolvidos diretamente com a fé cristã e compunham as escolas no medieval, em sua maioria, clérigos ou aspirantes à vida religiosa.

Assim, percebe-se que as artes liberais foram fundamentais à formação do homem medieval, especialmente dos religiosos, que antes de se dedicarem à educação das Sagradas Escrituras propriamente dita, eram educados nas disciplinas do *trivium* e *quadrivium*, observando as devidas considerações dadas a determinadas disciplinas, que, com o passar do tempo, tiveram novas ênfases, conforme frisa Frangiotti (1992, p.10): “[...] no período carolíngio, privilegia-se a *gramática* cujo domínio se estenderá até o século XI, quando ressurgirá novamente, com certo destaque, a *retórica*. Mas o que prevalecerá, a partir do século XII, é a *dialética*”. Isso será evidenciado quando forem observados os escritos anselmianos, nos quais a dialética se torna uma marca fundamental de suas obras, ao expressar seu pensamento.

Além disso, vê-se que, “[...] sob o impulso do interesse na dialética, várias escolas ligadas às catedrais e mosteiros conquistaram uma posição de destaque nos fins dos séculos XI e princípios do XII” (MONROE, 1978, p.127), o que marcou o surgimento das universidades sob os preceitos do método escolástico, que será comentado mais adiante.

Sob essa perspectiva educacional, de escolas desenvolvidas no ambiente eclesiástico, se formou o homem medieval, imprescindivelmente debaixo da tutela da Igreja, como observa Cambi (1999, p.150):

A pedagogia da Alta Idade Média caracteriza-se como estática e uniforme ao redor do princípio da fé cristã e da Igreja como depositárias do modelo de paidéia cristianizada e da função de magistério, que ela exerce por muitas vias numa sociedade de cultura predominantemente oral e visual.

Portanto, no medievo, a igreja cristã detém um certo monopólio da educação, permanecendo até mesmo após o aparecimento das universidades, que também foi fruto do interesse da Igreja. Esta se perpetua como principal agente educacional, pelo menos nos primeiros anos das universidades.

Embora houvesse a estrutura das catedrais e mosteiros, onde se acolhiam as escolas, havia uma leitura restrita em relação a textos reconhecidos com autoridade, pois, “[...] para a maioria dos cristãos medievais, a biblioteca dos textos essenciais consistia num simples dueto: a Bíblia e os Padres da Igreja, especialmente Santo Agostinho” (PRICE, 1996, p.59), devido a uma escassez de obras, além das poucas quantidades que existiam nas bibliotecas, conforme assinala Zumthor (1993, p.98):

As bibliotecas continuavam numa pobreza surpreendente. Por volta de 1080, a de Toul, renomada, contava com 270 volumes; a de Michelsberg, em 1120, possuía 242, com um livro árabe e dois livros gregos de matemática; a de Corbie, por volta de 1200, tinha 342; a de Durham, uma das maiores da Europa, à mesma época, 546; a da Sorbonne, por volta de 1250, mil.

Dessa maneira, além da restrição à educação que existia nesse período, o que favorecia a existência de um alto índice de analfabetismo, havia também uma restrição de acesso as obras, o que se percebe com os dados acima, quanto às poucas quantidades disponíveis nas bibliotecas da época, praticamente o único local onde era possível ter acesso às mesmas. Possuir um livro naquele período era para poucos, em função do seu alto custo, já que ainda não existia a imprensa. Os livros eram copiados à mão, o que os tornava bastante caros. Isso favorecia ainda

mais o domínio da Igreja como a detentora da fé cristã e a promotora da educação, no medievo.

Esse, por conseguinte, foi o ambiente educacional vivido pelo arcebispo de Cantuária, sendo essas as disciplinas que formaram esse pensador medieval, de acordo com todas as características peculiares da época. Ademais, verifica-se que o período específico correspondente ao vivido por Anselmo fora um período de mudanças e transformações nas diversas áreas, como se tem visto ao longo do trabalho, destacando-se a economia, a vida urbana, assim como o contexto de ensino, com o surgimento de um método que ficou conhecido por escolástico.

O método escolástico, segundo Libera (1998, p.26), consistiu num método original, que buscava valorizar a leitura, a interpretação de textos e a linguagem. As Escrituras Sagradas tinham suma importância no escolasticismo, pois se visava a compreender a fé valendo-se da razão; sobre essa questão, comenta Vilanova (1987, p.473):

A revelação é a substância de que se alimenta [a fé], mas o meio que utiliza para compreender é a razão, criadora de conceitos, juízos e silogismos. Daí a necessidade de uma técnica para assegurar o perfeito uso do instrumento racional: esta técnica se chama “método escolástico”.

Esse método se constituiu a partir das artes liberais, do *trivium*, devido à importância da gramática, porque ela “[...] zela para que todos falem da mesma coisa, a dialética problematiza o objeto de discussão (*disputatio*) e a lógica é antídoto certo contra a verborragia vazia, o conhecido *fumus sine flamma*” (JOSEPH, 2008, p.13). Após a instrução no *trivium*, o aluno estava apto para continuar seus estudos, através do *quadrivium*. Por isso, a importância em se entender as artes liberais para se compreender a formação do homem medieval.

Anselmo foi um dos nomes importantes responsáveis pelo advento do método que tentava explicar a doutrina cristã através de argumentações filosóficas, valendo-se primordialmente da dialética, pois, assim, procurava-se, através da razão, entender aquilo que se cria previamente, pois, nesse momento, a verdade revelada pelas Escrituras era tida como superior à verdade natural. Nessa

perspectiva, Anselmo valeu-se da dialética e da vida contemplativa, herança de sua educação monacal, como base para sua investida em compreender a fé, como comenta Chenu (1957, p.336): “Anselmo, com uma virtuosidade dialética e a vez de um perfeito magistério contemplativo, havia intentado descobrir a *profunda fidei*, ou seja, suas *rationes necessariae*”.

O termo *escolástico* vem de *escola* que, no latim, é *schola*, significando um saber que se ensina (LE GOFF, 2008, p.110), referindo-se àquele saber que é ensinado na escola. É uma nomenclatura que começa a ganhar novos significados mais propositivos nos dias de Carlos Magno, remetendo a alguns sentidos, como se observa no comentário de Vilanova (1987, p.524):

A palavra *scholasticus* sai com frequência e adquire três sentidos principais. Primeiro, um sentido afim à significação primeira: poderíamos traduzi-la por “letrado”, ou algo aproximado: *optamus vos scholasticos bene loquendo*, escreve Carlos Magno ao abade de Fulda. Depois, um sentido que evoca a lógica, a boa organização dos pensamentos: *scholastica et acutissima argumentatio* (Alcuíno). Finalmente, como prolongação do anterior, um sentido tanto científico e polêmico: *contentiosas scholasticorum quaestiones* (Alcuíno) [...] onde unia-se os textos de meditações com construções propriamente filosóficas.

Isso acontece quando da investida de Carlos Magno de estabelecer seu império com base em uma reformulação educacional, através da implantação de escolas sob as diretrizes fixadas pelo soberano e por Alcuíno, o responsável direto pela execução daquilo que ficou conhecido por reforma carolíngia, conforme destacado anteriormente.

Embora se apresente acima uma definição de escolástica, segundo Leclercq (2012, p.10), “[...] foram emitidas várias opiniões diferentes, cujo consenso não pode ser estabelecido de modo definitivo”. Diante disso, Leclercq explicita várias definições sobre o tema, contudo, o monge beneditino francês fica com a perspectiva de escolástica se tratar de um método concernente a procedimentos escolares.

Assim, entende-se por escolástica um período específico onde o saber é adquirido nas escolas, sob orientação de um mestre, e “[...] somente quem estava livre de preocupações materiais, numa atitude de ócio, daí o termo scholé (que significa “ócio”), podia dedicar-se a este método” (STREFLING, 1997, p.85).

No período anselmiano, que corresponde a aproximadamente dois séculos depois da reforma carolíngia, encontra-se um método a partir desse nome, tendo como base a dialética, onde “[...] a principal função dos teólogos consistia em dissecar as doutrinas e os conceitos, descobrir diferenças e contradições entre as autoridades e resolvê-las” (DREHER, 1994, p.65). Buscou-se usar a razão para interpretar a autoridade, investigar aquilo que se cria, não partindo de dúvidas, pois se cria fielmente; antes, tentou-se entender o porquê da crença, fundamentar as bases racionais da fé cristã. Desse modo, os dialéticos foram aqueles que só aceitavam da Revelação aquilo que não contrariasse os princípios da razão, nesse caso, da lógica.

Tal forma de pensar ganhou novas abordagens com o passar do tempo, verificando-se que, desde o final da Idade Média, foi feita a separação definitivamente entre a razão e a autoridade dogmática da fé. Esse método, portanto, durou do século IX ao início do Renascimento, no século XV, tendo, entre os séculos XII e XIII, seu período áureo. Entre os séculos IX ao XII, ficou conhecida como primeira escolástica, “[...] o período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e São Vítor a Abelardo” (REALE; ANTISERI, 1990, p.479).

Na implantação do método escolástico, Agostinho aparece como um personagem fundamental, conforme enfatiza Cambi (1999, p.186), para quem ele é o “[...] verdadeiro patriarca da pedagogia medieval, com retomadas e interpretação de Escoto Erígena e Santo Anselmo”.

O arcebispo de Cantuária é tido como um grande expoente no medievo, por seus pensamentos, nos quais se percebe consideravelmente a influência sofrida do bispo hiponense. Devido à importância dos escritos e métodos adotados por Anselmo para o seu tempo, ele é classificado por Grabmann (1928, p.73-74), como

[o] pai da escolástica [...] um gênio especulativo que se destaca sobre seus contemporâneos, uma figura de pensador fortemente caracterizada, inflamada no espírito de Santo Agostinho, na qual se juntaram e interpretaram a fé e a ciência, a teologia e a piedade, a especulação e a contemplação, o estudo dos santos padres e a dialética.

É fato que o método escolástico medieval se constitui sob a grande influência da dialética, a qual tinha por objetivo, segundo Paul Gilbert (1999, p.68), “[...] pôr ordem e clareza as palavras, proposições e argumentos. Daí sua insistência nas *Categorias* (palavras e gramáticas), nos *Tópicos* (proposição e retórica) e nos silogismos (argumentos e dialética propriamente dita)”. Seu uso, porém, como uma ferramenta de interpretação da fé não foi algo unânime entre os clérigos, pois, de um lado, ficaram aqueles que eram a favor e se valeram de tal artifício para interpretar a fé, dos quais se destacava Anselmo, e, do outro, os opositores de tal envolvimento, os antidialéticos, movimento que teve em Pedro Damiano, além de outros, um dos principais opositores.

Pedro Damiano foi arcebispo em Ravena, local onde nascera, no século XI; um grande expoente, rejeitava completamente toda espécie de filosofia pura, porque, “[...] a seu ver, só a vida monacal merece ser recomendada [...] os deveres cristãos se resumem na obrigação de salva sua alma; fora disso, nada realmente importa” (BOEHNER; GILSON, 1995, p.251).

Pedro Damiano, portanto, foi um clérigo com convicções eremitas que teve reservas ao uso da filosofia, pois, segundo ele, em nada servia para um monge, cujas funções primordiais consistiam em buscar a Deus através da reclusão e da leitura das Escrituras Sagradas e, por ser contra o uso da gramática, comentou, afinal: “Deus não precisa de nossa gramática para converter os homens, pois, no começo de nossa redenção, não enviou filósofos e oradores para difundir as sementes da nova fé, mas pescadores simples e rudes” (ZILLES, 2013, p.115-116), chegando a afirmar ainda ter sido o diabo o primeiro professor de gramática.

Pelo menos até o início do Renascimento, quando houve uma ruptura entre a filosofia e a teologia, completamente, se tornando disciplinas autônomas, a

filosofia foi adotada no medievo como uma serva da teologia, sem jamais contradizer aquilo que o dogma cristão afirmava.

Essa, por conseguinte, foi uma das marcas características que constituiu o surgimento do método escolástico, ao buscar entender a fé através da especulação filósofo-teológica, sem, contudo, perder o caráter místico do contato com o divino, a partir da reclusão a uma vida ascética, baseada em oração.

Embora haja esse envolvimento entre filosofia e teologia, numa busca por compreender a fé, não se pode correr o risco de pensar que tão somente foi um método voltado para o estudo teológico; antes, deve-se olhá-lo como um método que conduz à reflexão e ao aprendizado, através de um ensino que nasceu e se constituiu nas escolas no medievo, tendo o seu período áureo com o advento das universidades, entre os séculos XII e XIII.

De uma forma prática, percebe-se que o método escolástico consistia inicialmente da leitura do texto (*lectio*) a ser analisado, quando o mestre ensinava seu conteúdo e cabia ao aluno reter o que havia sido passado pelo professor, valendo-se da gramática. Num outro momento, buscava-se fazer uma análise profunda da obra estudada, para se compreender o sentido literal do texto. Realizada essa etapa, passava-se para as questões (*quaestio*) a serem discutidas, sendo que, desde esse momento, a dialética despontava como uma importante ferramenta nesse processo de compreensão do texto analisado. Assim, “[...] a questão tornou-se, enquanto o problema dialético da lógica aristotélica, o eixo do método escolástico em que um tema é examinado de modo exaustivo” (NUNES, 1979, p.249).

Ainda sobre o método escolástico, numa outra etapa do processo, o mestre, o que conduzia o processo de ensino-aprendizagem dos alunos, promovia uma discussão (*disputatio*) entre os alunos daquilo que havia sido lido e compreendido em relação ao texto proposto e, com isso, tiravam-se as conclusões daquilo que a obra propunha ensinar. Esse meio se tornou o método avaliativo para a obtenção dos títulos no medievo, desde a criação das Universidades, pelos debates públicos promovidos no ambiente acadêmico, onde os candidatos eram desafiados a

discorrer sobre temas diversos, escolhidos na hora, sendo avaliada a habilidade analítica, lógica e argumentativa da pessoa. E, por fim, surgiu posteriormente a *sententiae*, correspondendo ao processo de sistematização dos pensamentos, através das Sumas Teológicas, que teve em Tomás de Aquino, no século XIII, um dos principais representantes.

Por escolástica se concebe, pois, não apenas um método de ensino, algo relacionado exclusivamente com o conhecimento numa época específica, mas também como uma resposta cultural às mudanças sociais que o período medieval enfrentava. Foi resultado de um momento historiográfico de transformações sociais, através da migração do ambiente rural - pois lá se encontrava a grande maioria da população, local onde havia a concentração educacional da época, a partir das escolas nos mosteiros - para as cidades, ambiente onde começam a ganhar vida novos agentes, por meio da migração para os centros urbanos, com a constituição das *urbes*, como, por exemplo, com o estabelecimento de escolas urbanas, de onde se originaram posteriormente as universidades.

Assim se constituiu a escolástica, mais especificamente a dita primeira escolástica, a qual corresponde ao período anselmiano, perpetuando-se até o início do período conhecido por modernidade, quando aparecem novos agentes e contribuições, como acontece em todos os períodos da história, com as mudanças que caracterizam cada época específica.

Por conseguinte, esse foi o ambiente anselmiano, marcado por significativas mudanças sociais, desde o surgimento das cidades, que leva o centro da vida no medievo da realidade rural para a vida urbana, das escolas nos mosteiros para as escolas urbanas. Além de ter sido um ambiente repleto de crises, entre Igreja e Estado, entre a cristandade e o mundo “pagão”, através das Cruzadas, houve igualmente muitos conflitos internamente, na Santa Sé, o que ocasionou a separação das igrejas ocidentais e orientais, no ano 1054, conduzindo ao movimento de reforma de Gregório VII, paralelamente a inúmeras outras discussões em função do envolvimento das doutrinas cristãs com o pensamento filosófico antigo.

Assim, antes de se aprofundar no pensamento do arcebispo de Cantuária, faz-se necessário considerar as tensões de sua época, para conhecer os agentes que contribuíram para a formação do pensamento anselmiano, em todas as suas esferas.

No próximo capítulo, serão focalizadas algumas prováveis influências sofridas por Anselmo, desde a mais inquestionável, como a de Agostinho de Hipona por exemplo, como a de outros que geram bastante divergência, as quais serviram de matrizes para a formação do pensamento do arcebispo de Cantuária.

CAPÍTULO II

MATRIZES DO PENSAMENTO ANSELMIANO

É fato que o pensamento teológico-filosófico de qualquer que seja o autor, no período medieval, como acontece em qualquer outra época, não surge do nada, isto é, sem reflexo algum do pensamento antigo, pois, quando se lê alguma obra medieval, percebem-se inúmeras ingerências de diversos autores antepassados. Contudo, é “[...] muito difícil avaliar em que medida o apetrechamento mental – o vocabulário, as noções, os métodos - da Antiguidade passou à Idade Média”, como bem observou Le Goff (1995, p.150). Nota-se que alguns se utilizaram das filosofias e conceitos pagãos sob aplicações cristãs, como aconteceu com Agostinho, por exemplo, enquanto outros abominaram tal proposta, como se posicionou S. Jerônimo, entre outros.

Jean Leclercq chega a afirmar (2012, p.156) que as reminiscências clássicas são

mais ou menos abundantes conforme os autores, mas as encontramos em todos [...] Tais empréstimos implícitos, e, sem dúvida, muitas vezes inconscientes, são de duas espécies. São alusões, alianças de palavras, cláusulas rítmicas, tão naturalmente inseridas no estilo próprio do autor que não são fáceis de serem discernidas.

Quanto aos autores medievais diretamente influenciados pelos escritos antigos, constata-se ainda que ora há continuação dos pensamentos dos autores antigos, tendo-os como base fundamental para as principais teses levantadas na

Idade Média, mesmo que a abordagem seja diferente e até haja avanços nos temas por estes levantados, ora se percebe que os antigos são abandonados em suas teses, pelas propostas de novas perspectivas sobre determinados assuntos, as quais podem ser bem distintas daquelas tratadas pelos autores anteriores. Esse abandono dos Padres da Igreja tem como objetivo melhor continuá-los em suas teses, jamais desautorizá-los, pelo menos se vê tal abordagem no período anselmiano, conforme enfatiza Gilson (2006, p.200-201):

Mas também podemos compreender com isso os esforços incessantemente reiterados dos pensadores da Idade Média para proclamar sua filiação a Santo Agostinho e aos outros Padres da Igreja, não apenas quando os seguem, mas inclusive quando os abandonam. É que só os abandonam a fim de melhor continuá-los.

Vale salientar que a autoridade dos Padres da Igreja era absolutamente considerada, basta ver o Prólogo do *Monologion*, quando Anselmo busca justificar seu texto, declarando que em nada contradiz os Padres, principalmente Agostinho³. Pode-se sustentar que esse posicionamento anselmiano não passa de um reflexo do comportamento de diversos autores, no medievo.

Ao se debruçar nas leituras das obras anselmianas, surpreendem-se ecos do pensamento antigo, pois, afinal, os Padres da Igreja tinham um grande peso em sua época, como visto acima. Sob as duas perspectivas aqui mencionadas, no que diz respeito ao pensamento antigo no medievo, isto é, cumplicidade e distanciamento das teses dos autores antigos, é que se desenvolveu o período escolástico.

Por conseguinte, num primeiro momento, neste capítulo, procurar-se-á abordar a transição do pensamento, oriundo do labor dos eruditos nos monastérios, quando estes eram cristãos, local ao qual Anselmo deve a sua formação, para aquele que ficou conhecido como escolástica, movimento que teve seu apogeu com o surgimento das universidades. Anselmo vive justamente nesse período, contemporâneo às primeiras universidades que nasciam no ocidente. Anselmo é considerado o pai da escolástica, um dos grandes nomes que inaugurou esse movimento marcante da Idade Média, que tinha uma forma distinta, em relação à

³ *Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati AUGUSTINI scriptis cohaereat.* (Mon I, I, Prologus, 8, 8-9).

perspectiva monacal, de lidar com as questões teológicas-filosóficas discutidas nesse período da história,

Num segundo momento, serão estudados nomes que influenciaram direta ou indiretamente o pensamento anselmiano, contudo, como essa questão é bastante ampla, afinal, há diversos temas tratados pelo arcebispo de Cantuária, seria impossível discorrer sobre todos os autores e temas abordados, numa só tese, além do que fugiria da proposta desta pesquisa. Sendo assim, ter-se-á como objetivo único destacar a questão de Deus e a beleza no pensamento antigo, fazendo menção a alguns nomes julgados importantes, refletidos nos escritos anselmianos.

1. Do pensamento monacal para o escolástico

Anselmo vivia num contexto de transição, vindo de uma época na qual o pensamento monacal era dominante, já que foi o ambiente onde viveu maior parte de sua vida. Desde o fim do século XI e início do XII, fase do amadurecimento intelectual anselmiano, começam a surgir novas abordagens teológico-filosóficas, através do movimento conhecido como escolástico, como destacado no primeiro capítulo.

Durante a Idade Média, percebe-se que se mantém a abordagem monástica ao se ler as Escrituras, sob a mística da oração e da busca do homem pela contemplação do ser divino, pelo menos na medida do que era revelado pelo ser divino. Portanto, para Leclercq (2012, p.15), há duas características marcantes na cultura monástica, a saber: um caráter literário, nos escritos monásticos, em considerar os escritos sagrados e autoritativos, e uma orientação mística, que conduz à contemplação, pois o fim da vida monástica é a busca a Deus. Toda essa perspectiva vem da tradição beneditina, a ordem formadora do medievo, por longos anos.

Todavia, com o tempo, surgem novos agentes, como a lógica e a dialética, numa tentativa de organizar a linguagem teológica da fé, porém, sem buscar inventar, contrariar os escritos antigos, como assevera Lafont (2000, p.82), já que os Padres da Igreja, especificamente no período anselmiano, continuam sendo a

base vigente autoritativa formadora do pensamento, pelo menos até um certo período no medievo.

Anselmo de Cantuária teve toda a sua formação no ambiente monástico, ao entrar para a ordem de São Bento, na Abadia de Bec, aos vinte e sete anos, tornando-se abade em 1079. A perspectiva descrita acima, sobre abordagem monástica, que tem nas Escrituras Sagradas e os Padres da Igreja essencialmente a base do pensamento anselmiano, tinha como desejo primordial encontrar a felicidade ao conhecer o ser supremo⁴.

Toda a formação teológico-filosófica anselmiana, além do desejo por uma experiência espiritual, se dá também numa estreita relação entre filosofia e teologia, não havendo um diferenciamento claro entre ambas, pois, conforme assinala Gilbert (1999, p.22-23), “[...] a filosofia da Idade Média é muito rica, mas frequentemente não pode ser distinguida da teologia de maneira nítida; pois o filósofo medieval, amando a sabedoria, ama a Deus”.

Antes de tratar da perspectiva escolástica em relação ao que se acreditava no ambiente cristão anselmiano, vale destacar a teologia que fora responsável pela formação intelectual do arcebispo de Cantuária. Sobre a teologia monástica, expressão que aparece pela primeira vez em um livro de Jean Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, publicado em 1946 (cf. VILANOVA, 1987, p.363), percebe-se que esta foi predominantemente praticada pelos monges em boa parte da Idade Média, ou seja, por aqueles que eram os detentores do conhecimento sagrado, constando de um certo prolongamento da teologia patrística.

A Bíblia era absolutamente inquestionável, na teologia monástica, os artigos de fé eram cridos normativamente, de sorte que não se investigava sobre a fé, como acontece no escolasticismo, já que o simples ato de crer já satisfazia o pensamento da época. Por isso, diz-se que a teologia monacal não tinha um caráter científico, pelo menos até a constituição do escolasticismo. Além disso, tinha-se nos escritos dos Padres da Igreja, especialmente santo Agostinho, as vozes articuladoras do

⁴ *Oro, deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum.* (Pros. I, 26, 121, 14-16).

pensamento teológico, as quais serviram como elementos fundamentais para a formação dos teólogos, no medievo, tidos como textos autoritativos.

A base da teologia monástica consistia na *lectio* da Sagrada Escritura inicialmente, para depois ir aos Padres, na *meditatio*, onde se procurava “ruminar” aquilo que era lido, considerando as palavras sagradas, e na *oratio*, que permitia ser possível todo esse processo, concebendo os monges serem conduzidos à contemplação do ser divino, pelo menos naquilo que é possível a um ser criado. Assim, o objetivo essencial da teologia monástica não consistia em especular os mistérios divinos, mas em admirá-los.

Embora os Padres da Igreja tenham desempenhado um papel fundamental, não significa que a teologia monástica estivesse isenta de pressupostos filosóficos. Contudo, observa-se que foi uma teologia essencialmente espiritual, movida por espíritos devotos, cuja oração era imprescindível na busca pela experiência com o transcendente, pois o objetivo essencial era levar o monge à contemplação. Essa busca pela experiência com Deus, como princípio e fim, se torna a grande diferença entre a teologia das escolas e a dos mosteiros, segundo Leclercq (2012, p.259).

A partir dessa perspectiva, Vilanova (1987, p.365) classifica a teologia monástica – cuja realidade é bastante complexa em se definir, porém, tem algumas marcas evidentes que a caracterizam – como composta de uma teologia bíblica, patrística, tradicional, com pressupostos filosóficos mais ou menos explícitos, a qual durou até o século XII, quando é adotada a teologia escolástica. Seu método consiste na elevação do conhecimento da fé à contemplação do ser supremo (LECLERCQ, 2012, p.265).

Observa-se que, ao ler os autores monásticos e os escolásticos, embora se tenham algumas características específicas nesses métodos, as quais lhes eram comuns, não significa afirmar que não haja diferenças entre as abordagens feitas entre os diversos teólogos que adotaram esses métodos, em suas respectivas épocas.

Quando se alude aos métodos monacal e escolástico, no medievo, é oportuno ressaltar que estes coexistiram por longo tempo. Embora Anselmo viva numa época de transição, quando o método escolástico passava a ganhar vozes,

suscitando diversos interlocutores, isso não significa que a perspectiva monástica tenha deixado de existir de uma hora para outra. Por mais que a reflexão religiosa tenha sido influenciada pelos métodos escolares, a oração, a crença nos valores cristãos oriundos das Escrituras e o legado dos Padres continuou a compor o pensamento escolástico por muito tempo.

O caráter “científico” da teologia, ou seja, quando os assuntos relacionados com a fé começaram a ser discutidos como ciência, no final do século XIII e início do XIV, começa a ganhar contornos próprios, distanciando-se da perspectiva monástica cada vez mais. Isso não quer dizer que a teologia monástica tenha sido extinta, afinal, ainda há suas marcas hoje, na Igreja, através da busca pela contemplação, fruto de um labor teológico regado de piedade e vida de oração, praticadas não só por monges, mas por diversos pensadores cristãos, nas inúmeras pluralidades cristãs existentes na atualidade. Nessa perspectiva, tais métodos se beneficiaram mutuamente por muito tempo, principalmente no período anselmiano.

A teologia escolástica é fruto de um método conhecido como escolástico, como visto no primeiro capítulo, quando se tratou de sua definição e das características educacionais próprias desse método desenvolvido nas escolas urbanas. Segundo Vilanova (1987, p.524), a palavra *scholasticus* remete ao letrado, aos bons organizadores dos pensamentos, como também traz um sentido científico e polêmico, remetendo a pensadores que “[...] uniram textos de meditações com construções propriamente filosóficas”.

Como o cerne do pensamento escolástico consistia numa relação entre fé e razão, percebe-se que “[...] o pensamento medieval era uma mistura curiosa da fé cristã e da filosofia pagã” (BROWN, 1983, p.17). Ademais, assevera Leclercq (2012, p.272), a propósito da escolástica:

É deliberadamente situada no nível da metafísica: é impessoal, universal. É propriamente nisso que reside sua dificuldade e sua grandeza. Busca na ciência profana e na filosofia analogias capazes de exprimir as realidades religiosas. Seu fim é organizar o saber cristão, subtraindo-lhe toda referência subjetiva, a fim de torná-lo puramente científico.

Essa foi a marca característica do pensamento teológico escolástico, contudo, a base permaneceu sendo a crença cristã, fundamentalmente tendo nas Escrituras a autoridade máxima da fé.

Anselmo foi um autor que retratou bem essa estreita relação entre teologia e filosofia, marcas do que veio a ser o método escolástico. A observação de Xavier (1999, p.401) é bastante pertinente, ao classificar os pensamentos anselmianos como uma teologia filosófica, algo que ainda era estreitamente relacionado ao contexto anselmiano:

A conjugação da necessidade da fé e da autonomia da razão, na *ratio fidei*, não é senão expressão da união da teologia e da filosofia na razão anselmiana. Esta união é de tal modo estreita que a teologia de Santo Anselmo pode bem ser considerada um caso paradigmático de teologia filosófica. A *ratio fidei*, que se realiza através de uma teologia filosófica, não é expressão imediata da fé, mas expressão racional da fé, no sentido em que é medida por uma filosofia.

Essa perspectiva anselmiana se deu imbuída de uma concepção monacal, cuja vida de oração lhe servia de base para a formação do seu pensamento, ao buscar compreender aquilo que cria, algo que se pode classificar como de vanguarda diante de uma teologia monástica não tão reflexiva, mas mais contemplativa. Apesar de ganhar contornos investigativos, em seus escritos, sem jamais colocar em dúvida as Escrituras Sagradas, o arcebispo de Cantuária, em muitos aspectos de suas obras, “[...] pertence à escolástica; mas nele há também uma autêntica doutrina monástica” (LECLERCQ, 2012, p.262), pois se vale das experiências do claustro, porém, adotando o método escolástico, apesar de ainda embrionário, buscando clarear os termos de sua crença.

É possível enfatizar algumas contribuições trazidas das discussões que permearam o período escolástico, como a preservação de diversos textos antigos, o que proporcionou o surgimento de inúmeros comentários produzidos nesse período, paralelamente às obras de autores que são estudadas até hoje, como Boécio, Boaventura, Tomás de Aquino e diversos outros, além do próprio Anselmo.

Contudo, como comenta Monroe (1978, p.126), há algumas críticas ao período escolástico:

A primeira grande limitação dos escolásticos, suficiente para merecer a condenação do pensamento moderno, é que eles nunca se detiveram para inquirir a respeito da validade do material com o qual manejavam ou certificar-se se dispunham de todos os dados antes de tentar a conclusão. Uma segunda limitação, a que já fizemos referência, é que o material com que eles lidavam era abstrato e metafísico e não tomava conhecimento do concreto e do físico. As verdades que alcançavam possuíam apenas valor formal. Tais verdades afetavam, principalmente, a vida de pensamento e só, indireta e remotamente, a conduta do povo. Uma outra marca da limitação dos escolásticos residia no fato de muitas das suas discussões serem desprovidas de qualquer base real sem conexão com o mundo concreto e a vida de cada dia, nem validade para o mundo do pensamento. A maior parte delas consistia em discussões intermináveis e inúteis a respeito de palavras e termos.

Desse modo, como qualquer outro período da história, há características específicas, cujos pensamentos são oriundos das influências de acordo com as abordagens vigentes. É possível detectar contribuições desses métodos, porém, sem deixar de ser passíveis de críticas. Assim, para tentar entender um pouco do pensamento anselmiano, deve-se levar em consideração as discussões de seu tempo e o universo onde o arcebispo de Cantuária estava inserido, quando a transição do pensamento monástico para o escolástico é uma marca peculiar de seu tempo.

Uma dificuldade inicial que facilmente se destaca, ao se ler um autor medieval, procurando identificar as vozes do pensamento antigo com precisão, consiste no fato de estes não terem o rigor metodológico que há, por exemplo, nos dias atuais. Quando se trata de um determinado tema desenvolvido por algum autor antigo, como os autores medievais, na grande maioria dos casos, verifica-se que não citavam a fonte a que eles haviam recorrido para desenvolver seus pensamentos.

A partir dessa observação, buscar-se-á respeitar esse silêncio, quando for o caso, evitando ter a pretensão de forçar diálogos e influências inexistentes entre os escritos de Anselmo e alguns autores antigos, comumente listados entre

importantes pesquisadores do medievo, como possíveis fontes do pensamento do anselmiano. Entretanto, naquilo que sugerir uma semelhança com os antigos, por inferência, será proposta uma aproximação entre Anselmo e alguns importantes predecessores, os quais aparecem nas discussões de temas presentes na Idade Média, referente ao período correspondente ao do arcebispo de Cantuária.

Essa busca por encontrar relação do pensamento anselmiano com autores antigos terá como base de interesse tentar entender a concepção de alguns autores antigos em relação a Deus, à divindade e à beleza, e uma provável relação entre esses conceitos.

2 - Anselmo e a influência agostiniana

O pensamento medieval teve em Agostinho de Hipona o principal nome, como apontam diversos autores⁵, especificamente no período que corresponde ao vivido por Anselmo de Cantuária, até antes do aparecimento de Tomás de Aquino, quando as obras agostinianas reinavam soberanamente como uma autoridade absolutamente inquestionável. O bispo hiponense por longos séculos influenciou inúmeros autores medievais, através de uma certa cristianização do pensamento antigo, representado por nomes como o de Platão, a escola neoplatônica, principalmente Plotino, Cícero, entre outros.

Sobre a influência agostiniana em Anselmo de Cantuária, destaca Hogg (2004, p.66): “Anselmo escreve sobre muitos dos mesmos tópicos como Agostinho (por exemplo, livre-arbítrio, a existência de Deus, a definição de mal, e muito mais)”. Essa similaridade não é fruto de simples coincidência, mas consiste na grande influência sofrida pelo arcebispo de Cantuária, do pensamento do bispo hiponense.

⁵ Podemos destacar alguns autores, como: BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. Um esboço histórico desde a Idade Média até o presente. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 15; FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia II: Período Medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 12; INÁCIO, Inês; DE LUCA, Tânia Regina. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1994. p. 33-34; JEAUNEAU, Édouard. *A Filosofia medieval*. Tradução de J. A. Santos. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1980. p.12. Além desses autores, há diversos outros que reconhecem em Agostinho o principal nome que influenciou o pensamento medieval; para isso, basta ler os autores medievais com as lentes do bispo de Hipona, a fim de perceber a grande influência exercida em seus escritos.

De fato, Agostinho é um importante nome da história da igreja cristã, um bispo católico do norte da África, mais precisamente da cidade de Hipona, que viveu entre os séculos IV e V, nascido em Cartago e tendo morrido na época do declínio do Império romano, quando a cidade que habitava era sitiada pelos Vândalos e que, após a sua morte, foi despovoada e queimada pelos inimigos⁶. O bispo de Hipona tem em seu pensamento, além de uma grande relevância teológica para o medievo, importantes contribuições filosóficas, de modo que os temas por ele levantados são pesquisados ainda hoje, em diversas áreas do conhecimento.

Agostinho de Hipona foi autor de inúmeras obras, comentários bíblicos, cartas e sermões, que foram salvos antes da destruição de sua biblioteca, quando os Vândalos invadiram Hipona; na verdade, para Hamman (1989, p.86), “[...] a biblioteca de Agostinho sobreviveu à invasão bárbara, inclusive todas as suas obras, os seus sermões e a sua correspondência”. A salvação e a preservação das obras do bispo de Hipona devem-se aos seus amigos, dos quais se destaca Possídio, bispo de Calama e futuro autor de sua biografia.

Dentre o vasto legado escriturístico agostiniano, ressaltam-se suas *Confissões*, uma das primeiras grandes autobiografias de que se tem notícia, no Ocidente, o *De Trinitate*, o primeiro tratado sobre a Trindade em língua latina, o *De Civitate Dei*, o *De Ordine*, o *De Doctrina Christiana*, o *De Libertate Arbitrii*, o *De Magistro*, a *Civitate Dei*, obra extensa, composta de 22 volumes, “[...] um livro sobre ser extramundano no mundo”, como sintetizou Brown (2006, p.401). A *Civitate Dei* trata, entre outras coisas, da felicidade almejada pelos homens e contra o paganismo da época. Além dessas obras, há inúmeras outras que compõem a profícua produção literária agostiniana, algumas das quais tiveram maior repercussão no medievo, de acordo com Jeuneau (1980, p.13):

Entre os escritos de Agostinho lidos pela Idade Média, podem citar-se as *Confissões*, a *Doctrina Christiana*, o *De Trinitate*, a *Cidade de Deus*, os *Comentários sobre os Salmos* e sobre o *Evangelho de João* [...] diremos que a filosofia medieval recebeu de Agostinho

⁶ POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Traduzida pelas Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. p.76.

uma tripla herança: um ideal cultural, uma síntese doutrinal, uma orientação filosófica.

Essas obras agostinianas contribuíram para formar o pensamento cristão-filosófico medieval no Ocidente, dos quais Anselmo também foi um herdeiro.

Em relação ao pensamento de Agostinho, percebe-se que falta sistematização em suas ideias, de maneira que, para focar um determinado assunto, segundo suas abordagens, o pesquisador deverá percorrer diversas obras agostinianas. Assim, requer-se do pesquisador, para investigar as obras de Agostinho, uma leitura cuidadosa, uma “[...] renovada atenção exegetica”, de acordo com a orientação de Hinrichsen (2009, p.14), como também de tempo hábil para debruçar-se nos seus escritos, além de considerar as diversas fases de seu pensamento, desde o período de influência maniqueísta até suas obras pós-conversão.

A herança agostiniana torna-se evidente, ao se ver alguns temas sendo discutidos no medievo, quando as abordagens refletem nitidamente o pensamento do bispo de Hipona. Um tema basilar no pensamento de Anselmo, por exemplo, que teve como precursor Agostinho, foi a questão entre a fé e a razão, que, embora sejam duas coisas distintas, eram tidas como inseparáveis uma da outra, como também entende Ferreira (2012, p.122): “[...] percebe-se de imediato que não há fé sem razão e, ainda que possa haver razão sem fé, esta nunca será uma verdadeira razão, nem poderá culminar na inteligência”.

Etienne Gilson salienta o percurso seguido por Agostinho, no que diz respeito à questão da fé e da razão (2006, p.64):

A doutrina agostiniana das relações em razão e a fé comporta três momentos: preparação à fé pela razão, ato de fé, compreensão do conteúdo da fé. De início, notemos com Agostinho que a razão é a condição primeira da própria possibilidade da fé [...]. Digamos, então, que o homem tem um pensamento (*mens*); o pensamento exerce uma atividade que lhe é própria a fim de adquirir o conhecimento, trata-se da razão (*ratio*); enfim, o próprio conhecimento obtido pela razão, ou visto da verdade enfim adquirida, é a inteligência: *intellectus*.

Quanto à investigação promovida pelo bispo de Hipona acerca da existência de Deus e demais assuntos tratados por ele, vale destacar que a fé é a base do seu pensamento, embora haja a importância da razão em todo o seu processo em busca da compreensão daquilo que cria.

Ainda sobre a questão da fé e da razão, no pensamento agostiniano, Urbano Zilles (1996, p.40), comenta que tal relação intrínseca entre fé e razão deve culminar no amor, outro tema importante no pensamento agostiniano:

Segundo ele (Agostinho), a inteligência prepara para a fé; depois a fé dirige e ilumina a inteligência. Finalmente a fé, iluminada pela inteligência, conduz ao amor. Desta forma vai do entendimento para a fé e da fé para o entendimento e de ambos para o amor.

O amor ao ser supremo é o único meio capaz de trazer a felicidade plena aos seres humanos, almejada por toda a criação, sendo alcançada por aqueles que se submetem ao senhorio do criador. Assim como em Agostinho de Hipona, a questão da felicidade humana é atingida com a concretude da obra da redenção, quando o homem se submeter ao Deus encarnado e chegar à presença do ser divino, após a morte, este também um tema bastante relevante nos escritos anselmianos.

Essa busca agostiniana para compreender aquilo que cria previamente foi fruto de sua interpretação do texto do profeta Isaías 7.9, o qual, segundo a tradução latina por ele utilizada, afirma, na parte final do verso: “Se não credes, não compreendereis”, trecho esse por ele comentado no seu famoso Sermão 43 (NASCIMENTO, 2004, p.16).

Assim, entende-se que a questão da fé e da razão foi um conceito marcante no pensamento agostiniano, chegando a influenciar Anselmo de Cantuária, quando este pensou usar a expressão *fides quaerens intellectum* como proposta inicial para nomear o seu *Proslogion*. Contudo, percebe-se que, diferentemente de Agostinho, as Escrituras Sagradas não aparecem tão explicitamente no *Monologion* e *Proslogion*, como nas obras agostinianas, porém, vê-se que, na abordagem anselmiana, a fé cristã, através das Escrituras, é implicitamente a base fundamental para os seus argumentos. Portanto, embora o texto bíblico não esteja explícito

nessas obras, Anselmo teve por base as Escrituras Sagradas e os autores antigos, principalmente Agostinho.

Por mais que se encontre considerável influência agostiniana no medievo, ele não foi o único, de maneira que, no decorrer deste capítulo, serão mencionados outros nomes que também foram importantes na formação dos pensadores medievais, especificamente no pensamento de Anselmo de Cantuária.

Agostinho trouxe o pensamento antigo, da tradição platônica e neoplatônica, sobretudo, entre outros autores para as discussões dentro da perspectiva cristã.

Sobre o despertar para a vida filosófica em Agostinho, como assevera Gilson (2006, p.17), nota-se que isso aconteceu quando o bispo hiponense ainda era jovem, ao ter contato com a obra de Cícero, *Hortensius*. Malgrado diversos autores apresentem o platonismo e o neoplatonismo como agentes importantes na formação filosófica de Agostinho, sabe-se que tudo começou com essa obra ciceroniana, existente atualmente apenas na forma de alguns fragmentos que foram conservados. Esse texto foi responsável não apenas por despertar o interesse agostiniano pela filosofia, mas também por promover mudanças marcantes em Agostinho.

Mas este livro contém uma exortação à filosofia e chama-se Hortênsio. Este livro transformou os meus afetos e me dirigiu para ti, Senhor, e mudou as minhas preces, fez outros os meus votos e meus desejos. Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças e intensamente desejava com incrível ardor no coração a imortalidade que vem da sabedoria e começava a levantar-me de volta a ti⁷.

Embora *Hortensius*, de Cícero, tenha influenciado consideravelmente Agostinho, como visto acima, há outros autores que estão presentes no pensamento do bispo de Hipona, como Platão, destacado a seguir.

⁷ *Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.* (Confessiones, I, III, 4, 7).

2.1 - A influência platônica em Agostinho

A respeito da relação de Agostinho com o platonismo, o próprio bispo de Hipona, em suas *Confissões*, confirma ter lido alguns platônicos (AGOSTINHO, VII, 9, 13), embora haja controvérsias sobre a quem realmente ele estivesse se referindo, e as obras platônicas propriamente ditas, como se refere a intérpretes neoplatônicos, através de Plotino, segundo Jolivet (1932, p.34). Há também a dificuldade de precisar as obras platônicas especificamente lidas por Agostinho. Todavia, fato é que conceitos explicitamente abordados pelo bispo de Hipona sugerem ser reflexos de temas tratados por Platão e, a partir daí, pode-se supor certas leituras prováveis feitas por Agostinho de certas obras platônicas, como o *Fédon*, por exemplo.

À primeira vista, parece que o platonismo é a filosofia e, particularmente, a antropologia natural de um cristão. Os Padres da igreja puderam encontrar no *Fédon* a doutrina da espiritualidade da alma que lhes era necessária; encontraram nela também várias demonstrações da imortalidade da alma e a concepção de uma vida futura, com um céu e um inferno, recompensas e castigos. Sem o *Fédon*, o *De immortalitate animae* de santo Agostinho certamente não existiria. (GILSON, 2006, p.230).

A par desse exemplo acerca da imortalidade da alma, há também a herança de transcendente, entre outras questões suscitadas por Platão, as quais estão presentes nas obras de Agostinho. Portanto, não restam dúvidas de que Agostinho leu Platão, embora não haja como precisar quais foram as obras, especificamente. Em acréscimo, pode-se afirmar que essa leitura foi realizada com as lentes do cristianismo, o que levou alguns autores a afirmar que em Agostinho há um certo “platonismo cristão” (BROWN, 2006, p.17), dentre os muitos platonismos existentes que ecoaram através dos séculos.

Quanto ao belo, interesse maior desta pesquisa, o legado platônico foi fundamental para o pensamento ocidental a respeito da beleza, na Idade Média, pelo comentário de Jan Aertsen (2008, p.6): “[...] a tradição platônica do pensamento sobre o belo foi transmitida à Idade Média através de duas avenidas que remontam, respectivamente, a Agostinho e a Dionísio Areopagita”.

É oportuno lembrar, primeiramente, sobre a questão do belo em Platão, que a obra *Hípias Maior*, um diálogo composto durante a juventude platônica, onde este descreve um diálogo que Sócrates trava com o sofista Hípias, levanta a seguinte questão: o que é o belo?

Com a suficiência devida de um sofista, Hípias diz ser muito simples a questão e propõe, como primeira definição: o belo é uma bela jovem (PLATÃO, 1980, p.372). Esse argumento logo foi rejeitado pelo simples fato de que um exemplo não é capaz de chegar à essência de algo, pois, para Sócrates, há outras coisas que são belas também, como uma égua, uma lira, uma panela, entre outras, porém, estes não são o belo, mesmo que possam ter essa qualificação.

Hípias faz uma segunda proposta: algo é belo no momento em que lhe é acrescentado ouro, porque, segundo ele, “[...] todos nós sabemos que o objeto a que acrescentarmos ouro, por mais feio que fosse antes, fica bonito com esse ornato” (PLATÃO, 1980, p.374). Novamente Sócrates rejeita sua ideia, lançando em seguida uma provocação de que “[...] aquilo que é mais conveniente é sempre mais belo” (PLATÃO, 1980, p.376). Também tal argumentação não é suficiente para encerrar a discussão, porque o conveniente dá somente a aparência da beleza e o desejo de Sócrates consiste em buscar o belo, em sua essência.

Numa outra tentativa, e cansado das desconstruções de Sócrates, Hípias lança seu terceiro argumento, desejando encerrar a discussão: “[...] para qualquer pessoa, o que há de mais belo é ser rico, gozar saúde, ser honrado pelos Helenos, chegar à velhice e, assim como sepultou condignamente os pais, ser sepultado pelos filhos, por maneira bela e suntuosa” (PLATÃO, 1980, p.377). Mais uma vez, Sócrates silencia Hípias, sustentando que o sofista estava fugindo do seu real interesse, que era saber a essência do belo; nesse ponto, Sócrates propõe que o belo é aquilo que é útil e, mais uma vez, através de suas próprias argumentações, percebe que a capacidade e a utilidade de algo não são o belo em si, embora o reflitam (PLATÃO, 1980, p.384).

Por fim, Sócrates sugere que o belo causa um prazer que vem aos seres humanos “[...] por intermédio da vista e do ouvido” (PLATÃO, 1980, p.393). Contudo,

após uma longa tentativa de chegar à essência do belo, conclui ser ele difícil de se definir.

Conforme visto acima, após um acirrado diálogo entre Sócrates e Hípias, tem-se o belo sob um caráter sensível, isto é, percebível pelos sentidos humanos, através da vista e da audição. Já em outros textos, como no *Fedro*, por exemplo, Platão trata do belo inteligível, justamente daquilo que só existe no mundo das ideias, que não pode ser concebido pelo mundo sensível, transcendente aos sentidos humanos.

Sobre essa relação entre o belo sensível e o belo inteligível, observa Costa (2011, p.13):

É só no *Fedro* e no *Hípias Maior*, que Platão discorre acerca da relação entre o belo sensível e o Belo inteligível, sendo este, fonte daquele, no qual diz que a beleza sensível só é bela porque nos faz recordar da Beleza que a alma contemplou no mundo das ideias, sendo a beleza sensível reflexo, sombra ou participação do Belo inteligível.

Malgrado Platão discorra sobre a percepção do belo através das coisas visíveis, a questão por ele posta, ao examinar a beleza inteligível, remete ao seu interesse pela origem da beleza, isto é, onde se encontra a sua fonte. Por conseguinte, a beleza visível, captada pelos sentidos, é vista como um reflexo da beleza inteligível, apreendida inicialmente pela alma.

No *Banquete*, a questão do belo é tratada em categorias, o que dá a impressão de ser admitido de forma gradativa, passando dos belos corpos à beleza dos corpos, universalmente, depois às belas ocupações, às belas ciências, ao belo supranatural e, enfim, à essência, como se observa a seguir, no discurso de Diotima:

Partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. (PLATÃO, 2011, p.171).

Esse conhecimento sobre o belo, ressaltado no *Banquete*, somente é possível através de uma certa espiritualização do tema, ou seja, onde o belo é compreendido em si mesmo, em sua essência. Para Platão, a beleza se encontra de forma absoluta apenas no mundo das ideias, “[...] simples, pura e sem mistura, e contemplasse não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a beleza divina em si mesma” (PLATÃO, 2011, p.173). A beleza em si, por isso, só pode ser contemplada absolutamente nesse estado. Portanto, essa foi a perspectiva de Sócrates a propósito do belo, de acordo com o discurso de Diotima,

[s]acerdotisa estrangeira que o teria iniciado [Sócrates] nos “mistérios do amor”, culminando com a experiência extática da contemplação da beleza em si. A personagem de uma sacerdotisa e o ensinamento da ascensão erótica como uma “iniciação mística” infundem um clima religioso e místico à fala de Sócrates. (PLATÃO, 2011, p.54).

O belo não é apenas observável através das coisas visíveis, por meio dos sentidos; antes, serve de indício daquilo que se encontra no mundo das ideias, onde o belo tem um caráter mais essencial. Assim, verifica-se certa espiritualização do belo, ao se mostrar em conexão com o deus *eros*, ligação feita pelo grupo que se reunia na casa de Agatão, ao louvá-lo pela sua vitória, numa competição entre poetas trágicos; durante o banquete, foi proposto aos participantes proferirem adoração a esta divindade. Dessa forma, sob essa celebração erótica, discute-se a respeito da beleza, numa concepção mística do termo.

O belo em Platão não é só visto numa perspectiva espiritual, mas tem ainda um caráter sensível, como proposto em *Hípias Maior*, algo percebível pelos sentidos humanos, ainda que o belo não esgote seu conhecimento por essa via. Há um caráter eterno, absoluto, no belo platônico, e por ter essa característica, por fazer parte em sua essência do mundo das ideias, é inalcançável essencialmente pelos homens. Assim, aos seres humanos é insuficiente chegar à essência do belo, por isso, os homens devem contentar-se com a aparência dele. Em acréscimo, segundo Platão, no *Banquete*, a beleza implica o que é bom, e um ser humano que tenha visto a beleza na sua forma mais pura, pelo menos naquilo que é possível aos

homens, é capaz de produzir “virtude verdadeira” (*arete*), isto é, a verdade e a perfeição.

Assim como Platão, Agostinho enfatiza muito mais a espiritualidade ou a imaterialidade dos conhecimentos, nas quais, pela alma se chega à beleza, por exemplo, em detrimento do conhecimento cognitivo pelos sentidos, absolutamente inferior ao conhecimento inteligível, embora seja possível obter conhecimento pelas faculdades cognitivas, conforme ressalta Kirchof (2003, p.78):

Estes nada mais fazem do que receber estímulos ou afecções do mundo externo. Tais afecções se transformam em representações somente a partir da ação do sentido interior, uma espécie de alma dos sentidos. Por fim, tais representações são entregues à memória e à ação da própria razão, cuja essência é espiritual.

Tal concepção agostiniana é fruto da influência platônica, porque o bispo hiponense entende que nos inteligíveis se encontram as coisas em sua essência, sendo que o conhecimento sensível não é capaz de apreender absolutamente aquilo que transcende a sua capacidade, ou seja, o que diz respeito à verdade suprema, por exemplo, a não ser imagens daquilo que só através da alma humana se concebe.

Como Platão, Agostinho liga o belo à noção de bem, conforme será visto mais detalhadamente adiante; mais do que uma mera repetição de conceitos platônicos, o bispo de Hipona

[o]pera recortes hermenêuticos, a partir dos quais o platonismo adquire inúmeras restrições e ampliações conceituais, algumas provenientes do próprio sistema platônico, outras, de concepções externas, como o estoicismo, o aristotelismo e o cristianismo bíblico, por exemplo. (KIRCHOF, 2003, p.78).

Além da influência platônica presente no pensamento agostiniano, há também fortes marcas pitagóricas em seus escritos, bastando para isso ler o tratado *Sobre a Música*, cuja relação com os números é marcante. No livro VI, assinala que “[...] o princípio fundamental da filosofia pitagórica – o número, essência das coisas

– foi considerado o eixo de todo este tratado”, como bem observa Amarato (2001, p.155).

O número para Agostinho é apresentado, no tratado *Sobre a música*, como fundamento ou “[...] gerador da ordem e da harmonia de todo movimento, que pode desenvolver-se por proporções de igualdade ou desigualdade”, segundo destaca Alfonso Ortega, no seu comentário feito na introdução do *De Musica*, para a tradução da BAC (1988, p.54). Assim como acontece em Pitágoras, Agostinho, no *De Musica*, sublinha a importância dos números, embora estes sejam tratados de forma mais minuciosa.

Por intermédio dos números, Agostinho relaciona a criação feita por Deus a partir do nada, pois, pelos números, o bispo de Hipona buscar tratar da essência das coisas, chegando Gilbert e Kuhn a classificar essa abordagem agostiniana adotada em seu tratado sobre a música como um tipo de cristianismo pitagórico, onde a essência da beleza e da existência das coisas está no número (1939, p.131).

De acordo com Agostinho, no seu raciocínio para frisar a importância dos números, assim como os números começam com o número um e dele todos os demais partem, porque estão todos unidos a ele, este é tido como o primeiro princípio de onde derivam todos os outros⁸. Desse modo, há igualmente um princípio formal, onde a unidade, a igualdade, a semelhança e a ordem estão combinados, sendo esse princípio a razão suprema, a beleza eterna, que é o motivo da existência de todas as coisas, na mais perfeita ordem e harmonia.

O bispo de Hipona, visando a tratar da existência das coisas e do ser supremo, de onde provêm todas as coisas em perfeição, procurou, no *De Musica*, associar as verdades apresentadas nessa obra àquilo que considerava uma imagem mais próxima das verdades eternas. Com isso, os números ganharam relevância, nessa obra agostiniana.

⁸ AGOSTINHO. La Musica. In: *Obras completas de San Agustín*. Tomo. XXXIX. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid, España: BAC, 1988. I, 12, 21, 108-109.

Nas obras de Anselmo, mesmo que não haja esse tratar dos números tão explicitamente como em Agostinho, os conceitos de harmonia, ordem, unidade e simetria, relacionados com a beleza, são basilares para abordar sua percepção de beleza suprema e nas coisas criadas.

Quanto à influência direta de Platão em Anselmo, alguns pesquisadores – como, por exemplo, Brian Davies, filósofo inglês, e Gillian Evans, professor de história medieval em Cambridge – afirmam que Platão não era bem conhecido no período anselmiano (HOGG, 2004, p.80. A incerteza sobre o conhecimento de Anselmo sobre Platão está se ele conhecia o *Timeu* ou não. Assim, o conhecimento de Platão em Anselmo derivou do platonismo agostiniano, uma vez que o bispo de Hipona admite ter seguido Platão e Plotino.

2.2 - A influência plotiniana em Agostinho

Em Agostinho, há ainda uma influência neoplatônica, principalmente de Plotino, que de certo modo foi a principal fonte platônica à qual o bispo hiponense teve acesso e de quem extraiu “[...] o sentido oculto de Platão” (BROWN, 2006, p.111). Por essa via, entre outras, conforme ressalta Lima Vaz (2002, p.49-50), chegam os diversos platonismos que estiveram presentes no medievo, já que o “[...] platonismo medieval é o neoplatonismo, seja recebido através de Agostinho e Boécio e da tradição latina, seja dos escritos pseudodionisianos e da tradição grega ou por intermédio das fontes árabes”.

O neoplatonismo, através de Porfírio e principalmente Plotino, além de outras importantes escolas filosóficas, como o estoicismo, o pitagorismo e outras fontes pagãs, influenciou a formação do pensamento agostiniano, servindo de auxílio para pensar a sua fé cristã, após todo esse conhecimento ser cristianizado. Embora o neoplatonismo tenha sido importante para a sua formação, Agostinho o superou, “[...] elaborando uma teologia da fé e da história, descobrindo o ser a partir da existência, o inteligível a partir do sensível e fundando uma dialética do transitório e do eterno” (INÁCIO; DE LUCA, 1994, p.32).

Segundo Balthasar (1986, p.98), Agostinho conheceu Plotino por meio das pregações de Ambrósio e de Simpliciano, um cristão neoplatônico, e ao dedicar-se à leitura dos neoplatônicos, tornou-se herdeiro de uma tradição que tinha uma ideia hierárquica do universo.

Plotino partiu de uma perspectiva de visão de mundo dita inferior para a superior, chegando a um transcendente absoluto, ao qual chamava de Uno, como se vê na disposição feita por Porfírio nas *Enéadas*, obra escrita por seu mestre, da forma como se conhece hoje.

A concepção do Uno plotiniano, em Agostinho, ganha a conotação do Deus judaico-cristão, criador e organizador de todas as coisas, para quem as coisas criadas não são simplesmente fruto de uma emanção desse Uno, mas oriundas da criação de um ser supremo racional, o qual quis criar todas as coisas a partir do nada.

Uma das principais diferenças entre a perspectiva de Plotino e a de Agostinho, no que tange àquilo que é a fonte das perfeições, consiste na impessoalidade do absoluto, pois a relação que há entre o mundo e o divino, por ter sido fruto de sua criação, é vista em Agostinho com uma certa proximidade entre o ser supremo e a criatura, pelo menos no que é possível. Há ainda uma distinção entre o ser supremo e a sua criação, porque as coisas vêm de um criador e são distintas dele. Sendo assim, percebe-se que “[...] Plotino nunca conversou com o Uno como fez Agostinho nas Confissões” (BROWN, 2006, p.203).

Entende-se certa hierarquização no pensamento plotiniano, contudo, deixando claro que tal termo só aparece na filosofia posteriormente com Pseudo-Dionísio e outros pensadores medievais, de modo que, sob suas lentes, se pode enxergar essa eminente hierarquia. De sorte a evitar anacronismos, vale essa observação de Dominic J. O’mera (1999, p.66) sobre a questão de hierarquia:

O termo “hierarquia” foi empregado pela primeira vez no início do sexto século por autor cristão muito influenciado pelo neoplatonismo posterior de Proclo, o Pseudo-Dionísio. O termo não é encontrado em Plotino, nem são outras expressões (em particular “cadeia do ser”) às vezes usadas hoje para se referir a visão da realidade de Plotino. O perigo neste uso anacrônico de termos é que tenderá a

projetar para trás em Plotino as ideias associadas a tais termos em Pseudo-Dionísio e nos seus Sucessores Medievais. E torna-se muito fácil de ler em Plotino os significados que daria hoje para noções de hierarquia.

Ao se observar suas *Enéadas*, tratados divididos em seis livros, nota-se que Plotino escreve inicialmente sobre o mundo sensível, depois sobre a alma, na penúltima obra, sobre a inteligência e, no último livro, sobre o Uno ou o Bem e a beleza, que corresponde ao mundo inteligível. Na perspectiva de Bussanich (1999, p.38) o “[...] Uno ou o bem é o mais difícil de conceber e o mais central para compreender a filosofia plotiniana”. Por tal disposição e considerando a observação feita acima, entende-se certa hierarquia no pensamento de Plotino, até atingir o Uno, de onde emanam as perfeições.

Como destaca Bréhier (1961, p.23), o pensamento plotiniano nas *Enéadas* é marcado por duas questões basilares: por problemas de cunho religioso, no que tange ao destino da alma e a como lhe restaurar seu estado primitivo, e de cunho filosófico, a respeito da estrutura e explicação racional da realidade. Essas questões caracterizam um tipo de racionalismo e misticismo no pensamento de Plotino (BRÉHIER, 1961, p.151).

As coisas materiais que existem e são captadas pelos sentidos humanos “[...] podiam ser julgadas ‘boas’ e ‘belas’, e, ao perceber nelas essas características, Agostinho passou a vê-las com os olhos de um platônico, ou seja, como dependendo de princípios eternos em sua existência” (BROWN, 2006:115), não como algo simplesmente Uno, não pessoal, de onde provinha toda a perfeição, como queria Plotino. Antes, Agostinho avança nessa perspectiva de algo perfeito, enfatizada por Plotino, como participante da criação, porém, acima das coisas criadas. Portanto, o bispo de Hipona concebia um ser por excelência, o qual classificava de Deus, triunfo, racionalmente responsável pela criação de todas as coisas, diferentemente da concepção do Uno de Plotino.

Quanto à questão do belo, a herança plotiniana em Agostinho também se faz presente, como se verá a seguir.

Logo no início do primeiro livro das *Enéadas*, no sexto tratado, Plotino aponta os graus de beleza, semelhantemente à disposição feita por Porfírio, respeitando uma certa hierarquia. Assim, a beleza se expõe numa certa gradação: da beleza sensível à da alma. No que diz respeito à sensibilidade, encontra-se a beleza visível e a sonora, e, dentro da sonora, a beleza devida pela combinação de palavras (prosa e verso) e a música, e, dentro da música, com letra (canto) e sem letra (melodia e ritmos). Por fim, sua investigação culminará na alma, única capaz de conceber as belezas invisíveis: ocupações ou profissões nobres, ações boas e hábitos (virtudes) morais e intelectuais (ENÉADAS, I, VI, I).

Uma das marcas características da abordagem filosófica sobre a beleza, explicitada nas *Enéadas*, consiste em partir de algo inferior para o superior. Plotino visa a chegar àquilo que considera a beleza verdadeira, partindo do sensível, pela percepção dos órgãos sensoriais, principalmente da visão, ao considerar as belezas corporais. Desse ponto, atinge o interesse de sua investigação, a fonte das belezas, onde se encontram as belezas superiores, não percebíveis pelos órgãos sensíveis. Tais belezas estão além dos sensíveis e são classificadas de verdadeiras, causando “[...] assombro, doce temor, desejo, amor e excitação com prazer. É isso que podem experimentar, e experimentam, as almas perante as belezas invisíveis” (ENÉADAS, I,6,4). Portanto, a beleza, segundo Plotino, é o que causa assombro, quando a alma se encontra diante daquilo que tanto deseja.

Essa contemplação, nesse nível, se dá através da alma, quando ela se purifica, ou seja, ao desvincular-se de sua inclinação para o corpo e a matéria (ENÉADAS I,6,5), quando se torna bela⁹. Com essa ligação com os sentidos, fica suscetível às concupiscências do corpo, o que é contrário ao estado original da alma, isto é, quando oriunda do divino. Além disso, o que é material é tido como algo alheio à alma, o que faz com que ela seja mesclada e não pura, deixando de ser inteira. Isso distancia a alma das virtudes, já que a materialidade remete ao que

⁹ Mas se tentares contemplar com um olhar sujo pelo vício e impuro, incapaz de sustentar a visão de objectos muito brilhantes, ele então não verá nada [...]. É necessário tornar o órgão da visão afim e similar à coisa que contempla. Nenhum olho, na verdade, já viu o sol, sem se tornar semelhante ao sol, nem a alma pode ver a beleza, sem se tornar bela (ENÉADAS, I, 6, 9).

é mau. Só com a alma purificada se é capaz de contemplar a beleza no mundo inteligível, a dita beleza ulterior.

Em suma, para Plotino, a beleza coincide com o inteligível, e a sua busca corresponde àquela que leva a alma ao conhecimento do Intelecto. “A perspectiva de Santo Agostinho é análoga”, como observa Ferreira (2012, p.119), por ter um itinerário semelhante, do sensível ao inteligível, e o estímulo que as realidades sensíveis exercem sobre a alma. Toda a criação exalta o criador e nela há traços (*vestigia*) da unidade à qual remonta a sua origem, criada por um ser supremo.

Ademais, há que destacar que, para Plotino, referente ao plano inteligível, o Bem está acima do Belo, pois é dele que nasce a beleza das ideias (ENÉADAS, VI, 7,18). Há, logo, uma certa superioridade e anterioridade do Bem em relação ao Belo (ENÉADAS, V, 5, 12), entretanto, em relação ao que pensa Agostinho, tanto o Bem quanto o Belo podem ser identificados com Deus, o único ser absolutamente supremo.

A concepção de um ser divino, crido por Agostinho segundo a perspectiva cristã, difere do Uno plotiniano, embora este seja dito divino, porém, não há na concepção de Plotino definições do Uno, senão como inefável, além da essência e do ser, diferentemente do que se encontra na teologia agostiniana sobre Deus, que é o ser supremo por excelência. Há igualmente outras marcas de divergências com a perspectiva plotiniana, malgrado haja influência do autor egípcio no pensamento do bispo hiponense.

A questão da criação *ex nihilo*, afinal, segundo Agostinho, “[...] o Deus onipotente fez a terra e é do nada de onde a terra foi feita” (DE MUSICA, VI, 17, 57, p. 359), corresponde a uma não geração das coisas através do Uno, segundo a perspectiva de Plotino. Na concepção *ex nihilo* de Agostinho, significa que Deus criou todas as coisas sem a necessidade de uma matéria preexistente. Esse, por conseguinte, é um ponto divergente entre esses autores.

Nesse sentido, por essa perspectiva, Agostinho opõe-se às teorias da preexistência da matéria e da concepção de um demiurgo que lhe dá forma, além de haver uma separação radical entre criador e criatura, como também a recusa da

teoria plotiniana da emanção. Essas são algumas das divergências entre Agostinho e o autor neoplatônico, pois tais conceitos plotinianos são contrários à concepção cristã de Agostinho, com respeito a Deus e sua criação, segundo evidencia Ferreira (2012, p.40):

Se a criação tivesse emanado de Deus, tal implicaria que, nas criaturas, essa própria substância divina, por natureza infinita e imutável em si mesma, seria sujeita a mutações e mesmo a degradação – o que se constitui como uma ideia sacrílega aos olhos de Santo Agostinho. A criatura não deriva da própria substância do criador, mas do nada.

Portanto, ao ler Agostinho considerando a perspectiva de Plotino, percebem-se similaridades do tipo de caminho que esses autores adotaram, para tratar da beleza inteligível, partindo da beleza apreendida inicialmente através dos sentidos. Paralelamente, há também a ideia de um Uno, que remete à perfeição, embora haja algumas diferenças, como a que concerne à criação das coisas, expressando aproximação e distanciamento com as coisas criadas, porque, em acréscimo, como assevera Gilson (2006, p.215-216), “[...] tudo foi feito por Aquele para quem é uma e a mesma coisa viver, conhecer, ser feliz e existir”.

Como já mencionado, Agostinho cristianiza os antigos autores pagãos lidos por ele, buscando, em suas obras, concebê-los a partir das Escrituras Sagradas, onde fundamenta a sua fé. Isso se torna evidente na associação que o bispo hiponense faz do Uno plotiniano, o qual

[s]e torna para Agostinho Deus-Pai, primeira pessoa da Trindade. No seu pensamento, a Inteligência de Plotino confunde-se com a segunda pessoa da Trindade, a saber, com o Verbo anunciado no prólogo do Evangelho de São João. (GILSON, 2006, p.377-378).

Nesse caso, no que diz respeito à perspectiva que Agostinho tinha acerca do criador, ou seja, de Deus, e de sua relação com a beleza, em comparação com a concepção plotiniana de Uno, de onde emanam todas as coisas, como também de sua percepção acerca da beleza, pode-se argumentar:

Para Agostinho, em Deus, compreendido como Unidade Trina, se realiza maximamente a beleza, presente na criação, enquanto

participa pelo evento da criação. Desse modo, se, em Plotino, o Belo se refere indiretamente ao Uno, em Agostinho, Deus é o plenamente belo. Disso decorre interessante constatação: Agostinho pensa com categorias plotinianas, ampliando-as. (MANFERDINE, 1995, p.109).

Assim, encontram-se continuidades e descontinuidades nas obras de Agostinho, quanto ao pensamento de Plotino, pois, mesmo que haja diferenças marcantes na concepção do bispo hiponense com respeito ao divino e sua relação com as demais coisas, bem como no que concerne à beleza, não há como negar algumas similaridades com o que escreve Plotino, nas *Enéadas*, porque, conforme Koyré (1984, p.75), “[...] os atributos que aparecem em Plotino são exatamente os mesmos que atribuíram os autores cristãos. O Deus de Plotino passou na teologia cristã”. Para perceber essa concepção, basta ver a relação que Agostinho faz do Uno plotiniano com a sua perspectiva do ser divino, de acordo com a sua concepção teológica.

Embora haja similaridade entre a percepção cristã de Deus e a do Uno de Plotino, Koyré acredita que o Deus de Plotino seja pessoal, consciente, sendo a própria perfeição infinita e absoluta (KOYRÉ, 1984, p.80), porém, tal perspectiva não procede propriamente das ideias de Uno em Plotino, pois falar em personalidade na concepção plotiniana de Uno é um equívoco, uma vez que, em momento algum, Plotino dá essa impressão em seus textos.

Nas abordagens plotinianas sobre um ser Uno, a beleza e alguns outros temas, constata-se que Agostinho foi profundamente influenciado por Plotino, ajudando-o nas suas interpretações cristãs das Escrituras Sagradas. Malgrado a crença agostiniana esteja fundamentada na Bíblia, o que lhe concebia uma percepção cristã sobre estes temas, Plotino, através de Agostinho, ganha novas abordagens, sob as lentes desse importante pensador cristão do medievo.

Por consequência, o que se vê é que Plotino apresenta a beleza apreendida pelos sensíveis, contudo, ela se manifesta verdadeiramente nos inteligíveis, só apreendida pela alma purificada, desvinculada do mundo material. Dessa perspectiva da beleza, na esfera transcendental, encontram-se similaridades com Agostinho e Anselmo, visto que o bispo hiponense aproveita algumas abordagens

de Plotino, para avançar em sua teologia e filosofia, embora haja as suas diferenças também, segundo enfatiza Ana Rita Ferreira (2010, p.20):

Na ontologia augustiniana, há uma equivalência de ser e de beleza nas criaturas, porque Deus é o Ser, o Belo e o Uno em si. Plotino identifica o Belo com o Ser e distingue-o do Uno. Para Santo Agostinho, Deus, que é igualmente Uno e Ser – simultaneamente simples e múltiplo, tem também o Belo como um dos seus nomes.

Sobre a alma, importante agente na busca pela beleza inteligível, verifica-se que ela deve se elevar a mais alta esfera, ou seja, ao divino, de onde provêm o bem e o belo. Por isso, Plotino insta a investigar da mesma forma um e outro, para que tais conceitos se tornem conhecidos. Portanto, conforme assevera Bento Silva Santos (2001, p. 215), “Plotino considerava a beleza como um valor puramente inteligível, associado às noções de harmonia moral e esplendor metafísico”. Essa moral é assim chamada por relacionar-se com o bem, isto é, as virtudes, de acordo com a sua herança filosófica, como também com o esplendor, por ser aquilo que causa admiração à alma que a contempla.

A proposta plotiniana é de que a alma procure ascender ao divino, através da inteligência, numa busca interior, chegando à ideia de belo, onde se encontra a beleza primária, por meio das formas. No entanto, não se deve parar nesse ponto: antes, é necessário prosseguir até o bem, fonte e princípio do belo (ENÉADAS, I,6,9), estando assim acima dele, logo, distinto do belo. Nesse processo essencial de purificação da alma em relação às coisas terrenas, deve-se procurar se afastar cada vez mais do mundo sensível, para chegar ao bem. Dessa forma, é possível encontrar a beleza verdadeira e o divino, que é a plena contemplação daquilo que é absolutamente sublime, atingindo alma purificada a máxima satisfação.

Essa mesma concepção de purificação da alma e sua importância para chegar ao estágio da contemplação do ser supremo, conseqüentemente à beleza em seu estado mais puro, pelo menos naquilo que é possível aos seres criados, Agostinho também a tem, fruto de sua herança plotiniana, segundo ressalta Svoboda (1958, p.72):

A concepção agostiniana de que só a alma ordenada, harmoniosa e bela, se atreve a olhar a Deus, é um reflexo de Plotino, o qual em seu tratado sobre o Belo (ENÉADAS, I 6, 9), exige ao homem ordenar sua alma, como o escultor organiza sua matéria, solicita à alma purificar-se e embelezar-se, antes de contemplar a Beleza.

Ao se aproximar do divino, chega-se à beleza absolutamente, tanto a imagem da beleza divina como também a beleza na sua forma mais essencial, pelo menos naquilo que é possível ao ser humano. Com isso, a contemplação da beleza inteligível acontece por um percurso solitário da alma, a partir de sua transformação, ou melhor, purificação.

Enfim, como visto até agora, a partir do primeiro livro das *Enéadas*, encontra-se no pensamento plotiniano sua percepção de beleza e a via proposta por ele para se chegar à contemplação do belo, como também à sua concepção daquilo que é oposto à beleza, ou seja, o feio.

Plotino voltará a tratar da beleza no livro V, no tratado VIII, o que representa sua maturidade filosófica, pois está mais perto dos seus últimos escritos, quando já avançado em idade, sendo este o trigésimo primeiro livro de um total de cinquenta e quatro divididos em seis tratados. Plotino mostra, nesse tratado, todo o percurso cognitivo que a atividade contemplativa da alma deve sofrer para conseguir atingir a visão do universo inteligível, descrevendo essa realidade inteligível como uma identidade do ser, pensamento e intelecto, além da essência fundadora e verdadeira da alma. Com isso, constata-se que Plotino, nessa parte de suas *Enéadas*, desenvolverá muitos dos temas tratados no livro I, 6, acerca da beleza.

O autor das *Enéadas* não descarta a beleza sensível, aquela apreendida pela visão, afinal, há beleza na matéria, refletida como imagem na forma, já que “[...] o mundo sensível é o último reflexo do Uno inefável, referido ao bem e fonte da qual emana ser, forma e beleza” (HINRICHSEN, 2009, p.31). Contudo, Plotino deixa claro que a beleza na matéria é inferior, se comparada com a beleza pura espiritual, a qual apenas a alma é capaz de vivenciar. Portanto, esse tratado visa a apresentar o trajeto da alma ao seu interior, ao buscar a concepção dessa beleza superior, assim como aconteceu no primeiro tratado a propósito da beleza.

Plotino procura deixar de lado as artes, no decorrer do tratado, para focalizar as obras belas por natureza, a beleza nas criaturas. Na sequência, surge a questão: de onde vem a beleza que torna as coisas belas? É interessante notar que para Plotino a beleza é atribuída a todas as criaturas viventes, afinal, aquilo que tem forma e se percebe através dos olhos pode ser considerado belo (ENÉADAS, V, 8, 2). Nesse sentido, numa primeira observação, a vida coincide com o inteligível, embora este último a transcenda, além do que, quanto mais a percepção de beleza vai em direção à matéria, tanto mais sem esplendor é em relação àquela beleza que vem do Uno.

Plotino sugere que as coisas criadas são belas bem antes mesmo de existirem. Afirmará que o que está na alma é mais belo do que o que está na natureza, e desta provém o princípio racional que está na natureza ou alma do mundo, sendo este o intelecto (ENÉADAS, V, 8, 3).

No que tange a esse princípio, a saber, a inteligência, Plotino não faz distinção entre a inteligência em potência e em ato, pois a inteligência é sempre pensamento, não existindo uma causa externa que a colocaria algumas vezes em ato e outras vezes não. O Uno é responsável pelo nascimento da imagem, que é tomada de algo inferior, criada por uma sapiência una (ENÉADAS, V, 8, 5), um mundo inteligível, o qual não é a inteligência, nem a alma, por estar além de ambos.

O universo sensível é a imagem do inteligível e, como o feio não pode gerar o belo, como se vê no livro primeiro, o divino – seja lá o que for, pois Plotino não o classifica como o faz Agostinho – é a fonte de todas as belezas.

A potência do mundo inteligível tem somente o ser e somente o ser belo, de sorte que se verifica uma estreita relação entre ser e beleza, porque a falta do belo acarreta igualmente a falta da essência.

Para a criatura chegar a essa beleza, que é pura, pelo fato de encontrar-se no mundo inteligível, sem mistura com o material, caberá à alma olhar-se para si, tornar-se bela, afinal, ela “[...] tem um rastro do divino e por isso é bela por natureza, mas é mais bela quando contempla em direção ao alto” (ENÉADAS, V, 8, 13). Decorre, desse aspecto, a necessidade da purificação da alma.

Assim, nesse tratado, Plotino mais uma vez, como aconteceu no primeiro livro, ratifica a importância da purificação da alma na busca pela beleza pura, propondo um caminho para tal contemplação, já que a alma é o meio ideal para se chegar a essa compreensão da beleza, encontrada no mundo inteligível.

A perspectiva plotiniana de beleza, que transcende a simetria e a proporção, torna-se uma das grandes contribuições da filosofia plotiniana, visto que, embora Plotino mantenha as marcas das influências do pensamento antigo, ele avança no pensamento filosófico, nas suas abordagens e conclusões.

Nessa concepção plotiniana sobre a beleza, encontram-se reflexos em diversos outros pensadores cristãos, malgrado haja abordagens e conclusões distintas, assim como se vê em Agostinho.

Ao pesquisar acerca da beleza em Anselmo de Cantuária, é possível descobrir reflexos, em suas obras, do pensamento antigo, sendo Agostinho o principal interlocutor com a Idade Média. Sabendo da influência plotiniana no pensamento agostiniano, gerou-se o interesse em conhecer as *Enéadas* e, de fato, percebem-se algumas questões semelhantes, como a que diz respeito à inteligibilidade da beleza, que Anselmo classificará no *Monologion*, não como inferior ao bem, antes, como um bem excelente (I, 14, 25-28). Koyré garante que Anselmo é um plotiniano, por considerar Plotino o verdadeiro mestre das filosofias da Idade Média (1984, p.60), além de afirmar que há fortes e grandes traços das ideias de Plotino nas obras de Anselmo (1984, p.100).

Entretanto, há diferenças nas abordagens e conclusões, como nas atribuições dadas ao Uno, de que Anselmo diverge, devido a sua perspectiva monoteísta trinitária, a qual admite uma só essência, em três pessoas distintas, porém absolutamente iguais, um ser divino criador de todas as coisas. Tal ideia é distinta da concepção de Plotino, que deixa no ar essa questão sobre o Uno divino, um certo panteísmo, sob uma concepção hierárquica. Assim, a influência plotiniana foi marcante para Agostinho e, também, conseqüentemente, para o arcebispo de Cantuária, mesmo que haja diferenças em suas abordagens e conclusões.

2.3 - A concepção de Deus e Beleza segundo o pensamento de Agostinho

Mesmo tendo sido comentado acima sobre as heranças antigas que contribuíram com a formação do pensamento agostiniano, vale destacar a própria perspectiva do bispo de Hipona sobre os principais temas de interesse dessa pesquisa, a saber, sobre Deus e a beleza.

Ao se deparar com as obras agostinianas, percebem-se principalmente três objetos fundamentais nos textos do bispo de Hipona, a saber, “Deus, a alma e a felicidade eterna”, como destaca Fraile¹⁰.

Agostinho entende ser Deus a causa primeira de todas as coisas, como também a última de tudo aquilo que é criado, conseqüentemente, mutável¹¹. Por isso, Deus é considerado uma substância, ou essência por excelência, a única essência imutável, não sujeita a acidentes, pois tudo o que muda não conserva o seu ser, e mesmo que não varie, pode ser o que antes não era. Se o ser supremo fosse sujeito a acidentes, não poderia ser o ser em si mesmo, já que o acidente remete a mudança e, como Deus é imutável, aquele único que não muda de forma alguma, este é verdadeiramente o ser¹². Portanto, ser e existência em Deus são vistos como sinônimos, na concepção agostiniana.

O mutável, ou seja, as coisas criadas, requer um imutável, do qual dependem todas as coisas. Assim, a imutabilidade, a eternidade que há unicamente nesse ser,

¹⁰ FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. V. II. Parte I. El cristianismo y la filosofía patristica. Primeira escolástica. Madrid: BAC, 1986, p.205.

¹¹ AGOSTINHO. *A Trindade*, III, 4,9; III, 9, 18.

¹² *Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci “ousia” vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia; ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: “Ego sum qui sum; et, Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos?” (Êx 3.14). Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio: Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, máxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse: ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse*. (idem, V, II, 3).

que é perfeito e exclusivo, para Agostinho, “[...] não é somente um atributo, mas a substância mesma de Deus” (GILSON, 2006, p.53).

Contudo, quando as Escrituras possa sugerir uma possível mutabilidade em Deus, deve-se compreender de forma metafórica, pois Agostinho se vale de inúmeras analogias para explicar a possibilidade, não apenas do conhecimento sensível, mas também do espiritual¹³.

Para o bispo de Hipona, o termo grego *ousia* poderia ser tanto substância quanto essência, pois esses termos têm a mesma conotação, posto que na língua latina não possuem significado diverso¹⁴, porém, Agostinho preferia usar o termo essência, quando se tratava de Deus¹⁵. Vale destacar que somente a esse ser supremo compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo¹⁶, o padrão de tudo o que é bom, verdadeiro e perfeito em absoluto, a origem mais sublime de todas as coisas, assim como a beleza perfeitíssima e a alegria beatíssima¹⁷. Portanto, como se pode ver, Agostinho concebia Deus como o ser por excelência, aquele que é a causa da existência de tudo.

Quando se atribuem qualidades a esse ser supremo, o que a teologia chama de atributos divinos, para Agostinho, tais qualidades não correspondem a partes desse ser, porque o mesmo não poderia ser particionado, antes, diz respeito às perfeições que são inerentes ao seu ser perfeitíssimo, de onde provém tudo aquilo que é bom nos seres criados.

Deus, porém, é chamado com nomes múltiplos: grande, bom, sábio, bem-aventurado, verídico e todos os outros nomes que não pareçam indignos de lhe ser atribuídos. Mas sua grandeza é sua sabedoria, pois ele não é grande pelo volume, mas sim pelo poder. Sua bondade é igualmente sua sabedoria e grandeza. Assim também sua veracidade e todos os outros atributos. E nele não são

¹³ VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria: Una Estética Teológica*. V. 2 – Estudos Eclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionísio, Anselmo, Boaventura. Madrid: Encuentro, 1986. p. 119.

¹⁴ AGOSTINHO. *De Trinitate*, VII, 4, 7

¹⁵ Idem, VII, 5, 10.

¹⁶ Idem, V, 2,3.

¹⁷ Idem, VI, 10, 12.

realidades diferentes o ser feliz, o ser grande ou sábio ou verídico ou bom, mas há uma única realidade, o ser¹⁸.

Ainda sobre as qualidades presentes no ser supremo, Agostinho entende que tudo aquilo que remete à perfeição compõe a substância divina, não podendo ser listado como qualidades apenas:

Por conseguinte, se dissemos: Eterno, imortal, incorruptível, imutável, vivo, sábio, poderoso, belo, justo, bom, venturoso, espírito, parece que de todas essas expressões somente a última diz respeito à substância, enquanto as demais são qualidades; mas não é assim na sua inefável e simples natureza. Pois, tudo o que se afirma com relação às qualidades, há de se entender segundo a substância ou essência. Não se diga, portanto, que Deus é espírito segundo a substância, e bom segundo a qualidade, mas ambas se referem à substância¹⁹.

A partir dos textos das Sagradas Escrituras e seus comentadores, além de crer num Deus único e criador de todas as coisas, Agostinho expõe no *De Trinitate* sua concepção num Deus trino, como Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito Santo. Esse ser é a essência suprema, de onde vem a existência de todas as outras coisas, através do seu ato criador; Agostinho concebe-o como “[...] uma essência ou substância e três pessoas”²⁰, onde cada uma dessas pessoas têm uma missão específica nessa essência harmoniosa divina. Eis aí então a crença trinitária agostiniana, pois, embora sejam três pessoas distintas, constituem um único Deus, com uma só essência.

¹⁸ *Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud nond indigne dici videtur, sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse. (De Trinitate, VI, 7, 8).*

¹⁹ *Proinde si dicamus: Aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, spiritus; horum omnium novissimum quod possui quae tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates: sed non ita est in illa ineffabili simplici natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur deus, et bonus secundum qualitatem: sed utrumque secundum substantiam. (idem, XV, 5, 8).*

²⁰ *Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam, três substantia; sed unam essentiam vel substantiam, três autem personas. (idem, V, 9, 10).*

Sendo assim, da mesma forma que diz que o Pai é grande, o Filho e o Espírito também o são, por serem Deus, “[...] pois para ele ser grande é o mesmo que ser Deus”²¹. O mesmo se pode afirmar em relação aos diversos outros atributos que revelam a perfeição desse ser supremo, como, por exemplo, a bondade. Logo, Agostinho concebe que não haja três bons, mas um só bom²² e assim por diante.

Em relação a Cristo, o Deus-Filho, Agostinho o apresenta não como um ser criado, e sim gerado, consubstancial ao Pai²³, porque o Filho é absolutamente igual ao Pai, na forma de Deus, inferior apenas quando este assumiu a forma de servo (Fl 2.6-7), ao vir como homem para resgatar os seres humanos. Assim, a diferença que há não diz respeito à substância, mas à relação entre eles, pois cada ser da trindade tem um papel, cabendo-lhes a cada um de si, tão somente, desempenhá-lo.

Para Agostinho, não basta crer na existência desse ser absoluto; deve-se buscar compreendê-lo, pelo menos naquilo que é possível à alma humana finita, comprometida com a ação do pecado presente nela, o que afasta ainda mais a criatura do criador.

Pelo fato de as coisas terem sido criadas pelo ser divino, estas são consideradas como vestígios do divino. Dessa forma, não é sem razão que o bispo hiponense, no seu tratado sobre a Trindade, propõe investigar se há algum vestígio da Trindade no homem exterior, o qual é dotado de sentidos corporais, porque os seres humanos lidam mais facilmente e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis.

Ainda que se deva deixar claro que, para Agostinho, os sentidos são insuficientes para a criatura chegar aos inteligíveis, porque o bispo africano entendia que Deus estava além do mundo sensível, após a reconciliação com Deus, por meio do Filho, é possível amar tudo aquilo que é percebido pelos sentidos. Ao amar a

²¹ Idem, VII, I, I.

²² Idem, V, 8, 9.

²³ Idem, I, 6, 9.

Deus, ama-se, da forma mais próxima como Deus quer que as criaturas amem, aquilo que os sentidos apreendem:

Mas, que amo quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilenas, nem o suava odor das flores, dos unguentos, dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnis. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. Contudo, amo a luz, a voz, o perfume, o alimento e o abraço, quando amo o meu Deus²⁴.

Embora os sentidos sejam insuficientes para levar os seres criados ao conhecimento pleno do ser supremo, Agostinho não os desconsidera por completo, valendo-se dos sentidos corporais, sobretudo a visão e a audição, sendo esses os sentidos mais considerados por ele, na busca pela compreensão do ser divino. Todavia, o que é apreendido pelos sentidos não passa de vestígios, logo, insuficientes por si mesmos, para chegar-se ao criador. Os sentidos corporais são insuficientes, pelo fato de produzir na alma *phantasia* (imaginação), quando esta está direcionada às paixões corporais, ao se afastar dos números da razão (KIRCHOF, 2003, p.87).

Ora, a despeito de os sentidos corporais serem insuficientes na busca pela compreensão do ser divino, como visto acima, eles não são descartados. Para o bispo hiponense, cada sentido corporal possui um sentido interior, cuja “[...] principal função [...] consiste em realizar a intermediação entre os dados puramente sensoriais e a razão, cuja essência é espiritual” (KIRCHOF, 2003, p.82). Para Agostinho, os sentidos interiores são uma espécie de alma dos sentidos, aquilo que remete ao inteligível. Sendo assim, segundo a concepção do bispo hiponense, os sentidos captam os dados possíveis e a razão os analisa, procurando conduzir as criaturas ao conhecimento do criador. Pode-se afirmar, igualmente, que, de acordo com a perspectiva agostiniana, os sentidos não enganam, pois a verdade ou a

²⁴ *Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, non decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum.* (Confessiones, X, VI, 8).

falsidade não estão neles, mas no julgamento da razão, relativamente às impressões corpóreas captadas.

Os sentidos corporais são insuficientes, porém, têm a sua importância, afinal, quando utilizados corretamente, podem conduzir à verdadeira visão da alma, conforme atesta Ferreira (2012, p.71).

A alma não deve distrair-se com as impressões do corpo, ficando a elas presa, nem deve pretender retirar felicidade dos prazeres sensíveis. Quando usadas correctamente, as impressões veiculadas através dos sentidos podem funcionar como uma propedêutica para a verdadeira visão da alma.

Depois de tratar das possíveis “trindades” no homem exterior, Agostinho parte para identificar as analogias trinitárias no homem interior, aquelas que estão mais próximas da *imago Dei* presente no homem, uma vez que, por este ser criação do ser supremo, ele o reflete em seu ser. Essa imagem se encontra na alma, mais precisamente na mente, onde o bispo de Hipona situa a memória, a inteligência e a vontade.

Agostinho entende que há a necessidade da introspecção humana, como algo impreterível na busca humana pela compreensão do ser em que previamente se deve crer, pois está na alma a imagem mais próxima daquilo que pode revelar o ser de Deus.

Não saias de ti, mas entra para dentro de ti mesmo; a verdade habita no homem interior: e se achares que tua natureza é mutável, transcende a ti mesmo. Mas lembre-se que ao transcenderes, transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão²⁵.

Essa concepção da necessidade da introspecção se mostrará bem presente na teologia monástica, fruto da reflexão monacal no medievo, na qual Anselmo foi formado. No entanto, essa busca humana em querer compreender Deus não

²⁵ *Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum: Sed memento eum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.* (De Vera Religione, XXXIX, 72).

acontece tão somente por si, como fruto apenas do esforço humano através do autoconhecimento e do desprendimento de tudo aquilo que é mutável; antes, há, essencialmente, a necessidade do auxílio divino nesse processo, como se vê na Trindade: “[a alma] não pode dar a si mesma a justiça que, uma vez perdida, não mais tem [...] não se pode reerguer senão por gratuita iniciativa (divina), e que sua queda só foi possível por ato voluntário e pecaminoso de sua parte”²⁶. Essa iniciativa se dá pela iluminação do verbo divino, quando o ser humano passa pelo processo da conversão ao senhorio do Cristo, tema importante na teologia agostiniana.

Não obstante a restauração da alma seja fruto da graça divina, há a necessidade de o homem buscar viver retamente, pois, como afirma Balthasar (1986, p.101), “[...] a purificação da alma é impossível sem um esforço moral total”. Agostinho apela para que o ser humano procure no seu interior a retitude, naquilo que ele tem de mais puro em seu ser, pelo fato de ser a imagem do criador, mesmo que seja disforme por causa do pecado, mas essa imagem não é perdida.

Caso a alma desvie sua atenção para a criação, conformando a sua vida à trindade do homem exterior e não se desvencilhando das paixões humanas, ela se distanciaria cada vez mais do seu supremo criador, conseqüentemente, da verdadeira felicidade para a qual foi destinada. Sendo assim, a alma humana precisa “[...] se apartar dos sentidos carnis”, como assegura Agostinho, no seu tratado sobre a música (VI, 4, 7). Para isso, através da graça divina e de um esforço moral, é possível contemplar a Deus, mesmo que seja como em um espelho, disforme, um reflexo obscuro, como enfatizava o apóstolo Paulo, em sua primeira carta à Igreja de Corinto (13.12). A partir dessa concepção, Balthasar destacará a relação do belo em Agostinho com a ética, quando propõe uma estética agostiniana.

Para Agostinho, o homem só chega à contemplação do divino, pelo menos naquilo que é possível, quando a alma estiver purificada, ou seja, não mais sujeita aos vícios da natureza humana decaída, da corrupção carnal, assim como quando

²⁶ *Iustitiam quippe dare sibi non potest, quam perditam non habet. Hanc enim, cum homo conderetur, accepit; et peccando utique perdidit [...] non nisi euis gratuito affectu posse se surgere, non nisi suo voluntario defectu cadere potuisse.* (De Trinitate, XIV, 15, 21).

é iluminada pelo próprio Deus. Portanto, faz-se necessário considerar a concepção agostiniana de pecado, porque, devido aos seus efeitos, há deformidades nos homens: “[...] pecando, [o homem] perdeu a justiça e a santidade da verdade. Por causa disso a imagem se tornou disforme e sem brilho. O homem a recupera ao renovar-se e reformar-se”²⁷. Amar a Deus é a única forma de a alma poder restaurar a beleza perdida, segundo observa Balthasar (1986, p.136):

Nossa alma é deforme por sua transgressão, mas, amando a Deus, se torna formosa [...]. Mas não nos tem amado para deixar-nos em nossa fealdade, senão para mudarmos e fazer-nos de feios para formosos. E como nos fazemos formosos? Amando o que é eternamente formoso. Quanto mais cresce em ti o amor, mais cresce a beleza, porque o amor é a beleza da alma.

Observa-se que essa deformidade não significa a perda da imagem divina no homem, como frisado antes, mas fato é que o pecado causa uma opacidade da beleza divina, nas criaturas. Eis então o motivo pelo qual é possível ao homem almejar compreender o ser supremo, pois não se pode conhecer aquilo do qual não se tem nenhum conhecimento prévio mínimo, embora o dito conhecimento nunca ocorra plenamente.

Assim, o pecado, segundo a percepção de Agostinho, gera a desordem na criação, o que compromete a percepção sensível do homem. Nesse sentido, nada poderá ser revelado ao homem, enquanto a alma humana ainda estiver manchada e envolta em vícios. Por isso, cabe ao homem buscar as virtudes, afinal, para isso o homem foi feito, visto que “[...] o fim último da vontade humana é a beatitude” (DE TRINITATE, XI, 6, 10).

Por mais que o homem tenha caído, ao pecar, o que lhe acarreta determináveis consequências, deve-se deixar claro que a alma humana é boa, segundo Agostinho, pois tudo o que Deus criou é bom²⁸. Por conta disso, é possível

²⁷ *Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor fact est: hanc recipit, cum reformatur et renovatur.* (De Trinitate, XIV, 16, 22).

²⁸ *Ibid. Confessiones.* XIII, 31, 46.

sustentar que a alma possui alguma semelhança com o sumo bem, embora de modo longínquo²⁹, pelo fato de ter vestígios de sua criação.

Em consequência, nem os sentidos nem a alma são maus, afinal, o mal não é nada na percepção agostiniana, pelo fato de não ter substância. Por conseguinte, consistiria em uma ação má da alma a não correspondência à sua finalidade, deixando de fazer aquilo que deveria fazer, ou seja, conduzir o conhecimento humano ao criador³⁰:

Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimentos.

Sendo assim, é possível que a alma seja purificada quando se volta ao seu criador, restaurando o seu estado original, isto é, o estado adâmico, a situação do homem antes do pecado, porque, “[...] quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis³¹”.

Para que os seres humanos se utilizem bem, como devem, dos sentidos corporais, a alma precisa passar por uma conversão no olhar³² à Verdade, isto é, ao Deus encarnado, que, segundo a Bíblia, no evangelho segundo são João (14.6), diz ser a própria verdade. A encarnação divina assume a deformidade humana para que esta possa ser restaurada. Agostinho não afirma que os sentidos devem ser abandonados, antes, precisam ser restaurados ao seu estado antes do pecado.

Assim, cabe ao homem apenas se aproximar do próprio Deus, através do amor a Ele, na pessoa do Cristo, pois “[...] a revelação da beleza de Deus, que torna o homem belo; pois a Sua acção mediadora permite que a imagem de Deus no

²⁹ Idem, *De Trinitate*, XI, 5, 8.

³⁰ Idem, XV, 12, 21b.

³¹ Idem, XII, 13, 21a.

³² Esta é, portanto, a tese defendida por Luís Evandro Hinrichsen, a saber: *A conversão do olhar: um estudo do ato estimativo estético segundo Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

homem possa restaurar-se e devir semelhança (*similitudo*)” (FERREIRA, 2012, p.61).

Com isso, a alma, ao se desvencilhar do que se opõe ao criador, se aproxima mais dele, tornando-se apta a percebê-lo de forma menos obscura, além de ter a possibilidade de ter a beleza restaurada.

Em relação à beleza, percebe-se que essa foi uma questão que suscitou em Agostinho interesse a partir do seu primeiro escrito, quando ainda era jovem, uma obra hoje perdida, o *De pulchro et apto*, o único texto agostiniano dedicado exclusivamente a abordar o belo. Na época da confecção dessa obra, estava profundamente influenciado com a crença maniqueísta.

O que se sabe dessa obra aparece na passagem citada abaixo, onde o bispo hiponense busca entender no que consistia a beleza:

Eu não conhecia estas coisas, amava as belezas terrenas e caminhava para o abismo, e dizia aos meus amigos: ‘Amamos por acaso algo que não seja o belo? O que é o belo? E o que é a beleza? O que é que nos atrai e nos une aos objetos que amamos? Se não tivessem graça e formosura, não seríamos atraídos de modo algum’. Eu via e observava, então, que, nos próprios corpos, uma coisa é a beleza no seu todo, e outra, por assim dizer, o que para alguns está adequadamente adaptado, tal como uma parte do corpo com o seu todo, como o calçado em relação ao pé, e coisas semelhantes. Essa consideração brotou-me no espírito, do íntimo do meu coração, e por isso escrevi alguns livros, como o *De pulchro et apto* e não sei se dois ou três; ‘tu sabes, ó Deus’: porque a mim escapou. Com efeito já não os tenho, pois desapareceram, não sei como.³³

Após a conversão agostiniana ao cristianismo e a influência plotiniana sofrida, quando em contato com os textos neoplatônicos, embora haja nuances

³³ [...] haec tunc non noueram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent, et animaduertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturriuit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros de pulchro et apto, puto, duos aut tres; “tu scis, deus”: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberrauerunt a nobis nescio quo modo. (Confessiones, IV, XIII, 20).

diferentes sobre a beleza, em relação a sua primeira obra, nota-se que a ideia de inclinação natural do homem ao que é belo permanece constante, no pensamento de Agostinho, mesmo após o abandono do pensamento maniqueísta. Isso fica claro ao se ver determinadas passagens ao longo de suas produções, como no *De Libertate Arbitrii* e no *De Musica*, especificamente no livro VI, entre outras passagens.

Agostinho cria que, ao contemplar algo belo, esse algo o atraía pelo fato de ser propriamente formoso, e isso acontece basicamente por dois motivos: primeiro, por um determinado objeto ser belo em sua totalidade, devido a sua unidade, agradando ao que observa por si mesmo e não por outra coisa. Um segundo motivo se explica não pela unidade do próprio objeto, mas por sua harmonia com outros, isto é, por sua conveniente (*apto*) adequação a outros objetos.

Assim, o bispo hiponense entendia inicialmente que o belo concerne a totalidade de uma determinada coisa, por si mesma, e que com isso atrai a percepção daquele que observa. Diferentemente, há uma atração humana aos objetos belos, não por si, mas por outro, por encontrar-se em harmonia com outra coisa, o que posteriormente será classificado de beleza sensível.

Como Agostinho foi influenciado pelo pensamento platônico, somado a sua percepção cristã, através de suas concepções teológicas, o bispo hiponense elevará “[...] o conceito do Belo (*Pulchrum*) à categoria numinosa (divina) e transcendental, expressando esse Belo propriedades do Ser absoluto, Deus” (BASTOS, 1981, p.38). A essa beleza entende como beleza dita inteligível, por encontrar-se além do mundo criado.

Deus é aquele de onde provém tudo aquilo que é bom, pois é o sumo bem, e o sumo belo, conforme concebe Agostinho: “[...] aquelas frutas (as peras) que roubamos eram belas, por serem criaturas tuas, ó Deus bom, o mais belo de todos, criador de todas as coisas, Deus bom, sumo bem e meu verdadeiro bem³⁴”. Deus é o ser por excelência e, por conseguinte, desse ser supremo só pode vir tudo aquilo

³⁴ [...] *pulchra erant poma illa, quae furati sumus, quoniam criatura tua erat, pulcherrime omnium, creator omnium, deus bone, deus summum bonum, et bonum uerum meu.* (Confessiones, II, VI, 12).

que é perfeito. “Deus é o Ser e, por consequência, o bem que, exprimindo-se em si mesmo, coloca-se como o Uno, o Belo e o Verdadeiro, fonte universal de todas as perfeições participadas” (GILSON, 2006, p.406). Deus é Belo, porque é Uno; é a Beleza, porque é a Unidade, assim, há beleza nas coisas por se encontrarem em Deus; em outras palavras, “[...] as coisas são o que são por participação nas ideias de Deus, isto é, elas são unas na medida que participam da Unidade; são belas na medida em que participam da Beleza” (MIGUEL, 2009, p.68).

Agostinho atribui a um ser supremo, único em si mesmo, criador de todas as coisas, porém distinto delas, como aquele que é a própria beleza, o próprio belo, a “[...] beleza de tudo aquilo que é belo³⁵”.

Para o bispo hiponense, Deus é concebido como a fonte de todas as qualidades perfeitas, isto é, todas aquelas que são melhores serem do que não serem, logo, para Agostinho, entende-se que ele compreendia Deus como a fonte de todas as coisas, inclusive do que é belo, sendo ele mesmo a própria beleza, o Supremo Belo. Isso fica evidente no seu tratado acerca da Trindade (XV, V, 8)³⁶.

Desse modo, para Agostinho, o belo é “[...] um transcendental ou uma qualidade universal teologizada, o que permite falar em metafísica cristianizada do belo” (KIRCHOF, 2003, p.81), sendo Deus a origem de todas as belezas.

Além disso, na perspectiva agostiniana, o belo é visto como substância, tendo em Deus sua fonte perfeita. No caminho para chegar à beleza inteligível, pelo menos naquilo que é possível aos seres criados, através dos sentidos, pode-se perceber tudo o que é belo, embora não plenamente, já que a beleza nas coisas criadas não passa de vestígio da suprema beleza. Contudo, os sentidos servem de via para constatar que há uma beleza perfeita por trás daquelas que são apreendidas pelos sentidos corporais, visto que a beleza das criaturas remete a um criador.

Audição, visão, olfato, tato são atingidos e possuídos pela beleza.
Num primeiro momento pela beleza das coisas criadas. Depois, pela

³⁵ [...] *pulchritudo pulchrorum omnium*. (Confessiones, III, VI, 10).

³⁶ Como se vê na página 169 desse mesmo trabalho.

Beleza suprema, autora de toda outra beleza. Todo o itinerário de Agostinho aparece, assim, como um caminho da beleza para a Beleza, do penúltimo para o Último, para poder depois encontrar o sentido e a medida da beleza de tudo o que existe na luz do fundamento de toda beleza. Compreende-se, então, como a reflexão sobre Deus e sobre todas as coisas em Deus é inseparável da reflexão sobre a beleza: o teólogo, ao falar de Deus fala da Beleza e ao falar de tudo o que é belo neste mundo, remete continuamente Àquele que é a fonte e a meta de toda beleza. (FORTE, 2006, p.12).

A beleza nas coisas criadas serve de caminho para chegar à beleza suprema, mas, para isso, a alma deve estar purificada, pois, assim, esta conduzirá o ser humano a uma visão espiritual de Deus em suas obras.

No processo de purificação da alma, é importante o ser humano se desvencilhar das coisas corporais, como se frisou antes. A conversão ao verbo encarnado, segundo o pensamento agostiniano, é o fator determinante para que os seres criados se aproximem da beleza suprema, quando a imagem divina distorcida pelo pecado é reformada nos homens. Assim, o Deus encarnado é o caminho necessário, fundamental, para a criação chegar à beleza última. Por meio do ser divino encarnado, a beleza nas criaturas é restaurada, o que possibilita a contemplação do ser divino.

A revelação da verdade ocorre exclusivamente pela auscultação do Mestre interior, que habita dentro de cada um e que ilumina a alma, mediando a percepção das verdades eternas domiciliadas em Deus. O homem acede, portanto, às verdades eternas, imutáveis e universais, graças à luz inteligível que lhe possibilita a visão intelectual. Esta luz é Cristo, que habita no homem interior e que permite passar da crença para o conhecimento da verdade [...]. É com efeito no Filho que a relação entre beleza e verdade melhor se compreende. Sendo a mais perfeita imagem da beleza de todas as belezas, ou a semelhança sem deformidade, Cristo incarna no corpo terreno sem nada perder desse seu atributo divino. (FERREIRA, 2012, p.206,209).

Em acréscimo, é preciso ressaltar, no pensamento de Agostinho, uma relação direta entre o bem e o belo, como visto anteriormente, sendo Deus o ser por si com tais atribuições e, como os seres são criados por esse ser por excelência, há

nas criaturas bondade e beleza. Mesmo que haja relação entre bondade e beleza, existe uma certa gradação, segundo a concepção agostiniana, conforme salienta Ferreira (2012, p.167):

Se a alma escolhe seguir o bem, automaticamente estará a seguir a beleza, porém se escolhe apenas a beleza que a atrai nos corpos, estará a subverter o princípio da boa ordem, tomando o indício por aquilo que é indiciado, tomando a via pela meta. A beleza sensível é para ser utilizada reconhecendo-se-lhe o elo com a beleza divina – só esta poderá ser legitimamente fruída.

Se a alma humana, ao amar as coisas criadas, tiver o desejo de chegar-se ao criador, a alma se tornará bela, ao se aproximar da fonte das belezas, conseqüentemente, afastando-se da opacidade das coisas temporais, estará mais purificada, caso contrário, estará mais longe da contemplação do ser perfeito. Para Agostinho, pelo fato de o ser humano só poder amar o que é belo³⁷, para que a alma humana se aproxime do criador, não deve se ater às belezas corporais, convertendo a visão para um olhar mais interior, transcendendo as belezas no mundo sensível, ao desejar a beleza suprema.

A partir dessa relação entre bem e belo no ser supremo, que reflete nas criaturas, a busca agostiniana pela beleza suprema caminhará junto com a ética, já que, “[...] para o hiponense, o caminho da busca do belo (estético) é tão importante quanto à busca do bom (ético)” (HINRICHSEN, 2009, p.20).

É fato que, em Agostinho, a beleza corresponde a Deus, porém, ele a distingue entre a beleza em essência, o que remete a própria divindade, e a beleza por participação nas coisas criadas, obviamente inferior à beleza suprema. De uma certa forma, a beleza nas coisas criadas revela vestígios do ser divino, “[...] portanto, todas estas coisas, são criadas pela arte divina, manifestam em si certa unidade, beleza e ordem”³⁸.

³⁷ *Non possumus amare nisi pulchra.* (De Musica, VI, 13, 38).

³⁸ *Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem, quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem.* (De Trinitate, VI, 10, 12).

Essa ordem e unidade nas coisas criadas, isto é, no mundo sensível, traz harmonia às coisas, uma outra marca da concepção de beleza nas coisas, de acordo com Agostinho. A ordem e a unidade são provenientes do Uno supremo, pois, se algo existe, significa que há unidade e ordem vindas do ser que é por si Uno e concede às coisas ordem e unidade, conseqüentemente, a beleza se faz presente também nas coisas criadas, pela harmonia gerada nas coisas, devido à ordem e à unidade nos corpos, que são belos no todo e separadamente. Afinal, segundo destaca Balthasar (1986, p.118), “[...] a criação é a arte do artífice supremo”, logo, não poderia não ser bela.

Outra característica da perspectiva de beleza, no pensamento agostiniano, é a relação que faz com os números. O bispo hiponense trata da beleza sensível, elevando-a ao inteligível, como visto antes. Assim como há, num certo sentido, uma gradação, da beleza sensível para a beleza inteligível, existe igualmente uma doutrina do número hierárquico, cujo grau mais alto está em Deus e constitui o mundo das ideias do Logos. Esta é a expressão clara dessa convicção agostiniana acerca dos números, feita também pelos antigos, tendo em Deus a expressão máxima, pois este é a própria beleza, a fonte da beleza nas coisas.

O conceito de *numerus* apresentado pelo bispo africano, em diversas categorias, aparece principalmente no *De Musica*, em que Agostinho relaciona os números com a música, de onde procedem o ritmo, a harmonia e a proporção, e no *De Libero Arbitrio*, onde qualquer coisa pode ser expressa em termos numéricos, por se encontrarem na alma, nos corpos, fazendo-os ser o que são, e até na esfera divina. Assim, associadas com a ideia de ordem e harmonia, as coisas têm suas belezas reveladas. Por fim, para Agostinho, os números são a forma da sabedoria divina presente no mundo.

Pelo fato de as coisas criadas terem números, Agostinho aborda a música, algo perceptível pelos seres criados, visando a elucidar essa questão, através do ritmo, segundo a própria denominação do termo, uma vez que, na nomenclatura grega, a música é conhecida por ritmo da harmonia (DE MUSICA, III, I, 2), como

“[...] a música é a ciência de modular”³⁹, que, por sua vez, deriva de *modus* (medida). É “[...] a arte do movimento ordenado, e se pode dizer que tem movimento ordenado todo aquele que se move harmoniosamente⁴⁰”, e da proporção, pelo fato de a música também introduzir “[...] a percepção do Logos divino no mundo e está em condições de expressar, com o eco da ordem cósmica, uma ordem das almas unidas diante de Deus e em Deus” (FORTE, 2006, p.109).

Agostinho procura fazer uma analogia daquilo que transcende o mundo criado, porque, como entende que o próprio Deus dispôs todas as coisas, com “[...] medida, número e peso”, de acordo com o que está descrito no Livro de Sabedoria 11.20, tais atribuições estão nas coisas criadas⁴¹. Tal concepção a respeito do número corresponde ao que Agostinho entende ser essencial nas coisas, como unidade, beleza e ordem, em perfeita harmonia com o Uno, já que “[...] a forma e a beleza não podem ser senão número, porque o número é a multiplicação da unidade, brota da unidade e só pode explicar-se pela unidade e na unidade” (BALTHASAR, 1986, p.118).

Assim, a partir da importância que o bispo africano dá aos números e da relação que fez com o ser supremo, fonte de todas as coisas, chega-se à medida, à beleza e à ordem, pois, através dos números, o homem é conduzido à perfeição imutável, ou seja, a Deus, afinal, “[...] é a unidade de Deus que determina toda a medida, é a sua sabedoria que produz toda a beleza e a sua lei que estabelece toda a ordem” (FERREIRA, 2012, p. 140).

Essa tese dos números para chegar ao imutável se dá por analogia com a música, onde Agostinho procura associar medida, número e peso com a manifestação da ordem e da unidade que há nas coisas. Conseqüentemente, pelos números é revelada a beleza que há nas coisas criadas por um Deus que é belo por essência; com efeito, esse ser supremo só poderia criar o que é belo e bom. O bispo não para naquilo que é perceptível pelos sentidos, antes, visa, através dos números

³⁹ De Musica, I, II, 2.

⁴⁰ Idem, I, III, 4.

⁴¹ De Trinitate, XI, 11, 18.

que há nas coisas, a chegar ao que remete ao inteligível, isto é, aos números imutáveis.

Agostinho entende que, através dos números, “[...] pois nada há mais seguro que os números⁴²”, o ser humano chega às perfeições invisíveis de Deus, que, por sua vez, corresponde à essência perfeita das coisas. Isso fica evidente no comentário que ele faz, em suas *Retractiones*, sobre o livro VI do seu tratado *Sobre a Música*. Através das *Retractiones*, o bispo hiponense mostra como, a partir dos números corpóreos, “[...] se chega aos números imutáveis, que pertencem à verdade imutável, de modo que, por meio deles, as perfeições invisíveis de Deus se revelam a nós e se imprimem nas coisas criadas” (*SOBRE A MÚSICA*, 1988, p.60).

Dessa maneira, o bispo de Hipona nota que toda a criação possui uma “[...] estrutura matemática e, portanto, racional, que fornece a prova cabal de que há uma verdade imutável que, como tal, abre acesso ao homem – ser dotado de razão – ao mundo inteligível e espiritual” (MIGUEL, 2009, p.64). Percebe-se, com isso, que há uma nítida influência pitagórica, plotiniana, entre outras, no pensamento agostiniano. Os números, através de suas operações (como, por exemplo, sete mais três são dez – e sempre serão), demonstram que há uma verdade inalterável, conseqüentemente, aquilo que mais se aproxima da verdade suprema.

Pode-se argumentar que os números, para Agostinho, têm uma equivalência ontológica nas coisas, pois, se essas coisas criadas não tiverem números, voltarão ao nada, ou seja, deixarão de existir:

Observa o céu, a terra, o mar e em tudo quanto brilha lá no alto, ou rasteja no solo, no que voa nos ares ou nada nas águas. Tudo tem formas porque tem números. Retira-lhas e nada serão. De onde recebem, portanto, a existência, senão daquele a quem devem o número, pois têm tanto mais ser quanto mais número?⁴³

⁴² *Nihil enim est quam tutius numerorum* (De Musica, III, VII, 16).

⁴³ *Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?* (Sobre o livre arbítrio, II, XVI, 42).

Sendo assim, Deus dotou todas as coisas com números, porque têm por princípio a unidade (*SOBRE A MÚSICA*, II, V, 6), por isso se tornam essenciais, algo constitutivo do ser criado, isto é, entende-se que a essência das coisas, onde se encontram a beleza e a existência, está no número. Pelo fato de se perceber a beleza das coisas criadas, através da unidade, ordem e harmonia, que proporciona à percepção sensível daquilo que é belo, tal percepção não é suficiente para se chegar à essência do belo, mas o que se vê, com esse texto agostiniano citado acima, é que as coisas existem porque têm números.

Portanto, para Agostinho, o belo se revela essencialmente aos seres humanos através daquilo que é perceptível e constitucional neles próprios, ou seja, através dos números, porém, não de uma forma absoluta, porque cabe aos seres criados chegarem aos números imutáveis, aqueles que transcendem os sentidos, somente percebidos pelo raciocínio, para atingir a fonte de toda beleza, isto é, Deus, como também a fonte e o lugar dos números eternos.

Agostinho via nos números algo capaz de levá-lo ao imutável, como observa Kirchof (2003, p.86): “[...] a ideia fundamental da versão da teoria agostiniana acerca dos números é que Deus incute números eternos na alma, que devem ser procurados por ela em si mesma a partir do contato com a realidade sensível”. Sem desconsiderar a ideia da enfermidade humana devido ao pecado e da própria grandeza do ser supremo, que distancia a criatura do criador, ao se voltar cada vez mais para aquilo que conduz ao ser supremo, os seres humanos se aproximam dos inteligíveis.

O que se vê é Agostinho buscando algo que ele concebia como puro e imutável, não corrompido, isto é, os números, para chegar ao inteligível, a Deus e, conseqüentemente, à beleza.

É fato que Agostinho foi um nome importante para a formação do teólogo medieval, o nome que talvez tenha mais influenciado o medieval, pelo menos até o surgimento da lógica aristotélica que trouxe novas abordagens, com o pensamento de Tomás de Aquino, no século XIII.

No que diz respeito às influências agostinianas em Anselmo, encontram-se muitas similaridades a partir dos inúmeros conceitos discutidos pelo arcebispo de Cantuária, os quais nitidamente refletem temas e abordagens antes feitas pelo bispo de Hipona, pois Anselmo se inspirou estreitamente em Agostinho, ao misturar especulação e meditação, nas suas abordagens (FRANGIOTTI, 1992, p.40). Entretanto, há também alguns distanciamentos entre esses autores, como acontece naturalmente no mundo intelectual, onde os intelectuais partem de teóricos para formularem suas próprias ideias, não apenas se limitando a repeti-los, pois, em alguns momentos, surgem novas abordagens e perspectivas sobre os temas refletidos.

O pensamento desses autores sobre Deus é um fato comum, pois ambos eram cristãos e criam na existência de um ser supremo, a partir do que revelam as Escrituras Sagradas. Contudo, não se limitavam a crer somente, pois, embora fosse essa a base de suas abordagens, através da razão, investigaram aquilo em que criam previamente, buscando compreender a sua fé. Essa foi a base agostiniana, como também anselmiana, isto é, o *fides quaerens intellectum*. Anselmo, segundo o professor Carlos Arthur Nascimento (2004, p.28), “[...] pôs em prática o ‘crê para entender’ de Santo Agostinho, (contudo) de um modo muito mais equilibrado”.

Em Agostinho, a perspectiva de Deus consiste naquele que é o soberano criador supremo de todas as coisas, distinto do restante da criação, mesma concepção anselmiana. No próprio prólogo do *Monologion*, obra na qual Anselmo tinha como objetivo investigar a existência de Deus, valendo-se da razão, o arcebispo medieval confessa que nada havia encontrado que estivesse em discordância com os escritos dos padres católicos, maximamente com os de Santo Agostinho⁴⁴.

Segundo o arcebispo de Cantuária, sobre o ser supremo jamais pode ser negada a sua existência, uma vez que, a partir do momento em que se pensa nele, isso irá remeter a sua existência, como se vê na resposta dada à objeção levantada

⁴⁴ *Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati AUGUSTINI scriptis cohaereat.* (Mon., Prologus, 8, 8-9).

pelo monge Gaunilo: “[...] se, portanto, pode ser pensado, é necessário que exista [...] caso contrário, não seria ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ [...] se é possível concebê-lo pelo pensamento, é impossível que não exista” (ANSELMO, 1973b, 136). O bispo de Hipona, partindo da existência da realidade, garante que Deus é um ser que existe necessariamente, sendo impossível este não existir, como se vê: “[...] se existe alguma realidade mais excelente, esta é Deus. Mas, se não existe, a própria Verdade é Deus. Num caso ou noutro, não poderias negar que existe Deus” (*SOBRE O LIVRE ARBÍTRIO*, II, XV, 39). Assim, para ambos, é impossível o ser supremo não existir, já que ele é a causa incausada de todas as coisas.

Sobre as raízes do argumento anselmiano, Libera (1990, p.303) separa, entre os latinos, nomes de autores anteriores ao arcebispo de Cantuária que já sinalizavam elementos que por estes já haviam sido abordados, “[...] especialmente por Cícero (*De natura deorum*, II, 7), Agostinho (*De doctrina christiana*, I, 7; *De libero arbítrio*, II, 6, 14) e Boécio (*Consolação de Filosofia*, III, prosa 10). Nem por isso a originalidade de Anselmo é diminuída”. De fato, percebem-se nitidamente marcas agostinianas no argumento anselmiano. Gilson (2007, p.294) acrescenta que o argumento de Anselmo supera “[...] as provas agostinianas pela solidez e o rigor de sua construção dialética”.

Em relação aos sentidos, Anselmo cria que os sentidos humanos são incapazes de revelar o ser de Deus⁴⁵, em razão da própria limitação humana, agravada pelo efeito do pecado sobre a raça humana, comprometendo-a ainda mais. Essa percepção está de acordo com o que defendia Agostinho. Os sentidos captam as imagens na criação que revelam o ser perfeito, pois, pelo fato de o ser humano ser a imagem divina e de todas as coisas virem do ser supremo, estas revelam o criador, pelo menos minimamente daquilo que ele próprio é.

Outra questão que é relevante destacar, entre os autores, é que Anselmo parte de argumentos lógicos, enquanto Agostinho toma por base as Escrituras;

⁴⁵ *Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmonium tuum. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit lenitatem tuam.* (Prosl. XVII, 113, 9-12).

basta ver o *De Trinitate*, onde as Escrituras são constantemente citadas para desenvolver o seu pensamento. Em contrapartida, o arcebispo de Cantuária, especificamente no *Monologion* e no *Proslogion*, procura valer-se de argumentos racionais.

Pediram-me que não me apoiasse na autoridade das Sagradas Escrituras e que a expusesse por meio de um estilo claro e argumentos ao alcance de todos, as conclusões de cada uma de nossas investigações⁴⁶.

Embora a Bíblia não apareça explicitamente nos textos anselmianos descritos acima, seus conceitos estão presentes em todas as suas obras, afinal, o texto bíblico era por ele reconhecidamente sagrado e base para a sua fé, norteando seu pensamento.

A questão da felicidade eterna do homem é um ponto importante na teologia de Agostinho, assim como também o é para Anselmo, pois, segundo este, quando o homem se submete ao seu criador, alcança a felicidade, afinal, “[...] aquele que não dá a Deus o que Lhe deve não pode ser feliz (ANSELMO, 2009, p.75). Isso acontece pelo simples fato de o homem ter sido criado para ser feliz, porque “[...] não se deve duvidar de que a natureza humana foi criada santa por Deus para que fosse feliz usufruindo sua presença” (ANSELMO, 2009, p.82).

Por fim, tanto em Agostinho como em Anselmo, o ser supremo é eterno, imutável, criador e distinto da criação, a fonte de onde nascem todas as coisas, a verdade, o bem e a beleza e tudo mais que remete à perfeição, de modo que só através deste os seres criados podem alcançar a felicidade plena.

Assim, pode-se afirmar, com Farré (1960, p.84), que Anselmo “[...] procurou manter-se fiel à tradição patrística, especialmente a Santo Agostinho a quem pode se considerar continuador”.

⁴⁶ [...] *quaetenus auctotitate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret.* (Mon. Prologus, 7, 7-9).

3 – Anselmo e a influência dionisiana

Outro autor que teve uma considerável influência na Idade Média foi Dionísio, um suposto areopagita contemporâneo do apóstolo Paulo. De acordo com Balthasar (1986, p.149), toda a filosofia e teologia no medievo, até o renascimento aristotélico, provêm do legado deixado tanto por Agostinho como por Dionísio.

Sobre Dionísio, pode-se afirmar inicialmente que é um dos maiores autores enigmáticos da filosofia e teologia de todos os tempos, devido à falta de precisão acerca de sua biografia e, mesmo que em alguns de seus escritos apresente seu nome, cronologicamente há controvérsias.

A sua real identidade é um grande mistério, suscitando diversas possibilidades: pode ter sido um certo convertido pelo apóstolo Paulo, quando este pregara no Areópago, em Atenas, segundo relata o texto de Atos dos Apóstolos (17. 34), ou o Dionísio que fora o primeiro bispo de Atenas, ou o mártir e patrono da Igreja de Paris ou um teólogo sírio do século VI. Estas são algumas das possibilidades prováveis acerca de quem foi realmente o autor do *Corpus Dionysiacum*.

Hoje é comum chamá-lo de Pseudo-Dionísio ou Dionísio Pseudo-Areopagita, por diversos fatores que fazem acreditar que esse autor, embora denominado seguidor de Paulo e discípulo de um mestre chamado Hieroteu, tenha sido um mito criado e mantido por longos anos, como se vê “[...] entre os medievais e mesmo até o século XVII, que acreditava-se piamente que este autor era o membro do Areópago ateniense convertido por São Paulo” (NASCIMENTO, 2004, p.22). Hoje não mais se pensa assim, por diversos fatores que levam seus leitores a desacreditarem na possibilidade de este ter sido um converso da pregação paulina.

Bezerra (2009, p.14-15), citando alguns pesquisadores de Dionísio, lista pelo menos quatro motivos que fazem crer que o Dionísio Areopagita foi um mito criado pelo autor do próprio *Corpus Dionysiacum*, o qual decidiu omitir sua verdadeira identidade, perdurando por muitos anos esse mito do convertido por Paulo.

Bezerra apresenta uma incompatibilidade de haver uma *Hierarquia Eclesiástica* bem definida, no período apostólico, só sendo possível haver essa

percepção bem posterior ao primeiro século. Este é um motivo, além de outros, que fazem acreditar que esse Dionísio não tenha sido um convertido por Paulo.

Além da *Hierarquia Eclesiástica*, há outras obras escritas por esse misterioso autor, como a *Hierarquia Celeste*, *Dos Nomes Divinos*, da *Teologia Mística* e outras dez cartas, que compõem o dito *Corpus Dionysiacum*, embora existam outras obras citadas pelo autor que se encontram perdidas⁴⁷. Acerca dessas obras, o professor Bento Silva Santos, na introdução de sua tradução *Dos Nomes Divinos* (2004, p.27), as resume bem, apresentando a perspectiva desse autor a partir dos escritos a que se tem acesso, na atualidade:

Sob uma visão de conjunto, o *corpus Dionysiacum* pode ser considerado um tratado tanto de ascensão para Deus – da *Hierarquia eclesiástica* se sobe à *Hierarquia celeste*, para atingir, em seguida, o *Dos nomes divinos*, isto é, os inteligíveis, e, por fim, passar à *Teologia mística*, isto é, a obscuridade e à inefabilidade da Natureza de Deus – como de descida de Deus em direção ao criado (percorrendo obviamente uma leitura inversa do *corpus*).

Essas obras listadas acima são os quatro tratados que compõem o *Corpus Dionysiacum*, bem sintetizado pelo professor Bento Silva Santos, algumas das quais serão exploradas mais adiante, no decorrer deste tópico do capítulo.

Diante de uma obra de um autor contemporâneo aos apóstolos, que reivindicava tal autoridade, é estranho ver como a primeira referência ao *Corpus* tenha ocorrido apenas no Concílio de Constantinopla, em 533. Ademais, nenhum vulto importante da história da igreja cristã, antes desse Concílio, fez menção a essa importante obra.

Outro destaque que desclassifica o dito Dionísio como um convertido de Paulo diz respeito à similaridade dos argumentos dionisianos com o neoplatonismo, principalmente Plotino e mais amplamente Proclo, autor neoplatônico do século V. Há também o uso recorrente de determinados termos filosóficos comuns da filosofia platônica e neoplatônica, no *Corpus Dionysiacum*, o que causa estranheza, impedindo de concebê-la como uma obra do primeiro século, já que o

⁴⁷ Entre as obras dadas como perdidas, estão *Esboços Teológicos* e *Teologia Simbólica*.

neoplatonismo é bem posterior. A Idade Média conhecerá o neoplatonismo através da versão cristianizada do *Corpus Dionysianum*, como destacou Eco (2010, p.260), sobretudo os conceitos procleanos.

Esses são alguns motivos que levam a crer que o Dionísio, descrito como Areopagita, não passa de um mito, ou melhor, um ocultamento da legítima identidade desse autor. Isso é um forte argumento, entretanto, não há como precisar quem realmente ele seja, embora alguns pesquisadores tendem a crer que tenha sido um monge, devido a sua linguagem monacal, segundo defende Balthasar (1986, p.176), como possivelmente tenha sido um siríaco, entre os séculos V e VI. Outra incógnita está no real motivo que o levou a tal ocultamento da identidade.

O *Corpus Dionysiacum* originalmente foi escrito em grego, chegando ao ocidente através da precária tradução de Hilduíno, abade do mosteiro de Saint-Denis, próximo a Paris, no século IX. Além deste, diversos autores traduziram e comentaram as obras dionisianas, como: Escoto Erígena, que, do encontro com o Pseudo-Dionísio, se deve a origem da primeira grande síntese metafísica na Idade Média, conforme ressaltam Philotheus e Gilson (1995, p.229). Tomás de Aquino, Alberto Magno, Boaventura e Marsilio Ficino também comentaram os textos dionisianos (BEZERRA, 2009, p.14).

Jean-Yves Leloup, em sua tradução da *Teologia Mística* (2014, p.10-11), obra do Pseudo-Dionísio, destaca nomes como alguns já citados acima, além de outros como o de Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, além de afirmar que todos os importantes doutores dos séculos XII e XIII fizeram menção aos escritos dionisianos.

Embora, como visto acima, haja muitas incertezas sobre o autor, pode-se afirmar que o seu pensamento foi marcante no período medieval. A seguir, serão focalizados certos conceitos marcantes associados ao interesse da pesquisa em tratar de Deus e da beleza, em Anselmo de Cantuária, que provavelmente contribuíram para a formação do seu pensamento.

Ao contemplar o *Corpus Dionysiacum*, percebe-se que seu autor articula seu pensamento sob quatro métodos teológicos, partindo de uma menor para uma maior

percepção acerca de Deus: um método teológico afirmativo, negativo, simbólico e místico.

Para que seja apreendido o que é inteligível aos seres humanos, deve-se considerar inicialmente a incapacidade dos sentidos. Diante disso, Dionísio convida o seu leitor, na *Teologia Mística*, às contemplações silenciosas, abstendo-se, dentre outras coisas, de todas as sensações, justamente por essas serem ineficazes. Isso remete a um processo de purificação, devendo o homem buscar um olhar desobstruído⁴⁸, para então chegar à contemplação almejada, pelo menos naquilo que é possível aos mortais, assim como aconteceu com Moisés.

Dionísio (2014, p.67), quando se refere ao olhar desobstruído, remete ao “[...] olhar que não é obstruído por aquilo que é visto, (assim) ele não faz daquilo um ídolo, mas um ícone”, isto é, apenas uma imagem. Portanto, o pseudo-Areopagita não só alude à ineficácia dos sentidos, mas também a todo tipo de conhecimento adquirido pelo homem que conduz a imagem apenas e não à coisa em si.

Isso não quer dizer que os homens não devam utilizar-se de suas capacidades intelectivas e investigativas; antes, Dionísio procura deixá-los cientes, de que há uma limitação inata no ser humano, assim como há também um desejo de chegar à contemplação dos inteligíveis, sendo Deus a fonte perfeitíssima.

Antes de entrar nos métodos teológicos dionisianos, vale destacar que o autor sofreu algumas influências que colaboraram para a formação do seu pensamento. Além da filosofia platônica e neoplatônica, através de Plotino e principalmente de Proclo, os textos patrísticos também foram agentes importantes nesse processo. Contudo, a Escritura Sagrada é amplamente e fundamentalmente considerada essencial, nos escritos dionisianos:

Mas se existe um homem que seja totalmente rebelde ao ensinamento da Sagrada Escritura, um tal homem estará longe completamente também da nossa filosofia, e, se negligencia o

⁴⁸ DIONÍSIO. *A Teologia mística: um obscuro e luminoso silêncio*. Tradução e comentários de Jean-Yves Leloup. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Cap. I e II, p.15, 17,19.

conhecimento de Deus que deriva das Sagradas Escrituras, como nos importaremos de introduzi-lo na ciência teológica?⁴⁹

Além dessa ressalva dionisiana sobre a importância das Escrituras, encontram-se algumas citações bíblicas, de forma explícita e implícita, demonstrando a consideração que ele tinha pelo texto cristão, afinal, é o local onde a divindade está revelada ao homem.

Fato é que, na perspectiva dionisiana, ao desenvolver os temas que propõe refletir, em suas obras, as Escrituras Sagradas têm grande relevância, mesmo que trate das verdades eternas por meio de analogias e símbolos.

Dionísio (2004, p.102-103) assevera que é uma insensatez negligenciar o valor da expressão verbal, afinal, a revelação cristã está num texto, ao apresentar as manifestações de Deus. Por isso, é fundamental considerar o texto bíblico e, por causa dos sentidos humanos, a forma como os seres humanos apreendem o conhecimento, o pseudo-Areopagita utiliza as “[...] letras, sílabas, vocábulos, escritos e discursos”. Contudo, ciente de que, quando a alma se move para os inteligíveis, os sentidos se tornam supérfluos, devido a sua incapacidade a tão alto nível de compreensão.

Desse modo, Dionísio confere importância aos símbolos gráficos, através dos escritos, símbolos apropriados às coisas divinas, valendo-se de diversas analogias e imagens, pois esses símbolos elevam as pessoas, “[...] segundo a nossa capacidade, para a verdade simples e uma das contemplações inteligíveis” (DIONÍSIO, 2004, p.63).

Para o pseudo-Areopagita, “[...] todas essas expressões são antropomorfismos que, através de imagens e símbolos, tentam imaginar e representar Deus irrepresentável” (DIONÍSIO, 2014, p.22). Os símbolos, para Dionísio, servem para proporcionar um conhecimento que se dá em função da

⁴⁹ DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004. (II, 2, 35, p.71).

capacidade humana de compreensão das coisas divinas, pelo menos de acordo com o que é permitido por aquele que é o princípio de tudo, ao deixar-se conhecer.

Não obstante, Dionísio leva em conta as formas como as criaturas conhecem o divino, pelo menos naquilo que é possível, porém, deixa bem clara a inefácia da linguagem para compreender aquilo que transcende a razão humana: “[...] aquilo que expressa de modo melhor tudo aquilo que se pode dizer de Deus, isto é, a divina formação de Jesus segundo a nossa natureza, é inefável para qualquer língua e incognoscível para qualquer inteligência” (2004, p.78).

As causas em si, as quais determinam que todas as coisas sejam como devem ser, aparecem nas coisas causadas como imagens, pois a causa de todas as coisas é superior a tudo. Sendo assim, transcende a tudo, inclusive a linguagem que fala de si, que na verdade apenas revela a imagem daquilo que é e não é, no que corresponde a coisa em si. Em acréscimo, as imagens servem também para revelar a incapacidade dos seres humanos, diante das coisas inteligíveis.

Por isso, Dionísio considera a importância de observar a revelação contida nas Escrituras, quando focaliza as manifestações do divino, por meio de *theofanias*, reveladas através de símbolos gráficos e analogias na linguagem expressa. No entanto, explicita que não há nada capaz de apreendê-lo plenamente, pois ele transcende a tudo, pelo fato de ser “[...] além de toda essência e todo conhecimento” (DIONÍSIO, 2014, p.16).

Sobre essa questão da importância da linguagem para o pensamento dionisiano, embora os símbolos sejam limitados, Bezerra (2009, p.141) defende que

[a] experiência mística dionisiana se exterioriza em termos puramente poéticos [...] (onde) Filosofia, Teologia e Mística se conjugam em uma mesma unidade que faz do “amante” um verdadeiro apaixonado pelos raios que emanam de seu amado em forma de signos e imagens poeticamente revelados.

Dionísio considera a importância da linguagem apresentada nas Escrituras Sagradas, como forma de expressar as manifestações do divino, sem, contudo, deixar de entendê-la como ineficaz, no que diz respeito à apreensão absoluta do ser que transcende todas as coisas, inclusive ele mesmo.

Ao lado dessa posição sobre a linguagem e a sua limitação, em Dionísio, encontra-se outro tema bem relevante em sua teologia filosófica, a saber, a questão da hierarquia, como observa Dominic J. O’mera (1999, p.66):

O termo “hierarquia” foi empregado pela primeira vez no início do sexto século por autor cristão muito influenciado pelo neoplatonismo posterior de Proclo, o Pseudo-Dionísio. O termo não é encontrado em Plotino, nem são outras expressões (em particular “cadeia do ser”) às vezes usadas hoje para se referir a visão da realidade de Plotino. O perigo neste uso anacrônico de termos é que tenderá a projetar para trás em Plotino as ideias associadas a tais termos em Pseudo-Dionísio e nos seus Sucessores Medievais. E torna-se muito fácil de ler em Plotino os significados que daria hoje para noções de hierarquia.

É nítida a influência neoplatônica nesse conceito de hierarquia, em Dionísio, para cooperar na formação do seu pensamento sobre esse assunto, pois, ao ler Plotino, por exemplo, é possível vê-lo partindo de algo inferior para o superior, o Uno. Todavia, esse termo não é encontrado de forma tão explícita no neoplatonismo, como está em Dionísio, desde o conceito trabalhado em suas obras, até mesmo se podendo observar que tal assunto vem explicitamente na própria nomeação de dois de seus tratados: *Hierarquia Eclesiástica* e *Hierarquia Celeste*.

Há ainda um outro ponto a ser observado sobre essa questão hierárquica, na filosofia neoplatônica e na teologia filosófica dionisiana, pois, na opinião do pseudo-Areopagita, como comenta Jean-Yves Leloup, em sua tradução e comentários da *Teologia Mística* (2014, p.73), a respeito da hierarquia, “[...] trata-se de passarmos do sensível, de suas alegorias e dos seus antropomorfismos (teologia simbólica) ao inteligível, com seus nomes, arquétipos e conceitos (teologia dos Nomes divinos)”. Nesse aspecto, por exemplo, seria possível conceber uma perspectiva semelhante com a de Plotino, porém, nessa escada hierárquica, aquilo que é o superior a todas as coisas está antes e além de tudo, não havendo um topo a ser atingido, porque o que se percebe é uma transcendência absoluta do divino, diferente de Plotino.

Por isso, se a hierarquia em Dionísio entende que o mundo, eclesiástico e celeste, está estruturado em diversos graus de existência, de forma que estes estão interligados harmoniosamente, o que faz com que os graus inferiores sejam tidos

como uma imagem que “[...] reflete a beleza divina e permite à inteligência humana (iluminada) modelar-se santamente a ela” (BEZERRA, 2009, p.81). Vale salientar que as coisas criadas não passam de imagens.

Os termos *moné*, *próodos* e *epistrophé*, como doutrinas fundamentais, estão presentes no pensamento teológico dionisiano, conforme assinala Bento Silva Santos, em seu comentário sobre os *Nomes Divinos* (2004, p.28-30). Por *moné* se entende a transcendência divina, como também a impossibilidade humana em apreender absolutamente o divino. *Próodos* corresponde à transmissão, emanação de Deus, através de sua iluminação, ao revelar-se aos seres criados. E a *epistrophé* diz respeito ao retorno dos seres ao princípio originário.

As doutrinas dionisianas são expressas nas quatro obras a que se tem acesso, hoje. Dionísio considera a linguagem simbólica importante, quando aborda a manifestação do ser divino e a perspectiva hierárquica, ao partir do inferior para o superior, como também do superior para o inferior, respeitando a transcendência divina.

Uma das outras características do pensamento dionisiano concerne a sua teologia catafática e apofática. A teologia catáfrica, isto é, afirmativa, corresponde às nomeações inteligíveis de Deus, aos nomes mais próximos daquilo que se entende por ser divino, descendo daquilo que se entende por superior rumo ao inferior, como quer Dionísio (2014, p.22).

Os nomes divinos afirmados por Dionísio são reconhecidos, por uma tradição de comentadores (BEZERRA, 2009, p.37), como uma celebração, cujo objetivo é ensinar a louvar o que estes, como o bem, a beleza, a grandeza e diversos outros, ensinam sobre Deus, deixando claro que eles não atingem a sua essência. Nesse sentido, na perspectiva catafática de Dionísio, Deus se revela através de símbolos e imagens a sua criatura, o que torna possível nomeá-lo. Além disso, percebe-se que há uma certa relação e harmonia entre os nomes divinos, um apontando para o outro.

A teologia dionisiana não consiste apenas em afirmar os possíveis nomes divinos, destacando aquilo que concebe por atributos do ser supremo. Há de notar

ainda que, para concluir seu pensamento sobre o assunto, Dionísio expõe sua teologia apofática, isto é, negativa, que corresponde à negação de todas as nomeações antes feitas sobre Deus.

Longe de incorrer em métodos contraditórios, os métodos catafáticos e apofáticos possuem um papel correlativo, havendo uma complementariedade entre eles, porque, como mesmo assinala Dionísio (2014, p.17), “[...] não se trata de acreditar ou pensar que a negação destrói a afirmação”, antes é o contrário, ao invés de invalidar a afirmação, a negação dionisiana hiperafirma sobre o ser de Deus, que, apesar de ser classificado como aquele que não é “[...] nem essência, nem existência, nem vida, nem razão, nem inteligência” (DIONÍSIO, 2014, p.24) e tudo mais, é antes e além de tudo.

Assim, a negação não consiste no simples fato de negar os nomes antes declarados, mas diz respeito a enaltecer a transcendentalidade do ser divino, superafirmando o ser de Deus, sendo o homem incapaz de concebê-lo plenamente, visto que, como assevera Bento Silva Santos, ao comentar os *Nomes Divinos* (2004, p.38), “[...] nenhum discurso pode esgotar o conhecimento imediato pessoal consequente à relação entre mim e Deus, esta relação pessoal é impossível de ser expressa ou definida”.

O método apofático é contrário ao catafático, partindo de atributos inferiores aos mais superiores, isto é, daqueles que menos se aproximam da concepção humana do ser divino até os mais excelentes, para, na sequência, negá-los. Por isso, enquanto no método catafático Dionísio apresenta nomes excelentes, partindo daqueles que são considerados superiores em direção àqueles inferiores, ou seja, a imagem do ser divino como o bem, a divindade, a substância, a vida, a sabedoria e outros, o que não significa inexistência de si, mas superação, além de ser o próprio belo, segundo o capítulo II *Dos Nomes Divinos* (2004, p.72). Com efeito, todos esses nomes se aplicam “[...] à totalidade da trindade divina” (DIONÍSIO, 2004, p.82). Quanto ao método apofático, para Dionísio, significa tão somente negar esses nomes totalmente, como se vê em sua *Teologia Mística*.

Sobre a questão de partir de atributos superiores para os inferiores, nos *Nomes Divinos*, o bem é destacado pelo pseudo-areopagita como a causa universal e a fonte de toda perfeição, pois tudo provém da bondade (DIONÍSIO, 2004, p.91). Dessa forma, ao bem, segundo o pensamento dionisiano, se dá considerável importância, na teologia catafática do pseudo-areopagita.

Outro destaque corresponde à questão da beleza, segundo a concepção dionisiana, como um dos nomes do ser divino. Leloup, ao comentar a *Teologia Mística* dionisiana (2014, p.42), enfatiza que os seres humanos têm amor ao belo (*filocalia*), pelo fato de as coisas criadas estarem repletas de “[...] toda harmonia divina e sagrada beleza” (DIONÍSIO, 2004, p.62), pois é o próprio ser divino que os atrai, afinal, “[...] aquilo que é belo e bom é desejável, amável e apetecível” (DIONÍSIO, 2004, p.101).

Na verdade, há um conceito interessante nesse aspecto, pois, pelo fato de a humanidade vir de um ser perfeito em todas as suas manifestações, há algo desse ser nas criaturas, assim, não é de estranhar que os seres criados desejem o que é bom e belo. Com isso, percebe-se que Deus será objeto desse desejo inato, porque ele é a beleza das belezas, a fonte de toda coisa bela, responsável por fazer as coisas inferiores amarem e desejarem as superiores. Entretanto, esse desejo pelas coisas superiores acontecerá com maior intenção após as criaturas passarem pelo processo de conversão, quando desejarem unir-se ao ser divino (DIONÍSIO, 2004, p.105).

No que tange a esses dois atributos divinos destacados, a saber, o bem e o belo, verifica-se que Dionísio faz uma relação entre ambos, pois “[...] todas as coisas que existem e vem a ser, existem e vem a ser por causa daquilo que é belo e bom” (DIONÍSIO, 2004, p.101). É essa beleza e bondade suprema que dão a beleza e a bondade a todas as coisas criadas segundo a proporção que lhes convém. Logo, segundo o pseudo-areopagita, não há nada que não participe do bom e do belo, de sorte que bondade e beleza são as mesmas coisas na fonte divina.

Conforme assevera Bezerra (2009, p.80), “[...] filosofar, para Dionísio, é contemplação da beleza que se *re-vela* na aparência. A mística se confunde com a

estética”. Essa é uma característica importante no pensamento dionisiano. Essa relação entre bem e belo repercutirá no medievo, como destaca Aertsen (2008, p.13): “[...] as discussões medievais sobre a “beleza” geralmente têm lugar dentro do quadro conceitual do “bom””. Seu tratamento é determinado pela perspectiva platônico-dionisíaca de uma metafísica do *bom*.

Dessa maneira, para conceber o pensamento teológico dionisiano, deve-se considerar tanto a sua teologia catafática, que afirma as manifestações divinas através de nomes nobres, quanto a teologia apofática, que os nega na concepção de supra-afirmá-los. Há forma coordenada entre essas concepções e, a partir dessa percepção, se chegará ao cerne de sua teologia mística, isto é, à contemplação através do silêncio.

No que diz respeito à relação entre Deus e beleza, na perspectiva dionisiana, diante do que foi exposto acerca dos métodos empregados pelo pseudo-areopagita os quais compõem sua concepção teológica, tem-se como marca característica desse autor conceber a ideia inicial do ser divino nomeável de acordo com as suas manifestações reveladas segundo as Escrituras Sagradas. Contudo, entende-se que Deus é conhecido pela ignorância humana em conhecê-lo, o que conduz à contemplação mística dionisiana. Como frisa Bento Silva Santos, em sua tradução e comentário *Dos Nomes Divinos* (2004, p.43), “[...] a mística de Dionísio é uma mística que dá lugar ao mistério, no sentido de que Deus, paradoxalmente, se manifesta mas permanece oculto em sua própria manifestação”.

Afinal de contas, o que se conhece desse ser supremo está absolutamente aquém do que ele realmente é, pois este é, antes e depois de tudo, de toda substância, essência, ser, e de todas as demais coisas, porque Deus é “[...] o princípio de todo princípio situado supersubstancialmente acima de todo princípio” (DIONÍSIO, 2004, p.61). Esse ser, portanto, é louvado pelo pseudo-Dionísio como o inominável, mesmo tratando de sua imanência, pelas diversas *theofanias* bíblicas, uma vez que nenhum dos nomes apresentados o esgota, pelo fato de ser absolutamente transcendente, de acordo com Dionísio (2004, p.66): é “[...] tudo aquilo que é e nada daquilo que é”, como o próprio Dionísio reitera, em sua carta a

Dorothea (2014, p.34). Enfim, segundo Dionísio, o que há em Deus é excesso de claridade, o que o torna invisível:

É o transbordamento das suas manifestações luminosas e supraessenciais a furta a todos os olhares; qualquer um que seja digno de conhecer e de contemplar Deus, nasce neste obscuro e luminoso silêncio e é pela própria experiência de não vê-lo e não conhecê-lo, que ele realmente se eleva naquilo que está além da visão e do conhecimento.

Por conseguinte, como afirma Bezerra (2009, p.19) a propósito da transcendentalidade divina, “[...] pensar Deus como inefabilidade pura é o que nos permite formular, a partir do pensamento dionisiano, uma experiência do divino que tem como fundamento a ausência de todo fundamento”. Deus é tido como um ser *absconditus*, por esconder-se em sua transcendência. Entretanto, o ser divino é conhecido através de suas manifestações, porém, não é conhecido no sentido pleno, pelo fato de não ser possível a nenhum ser criado, mas tal conhecimento se dá de acordo com aquilo que ele próprio revela de suas manifestações nas Escrituras Sagradas, tendo na encarnação sua expressão máxima.

Por fim, sobre a concepção dionisiana de encarnação, entende-se que é um conceito importante na sua perspectiva teológica. Pelo fato de Deus ser concebido como aquele que se revela através de imagens, *theofanias*, o Deus encarnado é aquilo que mais se aproxima do ser divino, em sua plenitude, como a mais alta expressão daquilo que se pode dizer sobre ele, pois “[...] ele nos fez conhecer a maravilha inaudita de uma ação ao mesmo tempo humana e divina” (DIONÍSIO, 2014, p.32), embora cientes de que essa manifestação não é capaz de esgotá-lo, porque a sua encarnação em nada compromete sua incognoscibilidade.

Como visto anteriormente, diversos autores classificam Dionísio como um nome de extrema relevância para o mundo medieval, juntamente com Agostinho e outros, de maneira que, com base nessa ideia, buscou-se encontrar reflexos do pseudo-Areopagita nos escritos anselmianos.

Há, no anseio anselmiano, o desejo pela contemplação do ser divino, assim como tinha Dionísio, portanto, este é um ponto em comum para esses autores,

como também a questão dos símbolos, das analogias, serve de apoio para Anselmo expressar suas ideias. Para comprovar essa perspectiva, basta olhar para o primeiro capítulo do *Monologion*, quando este trata da dos bens úteis. Este é apenas um dos inúmeros exemplos capazes de confirmar tal perspectiva, nos textos de Anselmo.

Por outro lado, sobre a abordagem catafática e apofática dionisiana, será que tais métodos são encontrados no pensamento anselmiano? O método catafático, que afirma tudo aquilo que Deus é, descrevendo os seus atributos, é facilmente perceptível em Anselmo, conforme se vê no *Monologion* (XVI, 31, 2-8), no *Proslogion* (XXII, 116-117, 24,1-2) e em diversas outras passagens que atestam as qualidades perfeitas que estão presentes em Deus, como o ser que é a fonte de todas as coisas.

No entanto, como ressalta a professora Maria Leonor Xavier (1999, p.505), ao destacar que a argumentação no *Monologion* é *per aliud*, enquanto, no *Proslogion*, é *per se*, de acordo como foi visto anteriormente neste trabalho:

No *Monologion*, o autor demonstra a necessidade de um ente supremo ou de um supremo existente (*summum ens* ou *summum existens*) em função da inteligibilidade das múltiplas coisas existentes, no *Proslogion*, em contrapartida, Anselmo prescinde da condição de alguma coisa existente para inferir a existência real e necessária de Deus.

Talvez, nessas obras, Anselmo demonstre uma possível influência sofrida do pensamento dionisiano, quando expressa uma concepção hierárquica no seu pensamento, ao partir do inferior, aquilo que é contingente, para o superior, isto é, excelente, transcendente à percepção humana, seguindo uma concepção apofática. Há também, na abordagem anselmiana, um partir do superior para o inferior, como acontece no método catafático dionisiano. Embora a conclusão anselmiana aponte para um ser que não pode ser negado, pois ele é aquilo que é melhor ser afirmado do que negado, diferentemente de Dionísio, que conduz à negação do ser divino, do seu ser e atributos, o *Deus absconditus*, encontrado no silêncio, há a necessidade da negação para afirmar a não possibilidade da negação

da existência divina no argumento anselmiano do *Proslogion*, como será mais bem exposto a seguir. Como se viu anteriormente, na realidade, a negação dionisiana remete a uma supraexistência do ser divino e não o contrário.

A aceção da teologia negativa, da forma como é exposta por Dionísio, não é, porém, abordada pela teologia anselmiana. A opção preferencial de Anselmo é por uma teologia positiva em afirmar acerca da essência divina, porém, ao afirmar a existência divina pela negação, isto é, pela impossibilidade de negar tal existência, existe um princípio explícito da não contradição presente nesse argumento, pelo fato de esse ser supremo não poder ser e não ser, ao mesmo tempo. Contudo, Anselmo afirma a essência divina através da negação da existência de algo que lhe seja superior, até mesmo em pensar em algo que seja maior que este ser que é absolutamente e unicamente supremo.

Apesar da opção preferencial por uma teologia filosoficamente positiva, a racionalidade desta última esgota a espiritualidade do monge de Le Bec [...] Após a demonstração da necessidade, isto é, da racionalidade da existência de Deus, o autor do *Proslogion* denuncia que o nome divino *id quo maius cogitari nequit* é superável por outro nome divino, a saber: *quiddam maius quam cogitari possit*. Os dois nomes significam, respectivamente, duas noções de supremo: o primeiro significa aquilo que é pensável de tal modo que nada de superior seja pensável; o segundo significa aquilo que é superior a tudo o que seja pensável, o supremo pensável inclusive [...] A noção daquilo maior do que o qual nada se pode pensar não constitui, aliás, uma noção absoluta de supremo senão porque faz abstração da relação com todos os graus inferiores do ser pensável. Por esta razão, tal noção absoluta de supremo é também uma noção negativa de supremo [...] É, pois, uma noção negativa de supremo que integra a concepção positiva de Deus no argumento do *Proslogion* e caracteriza a opção preferencial de Anselmo pela teologia positiva. (XAVIER, 1999, p.290-292).

Embora a negação, tal como aparece enfaticamente em Dionísio, não seja demonstrada nos escritos anselmianos, tem sua relevância no pensamento anselmiano, porque, mesmo declarando ser algo impensável, aparece no desenvolvimento do argumento, como destacado acima, ao entender o papel da negação na formulação do argumento único. A negação, ainda que seja apenas na

esfera da linguagem, tão somente, e jamais do ser, isto é, da essência, fortalece a crença na existência divina, afirmando a impossibilidade de sua não existência.

A despeito de Anselmo não negar explicitamente os atributos e o próprio ser divino, firmados por Dionísio, em sua *Teologia Mística*, a perspectiva apofática dionisiana se revela, quando o arcebispo de Cantuária classifica o ser divino como inefável, ou suprapensável, como faz o pseudo-Dionísio, ao supra-afirmar acerca do ser supremo, como ser que é antes e além de tudo. A impressão é de que Dionísio enfatiza muito mais a transcendência do ser divino do que Anselmo, embora o arcebispo de Cantuária também conceba essa transcendência, afinal, Deus está acima de tudo, por ser ele o criador de todas as coisas. Todavia, da mesma forma que Anselmo trata de transcendência, enaltece igualmente a imanência divina, pelo fato de ser um ser pensável como existente, porque, ao pensar nesse ser, não o reduzindo ao simples pensar, não apenas diz respeito ao pensar na linguagem dos símbolos gráficos, quanto concebe a existência do ser supremo.

De acordo com Rosa e Pereira (2000, p.38-40), a via da negação em Anselmo aparece quando este enfoca os atributos divinos, diferenciando o ponto de observação, como, por exemplo, esse ser é denominado misericordioso em determinada situação quanto a nós, e impassível quanto a si. Já a via da afirmação se mostra a partir dos seres criados, pois o ser supremo é sumamente bom, perfeito, grande e tudo o mais, partindo do ser humano. No capítulo XIV do *Proslogion*, as vias negativas e positivas se cruzam, quando Anselmo alude ao como e ao porquê de Deus ser visto e não visto por aqueles que o buscam. E, no final do *Proslogion*, o ser supremo é negado de certa forma, quando se mencionam misericórdia para com sua criação e justiça para com ele.

Assim, pode-se pensar em uma via negativa, contudo, deixando claro que a abordagem anselmiana não é tão explícita sobre a negação do ser divino, como o foi na *Teologia Mística* de Dionísio. Portanto, embora haja certa diferença na forma como esses autores abordaram suas linhas argumentativas, no campo da teologia

negativa, é fato que ambos acreditam ser esse ser divino superior a todas as coisas, por ele ser o criador de tudo.

Por fim, esclarece Xavier (1999, p.567):

O nome divino do *Proslogion* é um nome, conjuntamente, positivo e negativo de Deus: positivo, na medida em que designa algo pensável, no domínio do ser pensável; negativo, porquanto significa o supra-pensável ou a negação do ser pensável em Deus.

Logo, talvez Anselmo demonstre uma similaridade com o pensamento dionisiano em relação a sua concepção hierárquica, ao partir do inferior, aquilo que é contingente, para o superior, o excelente (*método apofático*), no *Monologion*, e do superior para o inferior (*método catafático*), como se vê no *Proslogion*, malgrado a conclusão anselmiana aponte para um ser que não pode ser negado, diferentemente de Dionísio, que conduz à negação do ser divino, ao *Deus absconditus*, encontrado no silêncio, o que remete na realidade a uma supraexistência, como será visto no próximo capítulo.

Assim, como visto acima, é possível concluir pela existência de semelhanças de Anselmo com Dionísio, mas há abordagens diferentes entre eles, bem mais nitidamente do que em relação a Agostinho.

4 – Anselmo e a influência aristotélica por meio de Boécio

Durante o período anselmiano, as ideias platônicas tinham a supremacia entre os pensadores medievais em relação às aristotélicas, porém, houve alguns motivos pelos quais Aristóteles não foi tão presente na época de Anselmo, tanto quanto Platão. A falta de conhecimento de suas obras foi o motivo principal. As traduções que chegaram ao medievo, via Boécio, por exemplo, eram apenas uma parte de escritos incompletos que foram denominados de *Logica Vetus*. O filósofo antigo grego só começou a ganhar supremacia no pensamento medieval ocidental, com o surgimento da universidade, e um dos principais nomes que aderiu à perspectiva de Aristóteles foi Tomás de Aquino, além de outros, a partir do século XIII.

Para Libera (1990, p.9-10), a recepção de Aristóteles no medievo se deu em três etapas:

Até os anos 1150-1160, a Idade Média só conhece uma ínfima parte de sua obra lógica: as *Categorias* e o *De interpretatione*, completados pela *Isagoge* de Porfírio, o que se chama de *Logica Vetus* – as monografias lógicas de Boécio completando as partes ausentes do *Órganon*. É apenas em fins do século XII e no início do século XIII que o conjunto da obra de Aristóteles está em circulação: o restante do *Órganon*, primeiramente, nas traduções de Boécio (*Primeiros analíticos*, *Tópicos*, *Refutações sofísticas*) e as de Jacques de Veneza (*Segundos analíticos*, por volta de 1125-1150) – o que chama de *Logica Nova* – e depois os *libri naturales*, isto é, principalmente, a *Physica*, o *De Anima*, o *De Caelo* e a *Metaphysica*".

Além de Boécio trazer Aristóteles para o medievo, foi o responsável também pela tradução e comentários do *Isagoge*, do neoplatônico Porfírio. Assim sendo, é “[...] considerado o primeiro dos medievais, por colocar-se conscientemente no início de um processo que haveria de marcar a Idade Média: o da recuperação, em língua latina, da cultura filosófica grega” (DE BONI, 2010, p.26). Segundo já se frisou, os textos de Aristóteles, como as *Categorias*, *Da Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, *Silogismos Hipotéticos*, *Organon*, foram igualmente traduzidos e comentados por esse pensador cristão do século V. Essas, portanto, eram as únicas fontes do aristotelismo, no período medieval até o século XIII, em língua latina (REALE; ANTISERI, 1990, p.464).

Boécio foi o autor responsável por inaugurar o período medieval cultural, não apenas como um mero retransmissor da cultura filosófica antiga, por suas traduções e comentários, mas também como importante nome que deixou a sua influência por meio dos seus próprios escritos, dos quais se destaca o *De Consolatione Philosophiae*, “[...] que exerceu considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média, o livro que estava presente em quase todas as grandes bibliotecas medievais” (REALE; ANTISERI, 1990, p.464). De acordo com Gilbert (1999, p.65), “[...] a competência lingüística de Boécio permitia-lhe, no entanto, acentuar melhor do que Agostinho a diferença entre ‘natureza’ e ‘pessoa’, ou seja, entre *ousia* e *hypostasis*”.

Desse modo, Boécio teve sua importância para o medievo, por suas traduções e comentários dos textos aristotélicos, além de seus próprios escritos, por meio das suas abordagens dialéticas a temas que ajudaram a formar o pensamento da Idade Média, sendo considerado “[...] o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos” (DECARREAU, 1962, p.224), um dos fundadores do método escolástico.

É importante salientar que surgiram muitos falsos escritos e outras tantas pseudoepígrafes que se propunham compor o possível corpo de obras aristotélicas, porém, são todos estes bastante duvidosos. No período anselmiano, conhecia-se pequena parte das obras de Aristóteles, segundo já se frisou, neste texto.

Outro motivo de destaque sobre a supremacia das obras platônicas, nesse período correspondente ao vivido pelo arcebispo de Cantuária, foi que o conhecimento aristotélico se deu em grande parte por concurso de terceiros, o que ocasionou distorção do pensamento original aristotélico.

Dentre os que traduziram as obras aristotélicas estão os árabes, começando por Averróis, o primeiro intérprete de Aristóteles, além de Avicena, o principal aristotélico dentre os diversos autores árabes. A tradução árabe da obra de Aristóteles desempenhou um papel fundamental na difusão do pensamento aristotélico, no ocidente, chegando ao ocidente, no medievo, além das traduções de suas, diversos comentários dos seus textos, via filosofia árabe.

Assim, tem-se na Idade Média, principalmente no período anselmiano, um Aristóteles não completo, traduzido, selecionado, como atesta o trecho abaixo:

Porém, o Aristóteles que nós temos hoje – entenda-se: a sua obra e doutrinas – não é o que caminhava em Atenas conversando com seus alunos do Liceu. É um Aristóteles traduzido, selecionado, comentado e sobretudo parcelado, já que o conjunto da sua obra nos chegou truncado pelas perdas de manuscritos, muitos deles tendo desaparecido pouco depois da morte do filósofo. Na Idade Média certamente não se tinha um Aristóteles autêntico: era traduzido do grego para o sírio, deste para o árabe, e daqui para o latim, que depois os estudantes comentavam nas suas línguas vernáculas. Mais ainda: tinha-se por aristotélico o que na realidade eram textos platônicos e neoplatônicos, assinados como se fossem autênticos. (DE BONI, 2010, p.10).

Por conta dessas traduções e comentários, Aristóteles chega à Idade Média, além de fragmentado, pelo fato de alguns textos estarem disponíveis no período anselmiano, também deturpado, “[...] daí a dificuldade dos teólogos entenderem Aristóteles e a compreensão da razão por que o rejeitaram, de início” (FRANGIOTTI, 1992, p.17).

Aristóteles foi fundamental para o surgimento do método escolástico medieval, pois, por meio de sua lógica e da dialética, ensinou “[...] a provar a falsidade dos argumentos adversos. O teólogo não só possui a verdade: também tem que lutar contra o erro. Daí o uso sistemático das controvérsias, ou da dialética” (VILANOVA, 1987, p.528). Assim, o pensamento aristotélico foi importante para o surgimento da universidade medieval, com a evolução do método escolástico, desde o século XII.

Portanto, o influxo de Aristóteles para a formação do pensamento medieval se deu, em primeiro lugar, por meio da lógica, depois, da ética e, finalmente, com a filosofia natural e a metafísica, quando de fato Aristóteles ganha maior notoriedade no ocidente, através de Tomás de Aquino, no século XIII.

Sobre a questão de um ser supremo discutido no período medieval e sua relação com a filosofia antiga, nota-se que, na concepção cristã, há um Deus criador de todas as coisas. Sob a concepção platônica, há um ser, que é arquiteto e pai do universo, porém, não fica claro acerca da personalidade desse ser, enquanto, para Aristóteles, além desse ser supremo, há diversos outros deuses, sem contar que sob a sua perspectiva, paralelamente à circunstância de esse “primeiro motor” ser eterno, o mundo também o é.

Embora seja possível encontrar consideráveis diferenças entre as concepções de Deus, na filosofia antiga grega e no pensamento medieval cristão, a impressão, ao se ler os escritos de Aristóteles, é de que ele vai pelo caminho percorrido pelos cristãos para chegar ao conhecimento da existência de Deus, apresentando certas qualidades desse ser, como a sua grandeza e toda a divindade que se espera de um ser absoluto, porém, Aristóteles não chega até o fim do

caminho, o que os cristãos fazem, ao definir que há um único ser. O filósofo grego cogita a existência de uma pluralidade de divindades, além de outras perspectivas que há em seu pensamento em relação ao “Primeiro Motor”, o que difere do pensamento cristão.

O que é verdade é que Aristóteles compreendeu claramente que Deus é, dentre todos os seres, aquele que merece por excelência o nome de ser; mas seu politeísmo o impedia de conceber o divino como outra coisa que não o atributo de uma classe de seres. Não se pode mais dizer que, em Aristóteles, como em Platão, tudo o que é, é divino, porque ele reserva a divindade à ordem do necessário e da atualidade pura; mas, se seu Primeiro Motor imóvel é o mais divino e o mais ser dos seres, mesmo assim continua sendo um dos “seres enquanto seres. (GILSON, 2006, p.65).

Tal conceito sobre a transcendentalidade de um “Primeiro Motor” imóvel aparece no Livro XII da *Metafísica*, que trata de questões da teologia e do movimento de todas as coisas, obra esta que veio a ser conhecida no medievo, tempos depois de Anselmo.

Para examinar a substância móvel, é necessário, segundo Aristóteles, referir-se a uma substância imóvel, já que, para se chegar à substância móvel, tem de haver a imóvel, eterna e incorruptível. Essa substância imóvel é o Primeiro Motor, porém, é um equívoco pensar em algo monoteístico no pensamento aristotélico, porque, segundo o filósofo estagirita, há inúmeros motores imóveis, cerca de “[...] quarenta e sete (ou cinquenta e cinco)” (MERLAN, 2005, p.27). Contudo, segundo o pensamento de Aristóteles, há algo que move todas as coisas:

Mas, se tem algo que pode mover ou fazer, mas não opera nada, não haverá movimento; é possível, com efeito, que o que tem potência não atue. De nada serve tampouco, por conseguinte, que suponhamos substâncias eternas, como os partidários das Espécies, se não tem algum princípio que possa produzir mudanças. Mas tampouco este é suficiente, nem outra substância a parte das Espécies; porque, se não atua, não haverá movimento. E, aí nada que atue, tampouco, se sua substância é potência; pois não será um movimento eterno; é possível, com efeito, que o que existe em potência deixe de existir. Por conseguinte, é preciso que haja um princípio tal que sua substância seja ato. Também, é preciso que estas substâncias sejam imateriais; pois, se tem alguma coisa eterna, devem ser eternas precisamente elas. São, por conseguinte, ato. (ARISTÓTELES, XII, 6, 1071b 12 - 22).

O Primeiro Motor ou Motor Imóvel é responsável pelo princípio do movimento dado na causa eficiente ou final. O Motor é o que move sem ser movido. De acordo com Aristóteles, o Primeiro Motor é a causa do movimento das estrelas e das esferas celestes. Ele é necessário; existe um único modo e não pode ser de outro, de forma eterna, incorruptível e imóvel, como frisado antes. Diverge da perspectiva cristã, por não ser pessoal, acrescido do fato de que há um pluralismo nesse motor imóvel que move as demais coisas.

A questão inicial que chamou atenção no ocidente, a propósito dos escritos aristotélicos, não foi tanto sobre a existência de um ser divino presente no pensamento de Aristóteles; antes, fora a lógica evidenciada pelo autor grego, aliada ao seu método dialético, influenciando autores como Anselmo, ao desenvolver seus argumentos, devido às obras conhecidas até meados do século XII. Na verdade, como observa Trego (2010, p.12) Anselmo é um dos raros pensadores de sua época a fazer referência ao filósofo estagirita, citando-o cerca de 11 vezes o seu nome.

Nos tempos de Anselmo, portanto, já se conheciam partes das obras de Aristóteles, aquilo que ficou conhecido como *Logica Vetus*, conforme já se destacou nesta tese. Vê-se o próprio arcebispo de Cantuária fazendo menção ao filósofo estagirita, na sua obra *De Grammatico*, ao assinalar que “[...] o gramático é uma qualidade quando se diz que: não está correto senão segundo o tratado das Categorias de Aristóteles”⁵⁰. Nesse texto, percebe-se que Anselmo já conhecia Aristóteles, pelo menos aquilo a que se tinha acesso, na sua época. Vale destacar que a alusão a Aristóteles não foi a título de autoridade, como o arcebispo de Cantuária faz com Agostinho, por exemplo, de acordo com Corti (2004, p.198-199), mas, de fato, o filósofo estagirita aparece nos textos anselmianos, como se vê:

Anselmo não cita nem nomeia a Prisciano em absoluto, e quando se refere a Aristóteles, não é a título de autoridade a seu favor [...] ambos autores estão em discussão, um tacitamente e o outro de maneira explícita. Sem embargo o que importa é a “*quaestio*”, porque, pelo demais, tanto Aristóteles como Prisciano serão feitos

⁵⁰ *Cum vero dicitur quia grammaticus est qualitas: non recte nisi secundum tractatum Aristotelis De categoriis dicitur* (De Grammatico, I, XVI, 162, 12-14).

no fim do século XI e durante todo o XII, junto com Boécio, “*auctoritates*” incontestáveis do trivium.

O silogismo aristotélico vem no capítulo III do *De Grammatico*, quando Anselmo se refere ao homem, classificando-o como um ser animal e racional. Além disso, as próprias Categorias de Aristóteles, como visto acima, são consideradas no *De Grammatico* anselmiano. Porém, todo esse conhecimento aristotélico se deu sob as lentes do platonismo oriundo de Agostinho, como bem observa a professora Leonor Xavier (1999, p.11):

Quanto aos antecedentes remotos, podemos considerar que é preferencialmente numa linhagem de inspiração platônica que Anselmo se inscreve. Devemos, porém, reconhecer que é em termos conformes com as categorias de Aristóteles que Anselmo se exprime filosoficamente. A interpretação platonizante das categorias aristotélicas segundo Anselmo é, entretanto, de influência agostiniana.

Ao se deparar com a menção do nome de Aristóteles, no texto anselmiano, logo se pode levantar a seguinte questão: como poderia ser possível Anselmo ter tido acesso ao filósofo estagirita, sendo que o mesmo só irá aparecer mais substancialmente no medievo, a partir de meados do século XII? Essa questão, com efeito, despertou-me o interesse em apurar como Anselmo teve acesso a Aristóteles e o quanto este influenciou o arcebispo de Cantuária.

Assim, por essas evidências, pode-se sustentar que Anselmo é devedor, tanto de Agostinho como do platonismo e neoplatonismo, além do próprio Aristóteles, segundo se vê explicitamente no *De Grammatico*, como também no *De Veritate*, ao se deparar com a lógica presente nessa obra, pois, no “[...] *De veritate*, por exemplo, percebe-se que a lógica aristotélica, recebida de Boécio, é colocada a serviço da Escritura, a fim de conduzir a uma correta interpretação dos textos bíblicos” (VASCONCELOS, 2004, p.210).

O próprio Boécio é um nome que influenciou o pensamento anselmiano, como apresenta Trego (2010, p.10), ao listar alguns nomes, Boécio aparece com uma grande relevância, como se vê: “além da leitura de Agostinho, das análises de

Prisciano ou Isidoro de Sevilha, Anselmo se encontra profundamente influenciado por Boécio”. Assim sendo, Boécio não serviu apenas de meio para Anselmo conhecer algumas obras de Aristóteles, mas ele mesmo o influenciou com os seus escritos.

Sobre a questão da beleza em Aristóteles, constata-se que há uma associação com o bem, pelo que se lê no texto da *Metafísica* (apud BOSANQUET, 1949, p.45), descrito abaixo. Essa associação entre bem e beleza é encontrada em diversos outros autores posteriores ao estagirita, conforme já se revelou, anteriormente, além do próprio Anselmo, o qual traz tal associação. Contudo, para Aristóteles, o bom e o belo são coisas distintas:

Agora bem, como o bom e o belo são diferentes (posto que o primeiro é sempre uma propriedade da ação, embora que o último se extenda a objetos alheios ao movimento), estão equivocados os que afirmam que as ciências matemáticas nada dizem da beleza ou da bondade [...] As espécies principais da beleza são a ordem, a simetria e a limitação definida, e estas são as propriedades principais a que dedicam sua atenção as ciências matemáticas.

A partir dessa citação, percebe-se a distinção que Aristóteles faz entre bem e beleza, embora essas grandezas estejam diretamente relacionadas entre si. Para Anselmo, o bem não só se relaciona com a ação, quando se consideram bens úteis, como também remete a algo excelente, isto é, a uma fonte perfeita, ou seja, Deus, de onde provém tudo o que é perfeito. A beleza é tomada como exemplo desse bem, pelo fato de o ser supremo ser detentor de tudo o que é excelente.

Ademais, embora Anselmo não se atenha às questões matemáticas, como o faz o bispo de Hipona, ao escrever seu tratado *Sobre a Música* e em outras passagens, a questão da ordem e da harmonia ligada a beleza é um ponto comum entre Aristóteles e Anselmo. Para ambos os autores, se as coisas estão disformes, conseqüentemente, a beleza nestas se encontra comprometida. A falta de ordem nas coisas significa comprometer a beleza, todavia, para Anselmo, a beleza é vista como um atributo divino, pois, no ser supremo, nada pode ser considerado não-belo, a não ser que sua ordem esteja afetada. Essa associação não se vê em Aristóteles.

A definição aristotélica de beleza está no capítulo VII de sua obra sobre a *Poética*: “[...] a beleza – será a de um ser vivo, seja de qualquer coisa que se componha de partes – não só deve ter estas partes ordenadas, mas também uma grandeza que obedece a certas condições”. Assim, as características essenciais da beleza, para Aristóteles, seriam a ordem ou harmonia, assim como a grandeza.

Tal concepção acerca da beleza, associando-a com a grandeza, a ordem, é notada igualmente na perspectiva anselmiana, contudo, como um atributo divino, de onde provêm todas as coisas que são perfeitas, como a própria beleza, por exemplo. Essa impressão não aparece em Aristóteles, simplesmente pelo fato de este não conceber a ideia de um Deus de onde provêm tais qualidades, das quais a beleza seria uma, segundo o pensamento cristão.

Por conseguinte, por mais que não se veja no pensamento aristotélico a concepção de um Deus supremo, detentor de tudo aquilo que é perfeito, como o padrão absoluto daquilo que é melhor existir do que não existir, é possível notar certa influência do pensamento do filósofo estagirita em Anselmo, considerando o conhecimento limitado que o arcebispo de Cantuária tinha do filósofo antigo grego.

No próximo capítulo, serão analisadas as obras de Anselmo, a saber, o *Monologion*, o *Proslogion* e o *Cur Deus homo*, levando em conta seu contexto histórico e sociocultural, bem como as raízes filosóficas e teológicas que o influenciaram. Tudo o que se expôs até aqui teve a intenção de descrever seu ambiente, para situar o leitor quanto ao momento em que Anselmo de Cantuária concebeu suas ideias teológicas e filosóficas.

Com a análise das obras anselmianas, procurar-se-á propor um itinerário no seu pensamento em relação à beleza, tendo no seu conceito de Deus e temas correspondentes de sua teologia o caminho fundamental para se tratar do tema beleza, na perspectiva do arcebispo de Cantuária.

CAPÍTULO III

A RELAÇÃO ENTRE DEUS E A BELEZA EM ANSELMO DE CANTUÁRIA

A princípio, o que despertou meu interesse em investigar a questão da beleza em Anselmo foi perceber que, no capítulo XVII do *Proslogion*, ele assegura que há em Deus harmonia, odor, sabor, suavidade e beleza, de sua maneira inefável (I, XVII, 113, 8-15). Foi feita uma prévia busca em algumas obras de referência que discutem a questão do belo, na Idade Média, tais como o livro de Edgar De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale: l'époque romane* (terceiro volume), que apresenta inicialmente as técnicas literárias nas diversas manifestações das artes no medievo e, no que diz respeito às questões estéticas, classifica Hugo de São Vítor como o primeiro estético depois de João Escoto Erígena, sendo o primeiro autor a dedicar um tratado completo à beleza na Idade Média (DE BRUYNE, 1946, p.203). De Bruyne destaca também alguns outros nomes que participam dessa discussão sobre a estética no medievo, além de contemplar a contribuição deixada pela Escola de Chartres sobre essa questão. Ao ler sua obra, percebe-se que a única nota que

faz de Anselmo foi que “Santo Anselmo segue as ideias teológicas de Santo Agostinho” (DE BRUYNE, 1946, p.218) e, no volume seguinte, continua a apresentar personagens que refletiram sobre o assunto, desde o século XIII, como Guilherme d’Auvergne, Gosseteste, Santo Alberto, São Boaventura, Santo Tomás e outros.

De Bruyne não fez nenhuma menção sobre Anselmo como aquele que pensou Deus como a fonte da beleza; isso também acontece num outro texto importante sobre o assunto, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, de Umberto Eco. Nesse texto, Eco focaliza algumas discussões sobre o problema da beleza no medievo, classificando-a como uma questão estética, em suas diversas perspectivas, como da proporção, da luz, e algumas outras, com seus respectivos expoentes. Em seu segundo capítulo, Eco trata do belo como transcendental, contudo, não faz qualquer citação de Anselmo como alguém que apresentou a beleza relacionada a Deus, algo que transcende os seres humanos, por ser Deus a sua fonte.

Muitas obras sobre esse assunto foram consultadas, todavia, o resultado foi sempre o mesmo: nenhuma menção a Anselmo como alguém que trouxesse algo sobre a beleza, em suas obras. Embora ciente de que o arcebispo de Cantuária não tenha escrito nada especificamente sobre a beleza, pelo menos se esperava alguma nota sobre a relação que Anselmo faz com Deus.

Na investigação realizada, encontra-se o texto de Katharine E. Gilbert e Helmut Kuhn, *A History of Esthetics*, o qual separa o quinto capítulo para tratar da estética medieval, onde a proposta dos autores é descrever a beleza como um dos nomes de Deus, tendo em Agostinho a fonte inicial dessa abordagem. No pensamento de Agostinho, utilizam-se o número e a harmonia para explicar a lei do itinerário da alma para Deus, que anseia por descansar na contemplação da beleza divina (GILBERT; KUHN, 1939, p.132).

À vista disso, e por saber que Anselmo tem basicamente uma perspectiva similar à do bispo de Hipona, no que diz respeito à relação entre Deus e a beleza, surge o desafio de tratar desse tema em Anselmo, ciente inicialmente de que, no

capítulo XVII do *Proslogion*, há indícios dessa relação da beleza com o ser divino. Essa questão não se restringe apenas a essa obra, de sorte que, após consultar o *Monologion* e o *Cur Deus homo*, percebeu-se a relevância dessas obras para se pesquisar esse tema.

Assim, procurar-se-á, neste capítulo, comentar a relação que há, no pensamento anselmiano, entre Deus e a beleza, levando em consideração, a princípio, que o arcebispo de Cantuária não escreveu nada especificamente sobre a beleza, como se vê em alguns outros autores anteriores, contemporâneos e posteriores a ele. Entretanto, como há uma nítida influência agostiniana nas obras de Anselmo, conforme se verificou, no capítulo anterior, buscou-se adotar esse trajeto inicial de traçar paralelos com os textos de Agostinho, a fim de examinar essa relação entre Deus e a beleza segundo o pensamento anselmiano, além, obviamente, de analisar as próprias obras de Anselmo para verificar se é possível encontrar remissões à beleza, em seus textos.

Sobre a relação de Anselmo com o pensamento agostiniano, já é possível notá-la, a partir do interesse investigativo da fé a partir da razão, ponto fulcral do pensamento anselmiano:

Inflamado no espírito de Santo Agostinho, na qual se juntaram e interpretaram a fé e a ciência, a teologia e a piedade, a especulação e a contemplação, o estudo dos santos padres e a dialética [...] Por meio de sua: *fides quaerens intellectum*, Santo Anselmo tem inaugurado a Escolástica propriamente dita. (GRABMANN, 1928, p.73-74).

Além de encontrar também similaridade direta do pensamento anselmiano com aquilo em que cria Agostinho, conforme se pode ver no diálogo do bispo hiponense com Evódio, sobre a existência de Deus, presente na sua obra *Sobre o Livre Arbítrio* (II, VI, 14):

A – Na verdade, Ele próprio deu à tua razão um modo de sentir tão piedoso e verdadeiro a respeito Dele. Mas pergunto-te: se não encontrares nada acima da nossa razão a não ser aquilo que é eterno e imutável, duvidarás dizer que essa realidade é Deus? - E – Reconhecerei, com certeza, que Deus é o ser em relação ao qual se estabeleça que nada é superior - A – Estamos entendidos. Na

verdade, bastar-me-á mostrar que existe uma realidade com tais características, que tu reconhecerás que ela é Deus. Ou então, se existir uma realidade que lhe seja superior, será essa que admitirás que é Deus. Portanto, quer haja alguma realidade superior, quer não haja, será patente que Deus existe, quando, com a ajuda do próprio Deus, eu tiver mostrado, como prometi, que Ele está acima da razão.

No argumento proposto por Anselmo, em seu *Proslogion*, que enfoca a existência de Deus, após uma exaustiva busca, chega à conclusão de que Deus é “algo do qual nada maior pode ser pensado” (ANSELM, 1946a, p.101)⁵¹. Constata-se, nesse fragmento, a influência sofrida pelo arcebispo de Cantuária do pensamento agostiniano.

A despeito tal pensamento ser parecido com o que Agostinho havia escrito anteriormente, não se pode negar que o argumento anselmiano seja original, pois a forma como se articula, em Anselmo, é diferente, como observa Macedo (1996, p.12); “[...] de fato, em Agostinho, surgem fórmulas parecidas às que usou Santo Anselmo, mas da articulação que o argumento constitui, jamais se encontra algo nem mesmo implicitamente”. Ainda sobre a similaridade das argumentações utilizadas por Anselmo a propósito da existência de Deus, em relação às de Agostinho, sublinha Gilson (2006, p.294): “[...] inspiradas em santo Agostinho, elas superam, porém, as provas agostinianas pela solidez e o rigor de sua construção dialética”.

Diante desse quadro de similitude entre os escritos agostiniano e anselmiano, além de ver a beleza como um dos nomes de Deus, segundo frisam Gilbert e Kuhn, tendo em Agostinho um primeiro expoente, tal perspectiva repercute também nas obras de Anselmo. Assim, vale salientar que o bispo de Hipona serviu de lente para ler os textos anselmianos. Por isso, não seria possível tratar da percepção que Anselmo tinha da beleza, mesmo não escrevendo uma obra específica? Esse é, portanto, o desafio desta tese, isto é, tratar dessa relação entre Deus e a beleza, especificamente neste capítulo, ao analisar certos escritos do arcebispo de Cantuária, acreditando ser possível tal relação.

⁵¹ *aliqui quo maius nihil cogitari potest.* (Pros., I, II, 101, 8).

1 - A excelência da beleza: bens úteis e bens excelentes

O capítulo primeiro do *Monologion* é uma parte importante da obra anselmiana para se entender sua concepção de bem, tema esse fundamental para tratar da percepção de Anselmo acerca da beleza, como se verá mais adiante, no decorrer do capítulo. O arcebispo de Cantuária procura abordar a existência de Deus a partir do seu *Monologion*, sendo esse seu principal objetivo, ao escrevê-lo, sob os pedidos insistentes dos seus amigos de hábito. Segundo Koyré (1984, p.36), o *Monologion* não é uma obra apologética, nem pode ser considerada puramente filosófica; antes, é uma obra de metafísica religiosa, metafísica teológica.

Segundo a observação de Costa Macedo, feita em suas notas de tradução do *Proslogion*, percebe-se que este considera o *Monologion* como um tratado filosófico-teológico:

A obra é, assim, um verdadeiro tratado filosófico, onde teses metafísicas e teológicas surgem como conseqüência lógica de premissas racionais [...] O *Monologion* é uma investigação levada a cabo solitariamente, sem interferência de outrem, em que o único orientador é a razão dirigida por um bom método. (COSTA MACEDO, 1996, p.9).

Esta, por conseguinte, é a perspectiva que se encontra nesse texto anselmiano, uma obra filosófico-teológica, de sorte que o interesse principal de Anselmo, ao escrever o *Monologion*, foi comprovar a existência divina, apresentando, para tanto, algumas vias, das quais a bondade é a primeira. Vale destacar que Anselmo tem como ponto de partida, em relação a sua argumentação acerca da existência de Deus, no *Monologion*, de acordo com Xavier (2013, p.16), “[...] a existência de múltiplas coisas boas, que conhecemos pelos sentidos e que discernimos pela mente”. Com efeito, o arcebispo de Cantuária parte de um conhecimento empírico e racional, para classificar Deus inicialmente como o *summum bonum*.

A princípio, entende-se que algo seja bom, quando apresenta qualidades. Anselmo alude a essa questão, ao afirmar que algo pode ser considerado bom por ter certas qualidades tão somente, podendo um personagem, como um cavalo (o

exemplo apresentado no primeiro capítulo do *Monologion*), possuir qualidades que fazem com que este seja classificado como um bom cavalo, a saber, a velocidade e a força. Entretanto, há um elemento a ser levado em conta: essas mesmas qualidades podem aparecer também num ladrão e, a partir disso, será que, por tais atributos, será que podem ser considerados bons todos os que os possuem, até mesmo um ladrão?

Embora o cavalo pareça ser bom por um motivo porque é forte e por outro o cavalo é bom porque é veloz. Assim parece que seja visto como bom pela força e bom pela velocidade, no entanto não é visto ser a mesma coisa força e velocidade. Certamente se um cavalo, porque é forte ou veloz, é bom por estes motivos: como um ladrão forte e veloz é mau? Antes então, deste modo, por esta razão um ladrão forte e veloz é mau, porque é criminoso, de igual modo um cavalo forte e veloz, por esta razão é bom porque é útil⁵².

Com base nesse exemplo levantado por Anselmo, no início do *Monologion*, o autor introduz o problema da utilidade da bondade, abordada inicialmente a partir das coisas que sugerem contingência, porque não basta algo ter qualidade, é necessário ter uma utilidade que conduza para a virtude, pois só assim esse algo pode ser denominado bom, de fato.

Após discorrer sobre a utilidade da bondade, através de qualidades que remetem às virtudes, o arcebispo de Cantuária enfatiza outra forma de a bondade ser manifesta. Afinal, se algo contingente pode ser declarado bom, deve haver uma bondade excelente, mais nobre, a qual faz com que as coisas sejam boas. Essa é a afirmação que Anselmo faz acerca da bondade, apresentando-a associada a utilidade e a excelência, tendo na beleza o exemplo da manifestação desta segunda expressão da bondade. Este, logo, será o ponto de partida para pensar a beleza, segundo o pensamento anselmiano.

E na verdade nada costuma ser considerado bom a não ser ou por causa de alguma utilidade, quando se diz que a saúde é boa e o

⁵² *Per aliud enim videtur dici bonus equus quia fortis est, et per aliud bonus equus quia velox est. Cum enim dici videatur bonus per fortitudinem et bonus per velocitatem, non tamen idem videtur esse fortitudo et velocitas. Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: quomodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est.* (Mon. I, I, 14, 19-25).

que lhe seja útil, ou por causa de alguma excelência, assim como a beleza é estimada boa e aquilo que a promove⁵³.

Inicialmente, percebe-se que Anselmo concebe a bondade sob duas perspectivas – através de sua utilidade e de sua excelência – e, com base nesta última, o autor medieval apresenta a beleza, sendo esta então um *bonum honestas*. No entanto, no trecho acima, proponho a tradução da palavra *honestas* por *excelente*⁵⁴.

Segundo essa passagem do *Monologion*, no capítulo primeiro, observa-se que, para o arcebispo de Cantuária, a bondade se dá sob duas perspectivas, conforme frisado antes. Considerando fundamentalmente no que diz respeito à bondade na primeira perspectiva, ela só pode ser considerada útil, se conduzir para a virtude. Assim, é reconhecidamente tida como bondade, quando se manifesta na utilidade de algo que seja virtuoso, caso contrário, não pode ser declarada como boa alguma coisa que não manifeste alguma virtude.

Poder-se-ia pensar: mas um ladrão com certas características, veloz e forte, por exemplo, não poderia ser considerado bom para o ofício que se propõe, ou seja, roubar? Para Anselmo, isso não seria bondade, pois, como o roubo não faz bem a quem furta e a quem é furtado, obviamente, não há virtude nesse ato, de maneira que a atitude do ladrão não é boa, mas uma má ação.

A outra forma de Anselmo apresentar a bondade se dá pela via da nobreza, tradução da palavra *honestas*, proposta por Michel Corbin⁵⁵. De acordo com essa

⁵³ *Et quidem nihil solet putari bonum nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quae saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona et quae pulchritudinem iuvant.* (Mon. I, I, 14, 25-28).

⁵⁴ Acredito que Anselmo esteja tratando do *bonum honestas* num nível muito acima da contingência, daquilo que remete à fonte desse bem apresentado pelo arcebispo de Cantuária. Valendo-se de alguns dicionários (como TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2. ed. Porto: Gráficos Reunidos, 1942. p. 383), percebe-se que é possível haver a ocorrência da palavra *excelente*. Na tradução do latim para outras línguas, como se vê em GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire illustre latin-français*. Paris: Hachette, 1934. p.752; e LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A latin dictionary*. A-I. Reino Unido: Oxford Press, 1933. p.861, a tradução francesa traz a palavra *noblesse* e a inglesa, *noble*, referindo-se a algo extremamente virtuoso.

⁵⁵ ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry – Tome Premier. Monologion et Prologion*. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin. Paris: Les Éditions du CERF, 1986. p. 61.

segunda maneira de Anselmo tratar da bondade, nota-se que o autor procura abordá-la na sua forma mais sublime, mais excelente possível, partindo do pressuposto de que haja necessariamente uma fonte de onde o bem, em sua forma mais perfeita, exista, sendo ainda responsável por manifestar-se na utilidade. Por conseguinte, necessariamente, há uma fonte responsável por conceder às coisas a capacidade de serem boas:

[...] é necessário que todas as coisas úteis ou excelentes, se verdadeiramente são boas, sejam boas por si mesmas, pelo qual é necessário ser inteiramente boa, o que quer que seja isso [...] Este é bom por si mesmo, pelo qual todo o bem é por ele⁵⁶.

As coisas não são boas por si próprias, porque há apenas um ser que é *per se*, como será visto mais detalhadamente, adiante. Esse bem é devidamente considerado supremo, pois, afinal, esse ser que é a suma natureza, é a fonte da bondade.

Anselmo tem como objetivo principal tratar da existência de Deus, sendo que essa consideração é extremamente relevante, ao ler-se tanto o *Monologion* como o *Proslogion*. Nessa sua empreitada, Anselmo conciliará a perspectiva monacal da oração, súplica e fé, para chegar ao seu objetivo da contemplação do ser divino, o objeto principal de sua investigação, com a razão dialética, ferreamente utilizada pelo arcebispo de Cantuária para inteligir acerca de sua fé. Embora as abordagens sejam distintas, no *Monologion* e no *Proslogion*, segundo a indicação da professora Maria Leonor Xavier, ao destacar que a argumentação no *Monologion* é *per aliud*, enquanto no *Proslogion* é *per se*:

No *Monologion*, o autor demonstra a necessidade de um ente supremo ou de um supremo existente (*summum ens* ou *summum existens*) em função da inteligibilidade das múltiplas coisas existentes, no *Proslogion*, em contrapartida, Anselmo prescinde da condição de alguma coisa existente para inferir a existência real e necessária de Deus. (XAVIER, 1999, p.505).

⁵⁶ *Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit [...] Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum.* (Mon. I, I, 14-15, 28,1-3,5-6).

O que se vê, nessas duas importantes obras anselmianas, é uma abordagem distinta, porém, o seu objetivo era um só, isto é, compreender aquilo em que antecipadamente cria, mas ainda não entendia ou não sabia explicar racionalmente acerca da existência do supremo ser divino. Há, portanto, um processo de continuidade entre essas duas obras.

Na sua linha argumentativa, o arcebispo de Cantuária apresenta aos seus leitores algumas vias para demonstrar que esse ser classificado como supremo existe de fato e, num primeiro momento no *Monologion*, sua proposta é mostrar que há um bem supremo de onde se origina tudo aquilo que é bom.

Nessas vias adotadas por Anselmo, em seu *Monologion*, para tratar da existência divina, iniciada pela via da bondade, nota-se que o autor medieval adota uma certa abordagem *a posteriori*, ao partir de elementos inteligíveis observáveis. Além da professora Maria Leonor Xavier ter tido essa percepção, como visto acima, Tomatis (2003, p.16) e outros também observam, já no começo do capítulo primeiro do *Monologion*, que Anselmo parte da via da bondade para focar a existência de Deus.

Em relação ao método empregado no *Proslogion*, quando procura sintetizar as abordagens adotadas no *Monologion*, simplificando-as num único argumento, Anselmo claramente não pressupõe a existência da criatura, conforme salienta Koyré (1984, p.202), ao não empregar, nem se apoiar sobre as noções extraídas da existência das coisas criadas. Antes, a única base anselmiana na formulação do seu argumento é a noção própria de Deus.

Após essa distinção, é oportuno verificar que essa questão do método utilizado no *Monologion* é de suma importância para se compreender esse texto, além de considerar as abordagens apresentadas ao longo da obra, ao desenvolver seu raciocínio, que teve como objetivo satisfazer seu anseio pessoal e os pedidos dos seus amigos em tratar da existência do ser divino.

Voltando à questão da tradução da palavra *honestas*, não é possível notar na versão brasileira do *Monologion*⁵⁷ aquilo que havia observado, anteriormente, sobre a bondade na perspectiva da excelência, pois se vê a palavra *honestas* sendo traduzida por *honesto*. Creio que tal tradução não contempla a proposta de Anselmo, porque é nítido que o autor expõe a bondade primeiramente numa esfera contingente, quando a associa à utilidade e, noutra via, tem como proposta classificá-la num plano transcendente ao da humanidade. Com isso, foi proposta nesta pesquisa a tradução da palavra *honestas* por *excelente*, como frisado antes, por remeter a bondade a algo perfeito, a fonte que faz com que as coisas sejam consideradas boas. Sobre a perfeição, ver-se-á que será uma outra via que Anselmo usará para tratar da existência divina, no decorrer do *Monologion*.

Em face da proposta de tradução de Ângelo Ricci por *honesto*, surge a pergunta: o que seria uma bondade honesta? Será que remete tão somente a preceitos éticos? Acredito que o que Anselmo tem em mente transcende essa questão e valores que possam induzir a pensar a bondade apenas na perspectiva da ética. Como, afinal, ele quer demonstrar que há um ser sumamente bom, a bondade está sendo apresentada na esfera da excelência, para indicar a existência de ser supremo. Portanto, essa perspectiva é essencial na linha de raciocínio do arcebispo de Cantuária que desembocará na existência de Deus.

Encontra-se uma outra dificuldade na tradução espanhola do *Monologion*, feita pelo padre Julian Alameda, igualmente referente à palavra *honestas*: “[...] *de ordinario, en efecto, no se considera buena una cosa más que por razón de su utilidad, como la salud y lo que la favorece, como la belleza y lo que la fomenta*”⁵⁸. Como se observa, o tradutor suprime a distinção das perspectivas de bondade desveladas por Anselmo, não demonstrando a beleza como um bem *honestas*, embora afirme que haja algo que fomente a beleza. Contudo, a beleza e a boa

⁵⁷ ANSELMO. *Monólogo*. Tradução e notas: Ângelo Ricci. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973. p.14.

⁵⁸ ANSELMO, San. *Obras Completas*. V. I. Tradução e notas: P. Julian Alameda. Madri. España: BAC, 2008. p.197.

saúde, segundo essa tradução, são exemplos de uma só bondade, em razão de sua utilidade. Portanto, claramente se verifica, ao se olhar o texto original, que Anselmo emprega duas formas distintas de a bondade se manifestar, quer por sua utilidade, quer por sua excelência. Assim, quando a versão espanhola suprime o *bonum honestatem*, não se encontra explícita a argumentação anselmiana que remeterá ao ser sumamente bom, fonte da beleza e de tudo aquilo que é perfeito.

Diante dessa relação que Anselmo faz entre bondade e beleza, levantam-se algumas questões, como, por exemplo: por que ele classifica a beleza como um bem excelente? Ou, ainda, por que Anselmo se centraliza a tratar do bem, apresentando a beleza como exemplo de algo excelente, diretamente relacionado com o bem?

Nas poucas ocorrências da palavra *pulchritudo*, no *Monologion* e no *Proslogion*, percebe-se que não se faz menção à beleza, pelo viés de utilidade, pelo menos explicitamente, pois, quando Anselmo menciona a beleza, remete, tão somente, diretamente àquilo que é excelente, nobre, considerando Deus como a suma beleza, pois algo mais sublime não há, segundo a compreensão anselmiana. Em acréscimo, há outras qualificações excelentes listadas pelo arcebispo da Cantuária em relação à suma natureza, como aquele que detém todas as virtudes na sua forma mais perfeita possível.

Mas é evidente porque, tudo isso que é bom na suma natureza, o é sumamente. Portanto aquela suma natureza é a suma essência, a suma vida, a suma razão, a suma salvação, a suma justiça, a suma sabedoria, a suma verdade, a suma bondade, a suma magnitude, a suma beleza, a suma imortalidade, a suma incorruptibilidade, a suma imutabilidade, a suma bem-aventurança, a suma eternidade, o sumo poder, a suma unidade, que não é outro que o sumamente ente, sumamente vivente e outro termo semelhante⁵⁹.

⁵⁹ *Sed palam est quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter.* (Mon. I, XVI, 31, 2-8).

Anselmo arrola inúmeras outras qualidades peculiares ao ser supremo, atributos esses que lhe são constitucionais, isto é, parte de sua natureza, não como qualidades fracionadas, afinal, ele é absolutamente inteiro, completo perfeitamente, aquele de onde provém tudo o que é bom e perfeito, que seja melhor ser do que não ser. Nesse sentido, o autor poderia dar como exemplo de *bonum honestas* outras características desse ser que remetem a sua natureza, porém, decidiu destacar a beleza como exemplo de um bem excelente. Será que há uma razão de ser para ter feito isso?

No Prólogo do *Monologion*, o autor medieval deixa claro que escrevera essa obra devido à insistência dos seus companheiros de hábito, com o objetivo de tratar daquilo que já lhes havia comunicado, porém, ainda lhes faltava uma obra sistematizada sobre o assunto, discriminando um método que abordasse a essência divina, o qual se valesse de argumentos racionais, sem afastar-se dos Padres da Igreja, principalmente de Agostinho.

Seu ponto de partida está em crer na existência de uma única natureza, superior a tudo o que existe, naquilo que deve ser corretamente crido, ou seja, como ressalta Barth (2012, p.60), “[...] não o de buscar ‘o que pode ser’, mas de buscar ‘o que é’ e de fato buscar ‘o que não pode deixar de ser’”. Na verdade, como se observa num segundo momento, ainda no primeiro capítulo do *Monologion*, Anselmo considera a onipotente bondade desse ser, com tal característica constitucional, pelo fato de conceder existência e todas as demais qualidades às criaturas. Sendo assim, a primeira via proposta por Anselmo para tratar da existência de Deus, no *Monologion*, é justamente a bondade, o que na teologia poderia ser classificado de graça, afinal, simplesmente pela vontade desse ser é que as coisas são o que são e, se este é a suprema natureza de onde se origina tudo o que foi criado, necessariamente esse supremo ser não pode não ser.

A princípio, com base na percepção inicial exposta por Anselmo, em tomar o ser supremo como única natureza, superior a tudo o que existe⁶⁰, o único ser que é

⁶⁰ *Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem.* (Mon. I, I, 13, 5-6).

por si mesmo, seria possível partir dessas premissas ou de várias outras, mas não foi o que Anselmo fez. Antes, desejou demonstrar a existência desse ser, a partir de sua bondade, por considerar um trajeto mais fácil⁶¹, justamente por ser mais fácil as pessoas perceberem que há coisas boas e, com isso, buscou apresentar a fonte da bondade.

Portanto, vê-se que o rumo tomado por Anselmo, o qual teve como primeira via tratar da existência de Deus, tendo em vista primeiramente a bondade, se deu pelo fato de reconhecer que tinha pela frente uma grande dificuldade e, para conseguir chegar ao final em sua empreitada com êxito, decidiu partir daquilo que considerou de fácil comprovação.

Por outro lado, diante dessa busca pela compreensão do fato de a existência de Deus ter partido de algo que o homem é capaz de identificar, a saber, a bondade, nota-se Anselmo destacando inicialmente a bondade na esfera da criação, ao apresentar como exemplo o cavalo, ao listar suas qualidades como um ser bom, e reiterar que, de fato, esse caminho é mais inteligível.

Se esse caminho traçado pelo arcebispo de Cantuária que tem na inteligibilidade uma questão de ponto de partida e método aplicado, no *Monologion*, o mesmo não acontece na prova do *Proslogion*, segundo indica Karl Barth (2012, p.96), quando faz o seguinte comentário, a propósito da objeção feita por Anselmo a Gaunilo, quando o monge de Marmoutier criticou a prova apresentada no *Proslogion*:

[...] a fim de ser o mais alto, deve-se primeiro pressupor a existência e a natureza de *omnia*, ou seja, de objetos cujas existências e naturezas apontam para além de si mesmos, para o “mais alto”, que forma o ápice deles. Sem o resto da pirâmide, o ápice não poderia ser um ápice [...]. É somente a partir de outras alturas que o mais alto aparece. A partir da existência e natureza do mais baixo nós podemos *conicere*, “formar conclusões”, e ao incrédulo deve ser lembrado que podemos fazer tentativas sobre o mais alto e ao crente deve ser lembrado, a partir de Rm 1:20, que nossa habilidade em fazer isto é uma verdade de revelação. Mas, em assim fazendo, nem a natureza nem mesmo a existência do “mais alto” é conhecida ou provada.

⁶¹ *Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.* (Mon. I, I, 13, 11-12).

Embora Anselmo tenha abordado inicialmente, no *Monologion*, a bondade numa forma mais inteligível, partindo das coisas criadas, em seguida, classifica a bondade numa outra esfera, mais excelente. Verifica-se que, ao elucidar a bondade em sua forma nobre, apresenta a beleza como seu exemplo: mas por que a beleza?

Compreende-se que a bondade dispensada à criação é fruto da graça divina do ser supremo em oferecer o seu favor para criar, equipar e manter todas as coisas que não existem por si, visto que tudo isso se dá tão somente pela bondade desse ser supremo. Ademais, ver-se-á mais adiante que Deus é como um artista, que cria as coisas para serem belas, afinal, tudo é fruto de um Deus que é belo por essência, fonte de toda beleza excelente, logo, a criação não poderia ser diferente e sua bondade dispensada revela a beleza do ato divino de criar.

O ser supremo, ao executar o seu poder de criar, por mais que a criação tenha comprometido a capacidade humana de compreensão do ser criado, devido ao pecado, buscará finalizar seu trabalho, quando o ser criado for restaurado por completo a sua perfeita ordem, gozando da plena felicidade, após retornar ao relacionamento que tinha com o seu criador, antes do pecado. Para isso, Deus se fez homem, sendo esse um dos motivos de sua encarnação, afinal, por esse meio, o ser supremo resgatou a humanidade que estava separada por causa do pecado. Esse assunto será tratado mais especificamente adiante, no capítulo.

Na verdade, o ser supremo é possuidor das qualidades, na forma mais excelente possível, ou seja, como assevera Costa Macedo (1996, p.76), segundo a perspectiva anselmiana, Deus não tem qualidades, ele é as próprias qualidades, de sorte que não há como esses atributos serem mais excelentes entre si.

Mesmo que Anselmo tenha partido do que seria mais fácil compreender, ou seja, da bondade, através de sua utilidade e excelência, essa qualidade que os seres criados compartilham, até certo ponto, deve-se ter em conta que há uma incapacidade humana em compreender absolutamente a excelência desse ser perfeito. Por mais que o autor medieval entenda que os seres humanos sejam capazes de chegar a essa compreensão a propósito da existência de Deus, isso não é possível pela via dos sentidos, pois estes são insuficientes para atingir o seu

objetivo, a saber, compreender a existência do ser supremo, como se vê na conclusão a que Anselmo chega, no capítulo XVII do *Proslogion*:

Até agora, estás oculto a minha alma, ó Senhor, devido a tua luz e beatitude, e por isso que também, esta alma está envolvida em sua treva e miséria. Com efeito, examina e não vê a tua beleza. Escuta e não ouve tua harmonia. Cheira e não percebe o teu odor. Saboreia e não conhece teu sabor. Apalpa e não sente tua suavidade. Por quanto tens estas qualidades, ó Senhor Deus, em ti de teu modo inefável, que a deste às coisas criadas por Ti de seu modo sensível; mas estão endurecidas, insensíveis, os sentidos da minha alma estão obstruídos, devido a antiga enfermidade do pecado⁶².

Anselmo entende, nessa passagem do *Proslogion*, após já haver chegado ao argumento que tanto buscou sobre a existência divina, que, por meio dos sentidos humanos, à humanidade não seja possível compreender a existência de Deus; antes, o que é possível tratar é a respeito da natureza desse ser supremo, naquilo que é acessível à compreensão humana, afinal, ele é inefável.

Na citação feita acima, há inicialmente o advérbio *adhuc*, expressão para a qual entendo que a melhor tradução seja **até agora**. Através desse advérbio, Anselmo aponta para sua esperança em Deus dispensar da sua graça, ou seja, de sua bondade, para que um dia a raça humana consiga o seu objetivo de compreendê-lo. Além disso, o arcebispo de Cantuária demonstra sua esperança futura, o que corresponde a sua perspectiva escatológica, quando a criação gozar da felicidade eterna na consumação dos planos do criador, depois de feito seu resgate. Esse resgate se dá com a encarnação e consumação da restauração completa da humanidade, a qual será plenamente concretizada no final dos tempos, quando o homem, enfim, estiver livre dos limites da contingência, como bem frisa Costa Macedo, ao comentar o capítulo XXVI do *Proslogion* (1995, p.42).

⁶² *Adhuc lates, domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmonium tuum. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit lenitatem tuam. Habes enim haec, domine deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo; sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati.* (Pros. I, XVII, 113, 8-15).

Percebe-se que a tradução do advérbio *adhuc* não aparece na tradução brasileira de Ângelo Ricci⁶³, o que gera uma perda dessas concepções comentadas acima, enquanto, na tradução espanhola de P. Julian Alameda, igualmente não se explicita essa esperança, ao ser o termo traduzido como **todavía**⁶⁴. Já nas traduções portuguesa, de José Silva Rosa e Maria Helena Reis Pereira, e francesa, de Michel Corbin, *adhuc* é traduzido como **ainda**, sendo que estas duas últimas traduções, a meu ver, refletem essa esperança, conforme foi acentuado anteriormente.

Conquanto, no *Monologion*, Anselmo tenha se valido de experiências sensoriais, ao tratar da bondade na perspectiva da utilidade, nota-se que os sentidos humanos estão comprometidos. Esse comprometimento dos sentidos se dá devido o pecado que o homem herdou com a desobediência de Adão, ainda que a presença da imagem do criador não se perca no homem, porém, fato é que se encontra desfocada, corrompida, comprometendo tal percepção sensorial. Além de esse fator limitar a percepção sensorial dos homens, há também a própria grandeza desse ser diante da finitude humana, o que torna os sentidos humanos incapazes naturalmente de compreendê-lo.

Mesmo em meio ao estado atual da raça humana, por causa do pecado, o que agrava ainda mais o distanciamento que há naturalmente entre criatura e criador, dificultando a compreensão o ser supremo, os seres humanos só conhecem o ser supremo naquilo que graciosamente essa suma natureza se deixa conhecer e no que é possível à compreensão humana: afinal, esse ser supremo não pode ser apreendido absolutamente pela criação.

Assim, a alma do ser criado não consegue atingir o ser supremo em sua perfeição e plenitude. Sobre isso, Anselmo destaca dois motivos: a própria grandeza do ser supremo, uma luz que ofusca a alma humana, um ser absolutamente supremo, infinitamente acima de sua criação; e o segundo motivo consiste na

⁶³ *Tu, ó Senhor, te escondes da minha alma, encoberto pela tua luz e a tua felicidade e, por isso, ela está mergulhada nas trevas e na sua miséria.* (Pros. XVII, 120).

⁶⁴ *Todavía, Señor, estás oculto a mi alma, oculto em tu luz y tu dicha. Por eso está todaíva en sus tinieblas e en su miseria.* (Pros. I, XVII, 389).

própria limitação da alma criada, que é um limitador próprio, por ter a sua existência derivada de outro, não existindo por si, estado esse o qual se agravava devido à influência do pecado nos seres humanos.

Para Anselmo, esse fosso que há entre criatura e criador pode ser diminuído, mas, para isso, solicita que o ser supremo por misericórdia se deixe conceber, pois o ser humano só é capaz de compreendê-lo através de sua misericórdia, quando dispensada, ao iluminar a inteligência humana: “Ó imensa bondade, que excedes assim todo pensamento, venha sobre mim esta misericórdia, que tanta riqueza de ti procede!”⁶⁵. Essa consciência de necessitar do ser supremo para o conhecê-lo permeará os escritos anselmianos, porém, além de o autor demonstrar essa percepção, não lhe falta insistência e devoção em sua empreitada, conforme nota Barth (2012, p.110): “Anselmo fala sobre Deus enquanto fala com Ele” – sendo essa uma marca característica dos seus escritos, que reflete sua perspectiva teológica monacal.

Dessa maneira, segundo já se verificou nesta tese, Anselmo procura inicialmente tratar da bondade na perspectiva humana, em função de sua facilidade de compreensão, como ele mesmo assim entendia. Com isso, o arcebispo de Cantuária tem como proposta inicial de investigação partir da bondade nas coisas, porém, essa bondade nas coisas criadas, pelo fato de serem criadas, são boas não por si mesmas, mas por algo.

Portanto, é certo, que todas as coisas boas, se forem conferidas por mutualidade, são boas igualmente ou desigualmente, é necessário que todas as coisas sejam boas por algo, que seja compreendido como o mesmo em diversos bens, embora se diga que por vezes pareçam bens (diferentes) por algo distinto⁶⁶.

⁶⁵ *O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis, veniat super me misericórdia illa, quae de tanta opulentia tui procedit!* (Pros. I, IX, 107-108, 26-27, 1).

⁶⁶ *Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.* (Mon. I, I, 14, 15-18).

Anselmo entende que todas as coisas só podem ser consideradas boas a partir de outro e não por si próprio. Afinal, as coisas são criadas, logo, têm uma existência derivada de outrem. Essas coisas criadas são sujeitas a variações, são incompletas, contingentes, imperfeitas e possuidoras de diversas outras características que demonstram suas limitações. Além disso, percebe-se, segundo o arcebispo de Cantuária, que os bens podem parecer diferentes, quando manifestos nas coisas, mas a fonte é a mesma, o ser supremo, único que é por si mesmo, a base das outras coisas que existem a partir dele, pois, como comenta Xavier (1999, p.288), “[...] tudo o que não é a essência suprema é inferior àquilo maior do que o qual nada se pode pensar”.

2 - O ser supremo: o único ser que é *per se*

Por que as coisas são boas necessariamente por outro e não propriamente *per se*? É fato que há um só ser *per se*, imutável, fonte de toda bondade e, mesmo que os bens sejam distintos nas coisas, sua fonte permanece sempre a mesma. Já nas demais coisas existentes, onde se encontram o bem e outras qualidades, há um início, como também variações que lhes são inerentes, e tudo o mais que não compete a um ser *per se*. Tais coisas são assim classificadas como criadas, logo, é impossível serem boas ou possuírem qualquer outra qualidade a partir de si próprias, a não ser por um ser que nem tem começo nem fim, sem contar que, nele, não há variação de mudança alguma, pois, se assim fosse, não seria o ser supremo.

Esse ser supremo, além de ser o sumo bem e doador da existência a todas as coisas, é o único ser que não necessita de coisa alguma, porque ele não carece de nada por ser quem é, assim como nele estão contidas todas as perfeições.

Tu és a vida, a luz, a sabedoria, a beatitude, a eternidade e muitos bens destes modos, entretanto, não és senão o ser único e sumo bem, tu és inteiramente suficiente para ti, sem nenhuma necessidade, pelo qual todas as coisas carecem de existência, e de existirem bem⁶⁷.

⁶⁷ *Et vita es et lux et sapientia et beatitudo et aeternitas et multa huiusmodi bona, et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint.* (Pros. I, XXII, 116-117, 24,1-2).

Ele não somente é o ser único por excelência, como é aquele que é exclusivo, não sendo possível pensar nenhum outro igual, muito menos maior que si. É igualmente um ser que não tem necessidade de nada, inteiramente autossuficiente, o único possuidor de tudo o que é bom *per se* e demais qualidades que demonstram a sua grandeza. Enquanto ele se basta, as coisas criadas carecem desse ser supremo para existirem, e de sua bondade para serem boas e detentoras de outros tantos mais atributos que qualificam as coisas positivamente. Por fim, é fato que todas essas qualidades nos seres criados vêm necessariamente desse ser supremo.

Quem por outro lado duvida que aquele ser mesmo, pelo qual todas as coisas são boas, seja um grande bem? Portanto este ser é bom por si mesmo, visto que todo o bem é por ele. Portanto, segue-se, que todas as outras coisas sejam boas por algo quanto que são próprias e somente o próprio ser é bom por si mesmo. Todavia, nenhum bem que é por outro, é igual ou maior ao que é bom, que é bom por si. Assim desta maneira somente este ser é o sumo bem, que só é bom por si⁶⁸.

Por outro lado, não basta que as coisas criadas sejam boas por qualquer outro, devem ser por algo que não seja sujeito a acidente. Assim, é necessário haver um bem absolutamente perfeito, de onde provém toda bondade, pois, se há uma suma essência, há um sumo bem de onde vem tudo o que tem existência e é bom de forma perfeita.

Todavia se a substância da suma natureza pode ser algo menor que ela mesma, então o sumo bem pode mudar-se e corromper-se; o que é ilícito dizer. Por este motivo visto que tudo o que é outra coisa que esta [natureza], é menor que ela, é impossível que algo seja de outro modo sendo da mesma [natureza]. Com mais amplidão. Não há dúvida, porque de modo nenhum é bom, o que pode mudar ou corromper o sumo bem. O que se pelo qual existe uma natureza menor a partir da matéria do sumo bem: como nada existe em qualquer parte a não ser pela suma essência, o sumo bem é mudado e corrompido por esta mesma [natureza]. Pela qual a suma

⁶⁸ *Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum.* (Mon. I, I, 15, 4-9).

essência que é o próprio sumo bem de modo algum é o bem, o que é inconveniente⁶⁹.

Não há nada na suma natureza menor que ela mesma – essa é a primeira afirmação de Anselmo, no trecho citado acima, porque, se assim fosse, a suma natureza poderia mudar ou ser corrompida, o que é absurdo pensar, afinal, esta é a suma essência, onde se encontram todas as perfeições. A suma natureza é um ser absolutamente completo, sem partição, em nada sujeito a variações. Por isso, a mudança não faz parte de sua essência, pois, se o fizesse, comprometeria o seu ser perfeito.

Ora, tudo o que não compõe a suma natureza, o que não diz respeito a ela, à sua constituição perfeita, é menor que ela e está sujeita a mudanças, por ser algo distinto do ser supremo. Assim, a natureza criada não é completa e sua existência é dependente de outrem e não de si mesma. Logo, o que está sujeito a mudança não pode ser considerado completo, perfeito em si mesmo, algo que é exclusivo à suma essência.

As coisas criadas podem ser consideradas boas, não por si próprias, pois, se as coisas são menores que a suma essência, estão sujeitas a mudanças e corrupções. Vale destacar que essa variação nas coisas criadas em nada compromete afirmar que a suma essência é o sumo bem, porque apenas nesta há a plena perfeição, por ser inteira, sem partes, sem mudanças, o que não acontece com as coisas criadas.

Embora nas coisas haja essa distinção no que diz respeito à perfeição, as coisas só podem ser consideradas boas, por virem do sumo bem, de modo que a bondade que há nelas é infinitamente inferior ao bem excelente.

⁶⁹ *At si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest; quod nefas est dicere. Quapropter quoniam omne quod aliud est quam ipsa, minus est ipsa, impossibile est aliquid aliud hoc modo esse ex ipsa. Amplius. Dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum. Quod si qua minor natura est ex summi boni materia: cum nihil sit undecumque nisi per summam essentiam, mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam. Quare summa essentia, quae est ipsum summum bonum, nullatenus est bonum; quod est inconveniens.* (Mon. I, VII, 21, 20-28).

Do mesmo modo se a própria natureza é [criada] por algo a partir do nada: aquela natureza pelo qual existe, foi [feita] por grande bem, pois é a causa de tão [grande] bem. Todavia nenhum bem pode ser compreendido antes desse bem, sem o qual nenhum bem existe. Este bem por outro lado, sem o qual nenhuma coisa é boa, é bastante evidente, esta é a suma natureza, da qual é tratada⁷⁰.

A fim de se entender melhor a diferença constitucional entre criatura e criador, o fato de as coisas serem consideradas menores que a suma natureza quer dizer que estas foram criadas, segundo a concepção anselmiana, a partir do nada, *ex nihilo*, conceito bem característico da teologia judaico-cristã. Contudo, compete deixar claro que isso não significa que o nada tenha a capacidade de criar algo, antes, significa que há um criador por trás disso, que deu existência ao que não existia sem valer-se de uma matéria prévia; com efeito, tão somente o ato da criação se deu pelo seu poder criador.

As coisas que existem foram feitas, criadas, graças ao grande bem, quando o ser supremo dispensou o seu favor criativo ao que não existia, fazendo com que as coisas como se conhecem viessem a existir. Tal atitude foi fruto da soberana vontade e bondade do ser supremo, pois nada o obrigou para a execução dessa sua atitude.

A bondade nas coisas só pode ser percebida pelo fato de elas existirem, necessidade essencial para que a bondade nas coisas criadas seja manifesta, sem contar que as coisas criadas existem por virem de um ser que é a própria bondade, em sua excelência. Com isso, há um ser, segundo a concepção anselmiana, que é o ser supremo, originador de todas as coisas, exclusivamente por seu poder criativo, que é *per se*, além de ser também sumamente bom. Daí ser caracterizado pelo arcebispo medieval como um ser supremo.

⁷⁰ *Item si per aliquid est ipsa ex nihilo: id per quod est, magnum bonum fuit, cum causa tanti boni fuit. At nullum bonum potest intelligi ante illud bonum, sine quo nihil est bonum. Hoc autem bonum, sine quo nullum est bonum, satis liquet hanc esse summam naturam, de qua agitur.* (Mon. I, VI, 19-20, 31-32; 1-3).

Por consequência, a investigação anselmiana sobre a existência do ser supremo, partindo primeiramente da bondade presente nos seres criados, ocorreu por ser algo mais acessível à compreensão humana. Contudo, o arcebispo de Cantuária deixa claro que o bem que há nas coisas não se manifesta por si, mas é oriundo de um bem excelente, onde não há contingência alguma, ao contrário, o ser onde habita a plena perfeição, isto é, a fonte de todo bem. Nada que haja de bom nos seres criados pode ser compreendido desassociado desse ser supremo, pois, sem ele, não só não há o bem, como também a própria existência das coisas criadas é comprometida, porque também a própria existência das coisas, como o bem que está presente nestas, só poderiam vir de um ser que é por si mesmo, sem necessidade de outrem.

2.1 - O ser sumamente grande

O ser que Anselmo procura entender é o sumo bem – esta é a primeira comprovação a que chega o autor, nos primeiros capítulos do *Monologion*; ademais, o é *per se* e não *per aliquid*, embora no *Monologion* tenha partido das coisas criadas para tratar da existência do ser divino. Este foi o método anselmiano adotado inicialmente em, seu *Monologion*, sendo esse ser supremo absolutamente *per se*, não derivado nem necessitando de nada.

Essa questão de ser *per se* e *per aliquid* marca uma das principais distinções entre criador e criaturas, observação fundamental a ser feita, pois essa diferença revela ainda mais dessa suma natureza aos seres criados. Num segundo momento na busca pela compreensão da existência de Deus, ainda no *Monologion*, seu autor procurará continuar sua empreitada acerca da compreensão da existência do ser supremo pela via da grandeza.

Assim como é encontrado algo que é sumamente bom, visto que todas as coisas boas, são boas por um único algo, que é bom por si mesmo: assim seja compreendido pela necessidade que algo é sumamente grande, porque todos aqueles que são grandes, são grandes por um único algo, que é grande por si mesmo⁷¹.

⁷¹ *Quemadmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per seipsum: sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe*

Desse modo, verifica-se que esse ser, além de ser sumamente bom, o é *per se*, como também é grande *per se*, outra qualidade excelente destacada por Anselmo como inerente a esse ser. A grandeza é um atributo o qual demonstra que esse ser está infinitamente acima dos homens, seres finitos e imperfeitos, seres inferiores à suma natureza, na qual não há necessidade alguma de nenhum auxílio.

Portanto, após apresentar a bondade como uma via para demonstrar a existência de uma suma natureza, Anselmo classifica esse bem como algo excelente, por ser oriundo do ser supremo, de onde provêm todos os atributos excelentes. O arcebispo de Cantuária enfatiza a grandeza desse ser divino como uma outra via para tratar da crença na existência de Deus, valendo-se desse outro atributo, como fizera com a bondade, a fim de evidenciar a existência do ser supremo.

2.2 - A suma natureza: a fonte das qualidades excelentes

Nessa busca pela concepção de beleza, na perspectiva anselmiana, depara-se com a relação que o autor medieval faz inicialmente, em seu *Monologion*, ao associar a beleza com o bem, sendo o bem manifesto de duas formas: por sua utilidade e por sua *honestas*, excelência, como se apontou no começo deste capítulo.

Para o ser humano chegar a esse bem excelente, deve voltar-se para a compreensão da suma natureza, em razão de ela ser a fonte de tudo o que é bom, perfeita e absolutamente. Por isso, para se entender a perspectiva de beleza ou de qualquer outro bem, nos escritos anselmianos, é imprescindível compreender a fonte de todos os bens, ou seja, Deus, pois ele é não somente o ser por excelência, mas a fonte de tudo aquilo que é considerado bom.

Com efeito como todos desejam somente gozar daquelas coisas que julgam boas, é evidente que outrora converta os olhos da alma para investigar aquele ser, donde são boas as próprias coisas, que

magnum, quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. (Mon. I, II, 15, 15-19).

não deseja senão porque julga serem boas, e assim, guiado pela razão, e acompanhado por aquele, avança racionalmente para aquilo que irracionalmente ignorava⁷².

Se o ser humano quer verdadeiramente gozar da bondade, ou de qualquer outra qualidade, deve se voltar para a fonte de todas as coisas boas, aquele que faz com que as coisas sejam boas. Obviamente, é imprescindível considerar que a bondade nos seres criados se dá numa escala infinitamente inferior àquele que é bom *per se*.

No desejo de chegar à fonte do bem, isto é, a bondade em sua excelência, Anselmo propõe o caminho para alcançar tal objetivo. Deve-se partir primeiramente da bondade divina manifesta nos seres criados, pois assim se compreende acerca do ser divino através da graça dispensada às criaturas. Esta é a primeira via apontada no *Monologion*, no seu intento de compreender aquilo em que crer.

O homem tem a capacidade intelectual de buscar essa compreensão, porém, não é capaz de obter seu anseio apenas através de seus esforços e argumentos; antes, deve associar tal empreitada com a ajuda desse ser supremo que se deixa compreender, algo considerado como fundamental, pelo menos naquilo que o ser humano é capaz de entender. Acrescente-se que esse ser supremo tem uma participação importante, fundamental, ao orientar o ser humano em sua investigação racional.

Anselmo procura argumentar sobre a existência do ser supremo. Para isso, vale-se inicialmente de certas características que pensa serem constitutivas desse ser, considerando-o como a fonte de tudo aquilo que existe de melhor, ou seja, tudo o que é virtuoso, o padrão perfeito de todas as coisas, não sendo apenas o sumo bem, todavia, a fonte de todas as qualidades excelentes, como se vê: “[...] assim, portanto, és verdadeiramente sensível, onipotente, misericordioso e impassível,

⁷² *Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat.* (Mon. I, I, 13-14, 12-16; 1).

como também és vivente, sábio, bom, feliz, eterno e tudo o que é melhor que exista do que não exista”⁷³.

Anselmo, ao longo dos seus escritos, lista diversas características desse ser que busca compreender, pelo menos nessas obras que têm esse objetivo específico, a saber, o *Monologion* e o *Proslogion*. O ser supremo é sensível, não como uma qualidade corpórea, mas uma qualidade do próprio ser, capaz de percepção, como também detentor de todo poder, contudo, isso não significa que aja por sua justiça, sem levar em conta sua misericórdia pelos seres que não merecem sua compaixão. Percebe-se que é impassível em relação a si, ou seja, não é refém de sua misericórdia. Assim, além de diversos atributos que são próprios ao seu ser, dota as coisas criadas com tais qualidades. Por fim, ainda garante que esse ser é tudo aquilo que é melhor existir – aqui, o verbo *ser* remete a existência – do que não existir.

Para o arcebispo de Cantuária, tudo aquilo que é virtuoso se encontra diretamente relacionado com o fato de existir, pois, se determinada coisa existe, já que é melhor que exista do que não exista, significa que procede daquele único ser que existe *per se*, perfeito em sua essência, de onde provém tudo aquilo que é bom, sendo esse ser supremo o doador da existência e das virtudes para toda a sua criação.

Na investigação pela existência do ser divino, Anselmo toma como linha argumentativa, no seu *Proslogion*, seguindo seu pensamento lógico, após apresentar, no *Monologion*, duas vias, divididas em duas partes: a primeira parte vai do capítulo primeiro ao quarto e a segunda, do capítulo cinco ao último, abordando sobre “[...] **que é** (“*an sit*”, existência) e a segunda parte mostra **o que é** (“*quid sit*”, essência)” (ROSA; PEREIRA, 2000, p.33). Essa última parte diz respeito aos atributos divinos, identificando-os na medida em que os seres criados podem compreender.

⁷³ *Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse.* (Pros. I, XI, 110, 1-3).

Assim, entende-se o porquê de o autor medieval destacar diversas qualidades atribuídas ao ser que busca compreender, pois, após chegar ao argumento único no *Proslogion*, que insistentemente desejou, procura elucidar em inúmeras passagens as qualidades essenciais do ser supremo, com o intuito de discorrer sobre sua essência, como aquele que detém tudo o que é virtuoso por excelência, como se vê nesta asserção anselmiana: “[...] certamente és vida, sabedoria, verdade, bondade, bem-aventurança, eternidade e todo verdadeiro bem”⁷⁴.

Por conseguinte, se o ser supremo é detentor de tudo aquilo que é perfeito, e como os seres criados vêm dele e não têm existência por si mesmos e muito menos por outro ser, todas as qualidades virtuosas que os seres criados têm são boas. Afinal, a suma natureza é a fonte única e perfeita de todas as virtudes, o ser sumamente bom, de onde se originam as virtudes das coisas que têm a sua existência por esse ser supremo.

2.3 - O ser sumamente uno

Este ser, que é ser sumamente bom, também é sumamente grande, detentor de tudo aquilo que é virtuoso, onde as qualidades da criação não vêm de outrem, todavia, são próprias do ser supremo, pois este é *per se*. Sobre suas qualidades, poder-se-ia supor que esses atributos particionam esse ser supremo, porém, isso é algo absurdo de se pensar. Justamente por ser um ser perfeito, não pode ser composto, pois isso comprometeria a sua grandeza, entre outras qualidades, logo, necessariamente deve ser uno, porque ele é o único bem: “Portanto, como esta (suma) natureza de modo nenhum é composta, e assim, de todo modo ela é boa, é necessário que todos esses bens não sejam vários, mas único”⁷⁵.

⁷⁴ *Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et is omne verum bonum es.* (Pros. I, XVIII, 114, 14-16).

⁷⁵ *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint.* (Mon. I, XVII, 31, 21-23).

Com isso, além de ser boa e grande *per se*, fonte de todas as qualidades, cabe a essa suma natureza ser única e não composta, caso contrário, incorreria em não ser absolutamente perfeita, pelo fato de ser sujeita a acidentes, variações, gradações de atributos, o que é absurdo pensar desse ser, de acordo com a perspectiva anselmiana. Logo, as qualidades desse ser são absolutamente iguais, não cabendo ter mais um atributo do que outro, ou seja, ter mais grandeza em sua constituição do que bondade, por exemplo; antes, esse ser é perfeito e uno em todas as suas qualidades.

Portanto quem é este? Se esta suma natureza tanto é boa: será composta de tão vários bens, acaso não são mais poderosos os vários bens, mas um único bem que signifique tantos vários nomes? Com efeito, que todo composto que subsiste, carece daqueles [elementos] pelos quais é composto, e a este deve o que é; porque tudo aquilo que existe, por esta [natureza] existe e aquelas que existem, por outra não existem; e por isso absolutamente não é superior. Portanto, se esta natureza é composta de vários bens, toda esta [natureza] encontra-se em composição, nesta [suprema natureza] é necessário precipitar isso⁷⁶.

Este ser é absolutamente uno, não lhe cabendo composição alguma ao seu ser e, mesmo que sejam listadas várias qualidades excelentes nesse ser, elas as são por analogia, o que Anselmo faz ao longo dos seus escritos, para que a mente humana seja capaz de apreender. Todas essas qualidades consistem num único grande bem, o qual remete à perfeição, na forma mais absoluta do termo.

Contudo, diante do que foi escrito acima acerca da unidade dos atributos na suma natureza, poder-se-ia pensar: isso não compromete a questão da trindade desse ser, porque, segundo a tradição cristã que Anselmo professa, o ser supremo não são três pessoas distintas: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo?

⁷⁶ *Quid ergo? Si illa summa natura tot bona est: eritne composita tam pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum? Omne enim compositum ut subsistat, indiget iis ex quibus componitur, et illis debet quod est; quia quidquid est, per illa est, et illa quod sunt, per illud non sunt; et idcirco penitus summum non est. Si igitur illa natura composita est pluribus bonis, haec omnia quae omni composito insunt, in illam incidere necesse est.* (Mon. I, XVII, 31, 13-19).

O arcebispo de Cantuária faz distinção da relação que há entre Pai e Filho, como também Espírito Santo, que de ambos procede, assim como acreditava e defendeu, no Concílio de Bari. Portanto, há distinção nesse ser, porém, no que diz respeito à essência da suma natureza, ele é absolutamente uno:

Porque não é a partir das suas relações que são plurais - com efeito, outra é a relação do Pai e outra, a do Filho -, mas a partir de sua própria essência, não admite pluralidade, que o Pai e o Filho emitem igualmente um tal bem⁷⁷.

Com efeito, esse ser não é apenas *per se*, necessariamente deve ser simples, inteiramente perfeito, sem a mínima possibilidade de ter algo que seja contrário à sua perfeição, pois isso seria incoerente com o seu ser. Assim, a suma natureza é absolutamente una em perfeição, sem a menor chance de ser composta e muito menos conflitante, ou seja, há coisas que esse ser supremo não pode fazer, como, por exemplo, destruir-se ou executar qualquer outra ação que vá de encontro a sua constituição, a qual remete a tudo aquilo que é perfeito.

Diante de tudo o quanto foi expresso sobre esse ser supremo, de onde provém toda a perfeição, além de ser o criador de todos os demais seres, cabe, portanto, à criatura amar esse ser acima de todas as coisas, afinal, para isso os seres foram criados.

Portanto nada é mais evidente do que a criatura racional ser feita por este, que ame a suma essência acima de todas as coisas boas, deste mesmo modo é o próprio sumo bem; pois bem, que nada ame a não ser ela ou por causa dela [suma natureza], porque ela é boa por si, e nenhum outro é bom senão por ela⁷⁸.

A partir disso, desse entendimento de que os seres criados devem amar a suma natureza, aquela que os fez e os dotou de todas as qualidades boas, e levando em conta a nocividade que é o pecado, na vida das criaturas, percebe-se

⁷⁷ *Nam non ex relationibus suis quae plures sunt — alia est enim relatio patris, alia filii —, sed ex ipsa sua essentia quae pluralitatem non admittit, emittunt pater et filius pariter tantum bonum.* (Mon. I, LIV, 66, 22-25).

⁷⁸ *Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam.* (Mon. I, LXVIII, 79, 1-5).

a importância da restauração da raça humana, contaminada pelo pecado. Partindo dessa perspectiva, tratar-se-á posteriormente da importância da encarnação do Deus que se fez homem, para o resgate da criatura. Desse modo, a relação que há entre Deus e a beleza ficará mais evidente, na completude da obra da encarnação, pois Anselmo concebia a beleza como algo essencialmente constitutivo da suma natureza, manifesta em toda obra de sua criação, agora restaurada com a ação divina da salvação.

3 - A ordem dos bens excelentes

Além de a beleza ser tratada como exemplo de bem excelente, de acordo com o que o arcebispo de Cantuária apresenta, no início do *Monologion*, há outras qualidades constitucionais do ser supremo, de onde provêm todas as virtudes, perfeitamente. Existem, por conseguinte, outras relações de atributos demonstradas por Anselmo, que associa a bondade com outras qualidades. Embora o autor medieval tenha pensado a beleza como exemplo de um bem excelente, há outras relações com o bem que ocorrem, ao longo dos escritos anselmianos, remetendo à suma natureza, perfeitamente detentora de qualidades excelentes. Como visto, o bem é o atributo que inicialmente Anselmo apresenta, no seu *Monologion* e no decorrer de outras obras; segundo ele, o bem lhe serve como a base dos atributos divinos, conforme o arcebispo de Cantuária tratou sua argumentação acerca do ser supremo.

3.1 - Bondade, grandeza e existência

Segundo já se evidenciou, esse ser supremo que Anselmo buscava compreender, além de ser sumamente bom, também é sumamente grande, pois só alguém sumamente grande pode ser absolutamente bom, o que só é possível por ser bom *per se*, não dependendo de nada ou de ninguém para ser bom, pois por si mesmo esse ser supremo é bom. Estas são as duas qualidades constitucionais desse ser, primeiramente destacadas por Anselmo, de onde partem suas duas primeiras vias para tratar da existência de Deus, no *Monologion*.

Quem por outro lado, duvida que este mesmo, pelo qual todas as coisas são boas, seja um grande bem? Este então é bom por si mesmo, visto que todo o bem é por ele mesmo. Portanto segue-se, que todas as outras coisas sejam boas por algo diferente quanto que são próprias e somente ele próprio é [bom] por si mesmo. Todavia, nenhum bem que é por outro, é igual ou maior àquele bom, que é bom por si. Assim desta maneira somente aquele é o sumo bom, que só é bom por si. Certamente aquele é superior, o que deste modo ultrapassa a aquelas coisas, que nem conhece [nada] igual nem em superioridade. Mas aquilo que é sumamente bom, é também sumamente grande. Portanto, é o único algo sumamente bom e sumamente grande, isto é, superior as coisas que existem⁷⁹.

Portanto, necessariamente esse ser supremo deve ser, além de um ser bom, um ser também grande. Como visto, Anselmo estabelece uma relação necessária, conveniente entre os termos, “[...] porque não pode ser sumamente grande a não ser aquele que é sumamente bom, é necessário ser algo muito grande e muito bom, ou seja, sumamente superior às coisas que são”⁸⁰. Assim, nesse ser absoluto, a bondade é *per se*, como, da mesma forma, a grandeza deve ser *per se*, sem depender de outro para o ser; antes, por conta de ser assim, esse ser pode prover as coisas criadas de bondade, afinal, dele provêm as virtudes, absolutamente.

Quando Anselmo trata das qualidades desse ser supremo, o que na teologia comumente se classifica de atributos do ser divino, a questão da conveniência se mostra como fundamental na sua concepção argumentativa para compreender o ser divino. Esse ser considerado supremo, obrigatoriamente deve possuir algumas prerrogativas que lhe são inerentes, num caráter de perfeição, o que o classifica como superior a todas as coisas criadas por ele e não por nenhum outro: “[...] o que também é superior a tudo, e pelo qual é tudo aquilo que é bom ou grande e

⁷⁹ *Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.* (Mon. I, I, 15, 4-12).

⁸⁰ *Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.* (Mon. I, II, 15, 20-23).

absolutamente tudo o que é algo, é necessário ser sumamente bom e sumamente grande, e sumamente superior a todas as coisas que são⁸¹”.

Com efeito, para isso, as ditas qualidades, isto é, bondade e grandeza, devem fazer parte dessa suma natureza por si mesma, algo inerente, constitucional a sua essência, e não como atributos vindos de outrem, como acontece com as coisas criadas. Caso contrário, esse ser supremo não poderia ser considerado sumamente superior às demais coisas, pois nele haveria contingência, o que é absurdo pensar, afinal, para o arcebispo de Cantuária, esse é um ser do qual nada pode ser pensado maior que ele.

Com efeito, se nenhuma daquelas coisas em algum momento fosse, em relação as quais é dito suprema e maior, a mesma não seria entendida como suprema nem maior: todavia por esta razão nem fosse menos boa ou em detrimento de algo fosse evidente a sua magnitude essencial. É conhecido o que daquele se manifesta, porque tudo o que é bom ou grande é pelo próprio, não é por outro quanto por si mesma⁸².

Ao tratar desses atributos listados acima, percebe-se primeiramente que deve ser assim, é necessário que o ser supremo seja a fonte de todas as qualidades, apesar de essas qualidades não deverem ser exclusivas desse ser supremo, pelo fato de ele dotar as criaturas com essas atribuições, a saber, tanto a bondade quanto a grandeza, entre outras inúmeras. Porém, embora as criaturas manifestem esses atributos, a distinção em relação ao ser supremo consiste no fato de estes estarem presentes nas coisas criadas devido à graça do ser divino em compartilhar com a sua criação, assim como apenas a ele ser cabe tais qualidades, numa perspectiva absoluta, de onde se manifestam todas as virtudes, de forma perfeita.

⁸¹ *Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt.* (Mon. I, III, 16, 23-26).

⁸² *Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam.* (Mon. I, XV, 28, 13-18).

Das observações desses atributos e de inúmeros outros que estão presentes nesse ser, pode-se perceber que Anselmo, em seu *Monologion*, procurou, a partir de certas qualidades inerentes do ser supremo, tratar não apenas de sua existência, que é o seu interesse primordial, como também da superioridade dessa suma natureza diante das coisas criadas por esse mesmo ser, deixando claro que esse ser é infinitamente superior a todas as coisas. Afinal, tudo o que existe, existe por esse ser: “[...] finalmente, todas as coisas boas, não somente por este mesmo algo, como também, todas as coisas grandes são grandes por esta mesma coisa, mas tudo o que é, parece ser por um único algo”⁸³.

Com efeito, como se observa, as coisas são boas e grandes por uma fonte comum, um único algo. Ademais, Anselmo estabelece uma outra relação conveniente que deve fazer parte desse binômio bondade e grandeza, que é a existência, pois, se algo é bom e grande absolutamente, necessariamente deve existir, logo, deve ser um ente.

Com essa relação com a existência, percebe-se a relação que há entre essas duas qualidades, nesse ser supremo. Anselmo, a partir do *Monologion*, na sua linha argumentativa acerca da existência dessa suma natureza, parte de coisas observáveis, sensíveis, para depois pressupor a existência de um ser que seja a fonte de todas as qualidades existentes.

Por consequência, vê-se que Anselmo associa não apenas os atributos bondade e grandeza, mas também a própria existência desse ser, que só pode possuir tais qualidades, se de fato existir.

Pelo qual é certa natureza ou substância ou essência, que é por si boa e grande e por si é isto que é, e pelo qual é tudo o que é verdadeiramente ou bom ou grande ou outra coisa qualquer, e a qual é o sumo bom, o sumo grande, o sumo ente ou subsistente, ou seja, é o sumo superior a todas as coisas que são⁸⁴.

⁸³ *Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse.* (Mon. I, III, 15, 27-29).

⁸⁴ *Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt.* (Mon. I, IV, 17-18, 32-33; 1-3).

Esse ser supremo é, portanto, necessariamente, o sumo bem, o sumo grande, aquele que existe, que é superior a todas as coisas.

3.2 - Bondade e justiça

A questão da analogia, bem presente nas argumentações filosófico-teológicas do pensamento antigo, encontra-se evidentemente explícita nos escritos anselmianos, quando o mesmo busca chegar à compreensão de sua fé, mais precisamente no que diz respeito à existência de Deus. Viu-se que as vias tomadas inicialmente pelo arcebispo de Cantuária em sua empreitada, como a bondade – o ponto basilar de sua investigação – e a grandeza, foram marcantes no princípio do *Monologion*. Contudo, além dessas qualidades, há outras virtudes que Anselmo destaca, como, por exemplo, a justiça.

Segundo a percepção do arcebispo de Cantuária, o ser supremo é justo por si mesmo, diferentemente das demais coisas criadas, as quais são justas por participação nessa justiça que se encontra propriamente em sua plenitude na suprema natureza, assim como acontece com as demais outras virtudes, que têm como fonte o ser supremo.

Na verdade, tudo o que é justo, é justo pela justiça. E outras [qualidades] do mesmo modo semelhante. Pelo qual a própria natureza suprema é justa a não ser pela justiça, portanto, é vista por participação das qualidades, isto é justamente, se diz justa a substância sumamente boa. O que se assim é, por outra coisa é justa, não por si⁸⁵.

A suprema natureza não é justa por participação das qualidades excelentes, das quais o próprio ser supremo é a fonte, pois, se assim fosse, não possuiria a justiça por si mesmo, o que é absurdo pensar. Afinal, tudo o que esse ser é, o é *per se*, como aquele de onde provém tudo o que é perfeito. Dessa maneira, ele é justo por ser justamente e não por participação das qualidades que lhe são inerentes.

⁸⁵ *Omne namque quod iustum est, per iustitiam iustum est. Et alia huiusmodi similiter. Quare ipsa summa natura non est iusta nisi per iustitiam. Videtur igitur participatione qualitatis, iustitiae scilicet, iusta dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est iusta, non per se.* (Mon. I, XVI, 30, 7-11).

Todas as qualidades que são boas (este é um ponto fundamental no pensamento anselmiano) estão presentes no ser supremo, pelo que diz respeito a uma questão de constituição e não de participação. Na passagem a seguir, Anselmo associa a bondade e a justiça como algo inerente desse ser, além de outras qualidades, como se observa: “[...] portanto que bem falta ao sumo bem, pelo qual tudo é bom? Tu és assim justo, verdadeiro, bem-aventurado, e tudo aquilo que é melhor ser do que não ser”⁸⁶.

Quando se trata de bondade e justiça, pode-se encontrar uma dificuldade em conciliar essas duas qualidades, mais precisamente no concerne ao apontar ações boas e más, pois, como ficaria a relação entre bondade e justiça, diante da manifestação da bondade àqueles que agiram com maldade? Se o ser supremo é bom para com os maus, algo que acontece devido a sua misericórdia, onde ficaria sua justiça, nesse caso? Será que não a comprometeria, sendo que ela é algo inerente a esse ser?

Certamente serias menos bom, se não fosses benigno para com nenhum mal. Com efeito é melhor que seja bom aos bons e maus, do que sejas bom apenas aos bons. Quem é bom punindo e perdoando aos maus, é melhor do que apenas punir. Por isso, portanto, és misericordioso, porque és todo e sumamente bom. E como isso por acaso parece, porque retribuas o bem para os bons e o mal para os maus, aquele certamente é inteiramente maravilhoso, porque Tu és todo justo e de nada necessitado, tu dás a tua bondade aos maus e culpáveis. Ó, profundidade da tua bondade, Deus!⁸⁷

Essa bondade para os maus suscita a misericórdia manifesta do ser supremo dispensada para todos os seres criados, sejam bons ou maus. A suprema bondade admite-o ser boa para os maus, e a suprema justiça permite que isso aconteça.

⁸⁶ *Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse.* (Pros. I, V, 104, 14-16).

⁸⁷ *Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus. Et melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum. Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es. Et cum forsitan videatur, cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu totus iustus et nullo egens malis et reis tuis bona tribuas. O altitudo bonitatis tuae, deus!* (Pros. I, IX, 107, 8-14).

Desse modo, é absolutamente bom e justo, sem perder ou acrescentar nada a seu ser. Aqui aparece mais uma vez o que é comum nos textos anselmianos a respeito dos atributos do ser divino: a questão da perfeição desse ser, que não apenas possui as virtudes que se esperam de um ser supremo, mas tais qualidades se mostram de forma absoluta e, caso ele tão somente punisse os maus, ficaria evidente a sua justiça e não a sua bondade. Pelo fato de ser o sumo bem, como também a suma justiça, ambas se encontram perfeitamente em todas as suas ações.

Diante dessa questão de ser bom para com os maus, a bondade desse ser supremo não suprimiria a sua justiça? De forma alguma, porque, pelo fato de ser absolutamente justo, sua justiça permite que o mesmo conceda de sua graça a todos, mesmo aos maus. Afinal, a sua justiça revela a vontade dessa suma natureza em manifestar sua bondade graciosa a toda a sua criação, indistintamente, a quem ele quer.

Na verdade, tu és piedoso para com os pecadores porque é devido à plenitude da bondade, mas a razão disto está escondida na profundidade da tua bondade. Porquanto embora retribuas a bondade aos bons e a maldade aos maus a partir da bondade, contudo, é o que parece postular a razão da justiça. Mas como distribui a bondade aos maus, é conhecido isto porque o sumamente bom o quis fazer, e é admirável porque este sumamente justo pode permitir-se⁸⁸.

Saber realmente o que leva o ser absolutamente supremo, livre para agir conforme a sua vontade apenas, a manifestar bondade para com os pecadores, é algo oculto à razão humana. Deve-se levar em conta que há uma distância intransponível entre a suma natureza e os seres criados, pois, além de esse ser não dever satisfação às criaturas, estas não são capazes de compreender com profundidade as ações divinas⁸⁹.

⁸⁸ *Nam et de plenitudine bonitatis est quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine bonitatis latet qua ratione hoc es. Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen iustitiae hoc postulare videtur. Cum vero malis bona tribuis: et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe iustus hoc velle potuit.* (Pros. I, IX, 107, 16-21).

⁸⁹ Ó profundidade das riquezas, tanto da sabedoria, como da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis os seus caminhos! (Romanos 11.33).

Em acréscimo, segundo Anselmo, ser sumamente bom consiste em concordar com a suprema justiça, assim como ser sumamente justo significa ser sumamente bom. Embora retribua a maldade aos que praticam o mal, isso em nada fere a sua justiça ou bondade, pois o faz com bondade; por outro lado, quando a suma natureza quer retribuir aos maus com bondade, também não compromete nem a justiça e muito menos a sua bondade, pois o ser justo se permite agir com bondade para quem não merece. Assim, tais qualidades não são excludentes ou conflitantes, nesse ser onde há a perfeição de atributos.

Portanto se é difícil compreender, de que modo a tua misericórdia não falta a tua justiça, todavia é necessário crer, porque de modo nenhum é contrário da justiça o que transborda da bondade, que não é sem justiça, pelo contrário, verdadeiramente concorda com a justiça. Sem dúvida se tu és misericordioso, é porque tu és sumamente bom, e tu não és sumamente bom, a não ser porque és sumamente justo. Por razão de ser verdadeiramente misericordioso, és sumamente justo⁹⁰.

Anselmo apela para a base das suas argumentações, a saber, a sua crença. Afinal, embora seja de difícil compreensão a conciliação desses dois atributos, isto é, a bondade e a justiça, não é difícil admitir. O arcebispo de Cantuária ampara-se na certeza de não ser possível haver nada nesse ser que lhe seja contraditório, porque, se assim fosse, comprometê-lo-ia essencialmente, o que é absurdo se pensar. Logo, assim como cabe a essa suma natureza ser plenamente boa, também deve ser necessariamente plenamente justa, pois há uma relação direta entre ambos os atributos. Por consequência, assim convém ser, porque, caso não fosse bom e justo em sua perfeição, as coisas criadas não saberiam o que é a bondade e a justiça, já que esse ser é a fonte de todas as virtudes.

Em todo caso se isto assim não fosse, se fosses bom apenas retribuindo e não perdoando, e se fizesses os bons a partir dos não-bons e não a partir dos maus. Deste modo este é justo, pois perdoas os maus e fazas os bons a partir dos maus. Finalmente o que não

⁹⁰ *Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua iustitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur iustitiae quod exundat ex bonitate, quae nulla est sine iustitia, immo vere concordat iustitiae. Nempe si misericors es quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe iustus: vere idcirco es misericors, quia summe iustus es.* (Pros. I, IX, 108, 2-7).

se faz justamente, não se deve fazer; e o que não se deve fazer, se faz injustamente⁹¹.

Enfim, a esse ser supremo, tanto é justo que castigue os maus, como que também os perdoe, afinal, quando assim faz, ele o faz de acordo com a sua bondade e justiça, ao executar o que deve fazer. Acontece porque é justo fazer, já que a sua soberana e justa vontade é o que determina o que é certo e o que é errado, porque desse ser provêm todas as virtudes, isto é, o que é bom perfeitamente. Portanto, “[...] com efeito, quando punes os maus, é justo porque convém àqueles que merecerem; quando perdoas os maus certamente é justo, não porque àqueles merecem, mas porque é conveniente a tua bondade⁹²”.

Quer punindo, quer perdoadando, o ser supremo nunca pode ser acusado de injustiça ou de falta de bondade, porque os atos bons dispensados às criaturas são segundo a sua soberana e correta vontade, afinal, ele é o único ser que é *per se*, o padrão das virtudes em sua perfeição. Ao impetrar sua justa punição, ele o faz pelo fato de ser justo, sem contar que os pecadores merecem a retribuição devido às suas ofensas em não honrar ao supremo criador como devem, sendo essa a concepção de pecado, de acordo com o arcebispo de Cantuária.

Vale destacar que a justiça da suma natureza é tão somente por causa de sua vontade, porque lhe convém ser justo, uma vez que a justiça é algo inerente ao seu ser perfeito. A manifestação da justiça desse ser supremo não se dá em função de algum afeto ou sentimento característico de seres sujeitos a mudanças. Afinal, mudança é algo absolutamente contrário à suma natureza, pois este necessariamente é imutável.

Porque nos salvando, aos que justamente castigarias, tu és misericordioso não porque tu sentes afeto, mas porque nós sentimos o afeto: assim és justo não porque retribuís a nós o que é

⁹¹ *Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo et non parcendo, et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. Hoc itaque modo iustum est ut parcas malis, et ut facias bonos de malis. Denique quod non iuste fit, non debet fieri; et quod non debet fieri, iniuste fit.* (Pros. I, IX, 108, 13-17).

⁹² *Cum enim punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est.* (Pros. I, X, 108-109, 27-28,1).

devido, mas porque tu fazes o que é conveniente a Ti, o sumamente bom⁹³.

Assim, percebe-se que, para Anselmo, a relação entre bondade e justiça no ser supremo não o compromete em nada, sendo perfeitamente harmoniosa. Quando a justiça é manifesta aos seres criados, esta é avaliada segundo o próprio padrão desse ser supremo, de acordo com a sua vontade perfeita e não segundo os conceitos humanos, inerentes aos seres sujeitos a variações, portanto, seres imperfeitos, algo que é absolutamente absurdo atribuir a esse ser perfeitíssimo.

Até este ponto, verificou-se que, quanto à relação entre bondade e justiça, a questão da vontade do ser supremo é preponderante para evitar que tais atributos sejam vistos como irreconciliáveis, por essa suma natureza só desejar o que é perfeito. Ademais, a suma natureza não pode ser acusada de injustiça, pois esta é a única natureza que é *per ser* e não *per aliud*, absolutamente livre para agir como lhe apraz, sem, contudo, macular seu ser, pelo fato de ser sumamente boa e perfeitíssima. Não apenas sua vontade é determinante para as ações tomadas pela suma natureza, mas também se deve levar em conta a sua misericórdia, que se evidencia ao dispensar perdão àqueles que são maus, quando estes mereceriam punição.

Que não serias de nenhum modo, se apenas retribuísse o bem para os bons e não [retribuísse] o mal para os maus. Com efeito, é mais justo que retribua os méritos para os bons e maus, do que apenas para os bons. Portanto é justo segundo a Ti, justo e benigno Deus, quando punes e quando perdoas [...] Portanto, deste modo, a tua misericórdia nasce a partir da tua justiça, porque a ti é justo ser bom, que o sejas bom perdoando. É porventura isto, por que o sumamente justo pode desejar o bem aos maus⁹⁴.

⁹³ *Quoniam salvando nos quos iuste perderes, sicut misericors es non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum: ita iustus es non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum.* (Pros. I, X, 109, 3-5).

⁹⁴ *Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Iustior enim est qui et bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit. Iustum igitur est secundum te, iuste et benigne deus, et cum punis et cum parcis [...] Sic ergo nascitur de iustitia tua misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur summe iustus potest velle bona malis.* (Pros. I, XI, 109, 12-15, 19-21).

Estas, portanto, são duas características peculiares que devem ser consideradas para se poder compreender como essa natureza divina age com bondade e justiça, a saber, a vontade e a misericórdia, próprias desse ser supremo, pois é a partir desse ser, de onde provém toda perfeição, que é possível ter um padrão de avaliação de forma perfeita para todas as virtudes presentes nos seres criados.

No entanto, é pertinente observar que, para Anselmo, a misericórdia divina nasce a partir dos seus atos de justiça praticados contra aqueles que não mereciam sua bondade. Há, assim, uma estreita relação entre a bondade e a justiça, porque é justo a este ser desejar ser bom aos maus, por sua vontade, e, ao fazê-lo, evidencia, além da sua vontade soberana, a sua misericórdia em não retribuir a maldade humana conforme poderia.

Anselmo encerra a discussão entre justiça e bondade no ser supremo, declarando que a atitude desse ser, referente a ser bom para os maus, especificamente, pois é o que mais causa estranheza em conciliar tal atitude, foge à compreensão humana, pois alguns que agem de forma má alcançam a devida retribuição divina, já outros, que também são maus em suas ações, são agraciados com o seu perdão. Qual seria o fator que levaria a suprema natureza a dispensar bondade para alguns maus e a outros não? Segundo o arcebispo de Cantuária, seria tão somente a sua soberana vontade, daquele ser que é o único ser supremo, capaz de agir livremente em suas ações, a quem Anselmo chama Deus.

Mas se de qualquer modo pode compreender, por que queres salvar aos maus: Certamente isto por nenhuma razão pode ser compreendido, porque entre os maus semelhantes, salves pela tua suma bondade uns mais do que outros, e condenas alguns mais do que outros por sua justiça⁹⁵.

Essa atitude em dispensar o perdão divino aos que praticam o mal se dá pela vontade da suma natureza, como também a execução da justiça aos

⁹⁵ *Sed si utcumque capi potest, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendere potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam.* (Pros. I, XI, 109, 21-24).

transgressores. Tudo isso acontece justamente por ser um Deus absolutamente poderoso para agir assim, livre, o único ser que é por si mesmo e não dependente de outro.

3.3 - Bondade e poder

Outra qualidade da suprema natureza exposta por Anselmo, associada à suma bondade, como visto ser o atributo base de onde o arcebispo de Cantuária parte para investigar acerca do ser supremo e, conseqüentemente, das qualidades excelentes, consiste no seu supremo poder. Esse ser supremo não é apenas bom, como também é poderoso, isto é, onipotente; pelo fato de ser inerente a sua essência, manifesta o seu poder as criaturas, por ser o responsável pela criação de todas as coisas e pela manutenção das mesmas.

Com efeito, deste mesmo modo, consta que todas as coisas são feitas e vigoram pelo sumamente bom e sumamente sábio onipotente: assim é demasiadamente inconveniente estimar que as coisas que ele por si mesmo as fez não seja dominador: ou que sejam feitas por aquele, mas regidas por outro menos potente e menos bom e sábio, ou absolutamente por nenhuma razão, mas somente pelas circunstâncias ordinárias de volubilidade; como é somente por aquele, por quem é algo e sem o qual nada é bom, do qual, por quem, e no qual são todas as coisas. Portanto como somente ele próprio é não somente o bom criador, mas o potentíssimo senhor e sapientíssimo governador de tudo⁹⁶.

Esse poder constitucional da suma natureza é manifesto na criação, uma vez que tudo o que existe, existe por algo, exceto aquele que é *per se*, ou seja, o ser supremo. Além disso, essa natureza suprema manifesta o seu poder tanto ao criar as coisas quanto pela manutenção de tudo aquilo que existe. Assim, esse ser supremo é aquele que cria e sustenta toda a sua criação.

⁹⁶ *Sicut enim constat quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam eius facta sunt et vigent: ita nimis inconveniens est, si aestimetur quod rebus a se factis ipse non dominetur, sive quod factae ab illo ab alio minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione, sed sola casuum inordinata volubilitate regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet et sine quo nulli bene est et ex quo et per quem et in quo sunt omnia. Cum igitur solus ipse sit non solum bonus creator, sed et potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium.* (Mon. I, LXXX, 87, 1-8).

Ver-se-á ainda que esse ser supremo detém o poder para criar e manter todas as coisas, tudo de acordo com a sua sabedoria. Logo, percebe-se que o seu poder não é um poder aleatório, ou tirânico, mas antes, pelo fato de ser pautado pela sabedoria divina, não é arbitrário, impossível de comprometer as outras qualidades daquele que detém todas as virtudes, perfeitamente.

Através dessa percepção que Anselmo tem sobre a suprema natureza, no que diz respeito ao seu poder de criar e manter todas as coisas, nota-se que a manutenção é algo absolutamente conveniente a esse ser. Afinal, como o universo é obra sua, de onde provém tudo o que é perfeito, necessariamente há uma ordem no universo, e cabe ao ser supremo manter essa ordem. Além disso, a beleza na criação também é algo marcante, porque de um ser supremo só poderia vir o que é belo, afinal, ele mesmo é a própria beleza em sua perfeição.

Que, quando quer o que deve, honra a Deus; não porque aquele amontoa qualquer coisa, mas porque espontaneamente se submete a sua vontade e disposição, e que está no seu próprio (poder o de) preservar o universo a sua ordem e a beleza deste mesmo universo⁹⁷.

Nesse trecho do *Cur Deus Homo*, obra que será mais bem explorada adiante, Anselmo destaca que os seres criados honram ao seu criador quando querem o que devem querer, ou seja, tudo aquilo que convém, demonstrando plena submissão à vontade do ser supremo. Por consequência, entende-se que, segundo a concepção anselmiana, pecado é justamente faltar com a devida honra àquele único digno de tal direito. Quando as criaturas honram ao seu criador, elas estão mais perto da plenitude do ser, mais completas, alcançando a felicidade para a qual foram feitas. Nesse sentido, a felicidade só é possível através da honra dispensada pelas criaturas ao seu criador. Por fim, sobre esse assunto, é imperioso ressaltar que isso não deve acontecer como algo imposto, antes, deve ser feito voluntariamente.

⁹⁷ A. *Quae cum vult quod debet, deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.* (CDH II, I, XV, 73, 3-6).

A questão da criação e preservação do universo, prerrogativas únicas de um ser que é uno e supremo, remete a dois pontos fundamentais os quais tornam conveniente a esse ser agir assim, a saber, a manutenção da ordem e da beleza do universo. Necessariamente, deve haver ordem na criação, afinal, esse ser supremo, de onde provêm todas as coisas, que faz com que as coisas criadas sejam boas, completas em sua limitação, só serão assim se estiverem em ordem. Enfim, o ser supremo não pode deixar nada pela metade, em desordem, pois isso comprometeria a perfeição do seu ser, o que é absurdo pensar. Sem contar, ainda, como já se viu, que esse ser é a própria beleza.

Com efeito, há uma relação direta entre beleza e ordem, porque, na perspectiva do arcebispo de Cantuária, se algo está em ordem, necessariamente deve ser belo, caso contrário, seria considerado feio, o que é contrário àquele que é a suma beleza. Tal percepção se encontra de acordo com a observação feita por Yamazaki (1999, p.79), ao comentar o capítulo 15 do Livro I do *Cur Deus homo*, onde afirma que Anselmo sugere uma certa feiura nas coisas criadas, derivada da violação da beleza da ordem determinada por Deus, ao criar todas as coisas.

Portanto, para pensar a beleza na perspectiva anselmiana, necessariamente deve-se ter em mente que há um ser supremo, que é a suma bondade, criador de todas as coisas, justamente por ser o todo poderoso, único que é *per se*, o qual não apenas cria as coisas, como também as mantém, tão somente por sua vontade. Além disso, deve-se levar em consideração que há uma relação direta com o dever de manter tudo na perfeita ordem; se as coisas estivessem em desordem, a beleza estaria absolutamente comprometida, já que algo só pode ser belo, se tudo estiver na perfeita ordem, sem nada faltar. Essa perspectiva ajudará a compreender a necessidade da encarnação do verbo divino.

3.4 - Bondade e amor

Como visto anteriormente, o ser supremo é o criador de todas as criaturas, tudo aquilo que é criado provém desse ser, que de nada necessita, pois é o ser por si mesmo, o supremo bem. Por isso, ao criar as criaturas, ele as dota com

qualidades que só poderiam provir dele e, por serem criadas, têm o desejo inato de compreender aquilo que é possível acerca do seu criador. Anselmo sugere, diante da perspectiva que tem de criador e criatura, assim como da relação que há entre eles e o caminho a ser tomado, que este deve ser a interioridade, pois nela as criaturas encontram reflexos, imagens desse ser supremo, já que este ser deve ser recordado, compreendido e amado.

Com efeito, além disso, porque se este é criado deve a este mesmo o que é: desde agora do mesmo modo porque nada possa [ser] tão conveniente primeiramente quanto recordar, compreender e amar o que é conhecido por sumo bem, certamente nada convém tão especialmente que deva querer [...]. Portanto é claro que toda a criatura racional possa à sua maneira, arrancar da memória, que deve dedicar-se a compreender e amar o sumo bem, para o qual se reconhece ter o seu próprio ser⁹⁸.

É claramente exposto, segundo a concepção anselmiana, que há uma dependência da criatura por seu criador, pois, se a coisa criada vem de um criador, há algo nesta que remeta ao ser que a criou. Assim, cabe à criatura, inicialmente, buscar na memória, que foi feita para compreender e amar o sumo bem, ou seja, é algo inerente ao ser criado recordar do seu criador. Isto é o que deve querer todas as criaturas, a saber, compreender e amar a suma natureza criadora.

Malgrado essa passagem possa sugerir uma ideia de reminiscência da alma, o que estaria de acordo com a perspectiva da filosofia antiga grega, vale ressaltar que não era isso que estava na mente de Anselmo. Segundo o arcebispo de Cantuária, tudo foi criado a partir do nada, isto é, *ex nihilo*, inclusive o ser humano, pois tal conceito se encontra-se bem claro na teologia anselmiana, como visto anteriormente. O que Anselmo está a apresentar diz respeito a uma busca a partir da interioridade humana, porque, se o homem veio do supremo criador, há resquícios dele na alma humana, devido à imagem do criador impressa na criatura.

⁹⁸ *Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur [...] Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.* (Mon. I, LXVIII, 78,79, 16-19, 6-9).

Desse modo, o ser humano torna-se capaz de perceber a presença do criador em seu ser. Portanto, esse recordar a que o arcebispo de Cantuária se refere, na passagem descrita na página anterior, concerne a uma questão de imagem do criador na criatura e não de reminiscência da alma.

Anselmo deixa claro que a alma humana foi feita para amar a suprema natureza, sendo essa a razão de ser da criação das criaturas, porque, se a alma humana não almejar relacionar-se com o seu criador, amando-o, buscando conhecê-lo, nunca obterá a felicidade para a qual foi feita.

Não é pois, de duvidar, que a alma humana seja criatura racional. Portanto é necessário que ela seja feita para isto, para que ame a suma essência. É necessário, portanto, que ela (a alma) seja feita ou para que ame esta sem fim, ou para que outrora perca este amor ou espontaneamente ou violentamente. Mas é sacrilégio estimar que a suma sabedoria a fizesse para isto, para que outrora ou despreze tanto bem, ou queira reter o que perdeu por alguma violência⁹⁹.

Nesse trecho, observa-se que o arcebispo de Cantuária entende que a criatura foi feita para amar, desejar a suma essência, o ser supremo que fez todas as coisas, de maneira que perder esse desejo e colocar a culpa na suma natureza, por essa perda, é considerado um sacrilégio, algo inimaginável.

Assim, como a criatura foi feita pelo ser supremo, esta foi criada para amá-lo, pois, segundo Anselmo, isso é algo natural aos seres humanos. Em acréscimo, porque essa suma essência é também o sumo bem, de onde provém toda a bondade presente na criatura, quanto ao bem dispensado aos seres humanos, a criatura deve retornar à sua origem, a suprema natureza, amando-a, pois esta é a única natureza digna desse amor. Afinal, só esse sumo bem é *per se*.

Portanto nada é mais evidente do que (dizer que) a criatura racional foi feita por este, para amar a suma essência acima de todos os bens, deste mesmo modo esta é o próprio sumo bem; pois bem,

⁹⁹ *Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc ut sine fine amet, aut ad hoc ut aliquando vel sponte vel violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est aestimare summam sapientiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat, aut volens tenere aliqua violentia perdat.* (Mon. I, LXIX, 79, 12-17).

nada amar a não ser ela ou por causa dela, porque ela é boa por si, e nenhum outro é bom senão por ela¹⁰⁰.

Vale observar que a criatura humana foi feita para amar a suprema essência, acima de todas as coisas. Quando o autor declara “nada amar”, como se vê acima, não significa que a criatura não seja capaz, ou não deva amar outras coisas além da suma natureza, mas o autor se refere ao nível de amor que só deve ser dirigido ao ser supremo, pois é só a ele que cabe tal amor, em termos da excelência que o ser humano pode oferecer, mesmo com as suas limitações. Logo, o amor que a criatura tem por outras coisas deve estar numa escala menor em relação ao amor dispensado ao ser supremo, porque nada é digno desse amor, dessa honra, a não ser a suma essência, de onde se origina toda a bondade.

E esse amor, dispensado pela criatura à suma essência, isto é, o criador, deve ser para sempre, sem prazo de validade ou limitação alguma, pois, se fosse o contrário, isso seria considerado inconveniente ao ser supremo, como observa Anselmo: “[...] é demasiadamente inconveniente ao criador sumamente bom e sumamente sábio e onipotente, que fez o ser para o amar, que não o fizesse, para que ele fosse amado verdadeiramente durante algum tempo¹⁰¹”.

A circunstância de o ser supremo exigir que as criaturas o amem – “[...] porquanto este mesmo bem, deste modo exige que seja amado, não se obriga menos a ser desejado por este que ama¹⁰²” – poderia ser tida como algo arbitrário. Contudo, tal exigência é conveniente, pelo fato de esse ser supremo ter dotado as criaturas com esse desejo inato de amá-lo. Assim, é evidente que cabe aos seres criados amarem o criador, não por uma imposição, todavia, como algo que lhes é

¹⁰⁰ *Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam.* (Mon. I, LXVIII, 79, 1-5).

¹⁰¹ *Deinde inconueniens nimis est summe bono summeque sapienti et omnipotenti creatori, ut quod fecit esse ad se amandum, id faciat non esse, quamdiu vere amaverit.* (Mon. I, LXIX, 79, 20-23).

¹⁰² *Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit.* (Mon. I, LXX, 80, 21-22).

próprio, pois tal desejo vem do ser supremo que é um ser perfeito, de sorte que tal desejo não poderia ser arbitrário.

Os homens são dotados de qualidades que vêm do ser supremo e, como se viu, cabe às criaturas amarem esse ser, afinal, elas foram feitas com esse objetivo. Por conta disso, convém ao ser supremo exigir tal amor, porém, isso não exime as criaturas de se esforçarem para amar a suma natureza, integralmente. Por isso, percebe-se, por parte dos seres criados, a integração entre dever amar o ser supremo, pelo fato de serem criados com esse desejo inerente, e o esforço pessoal para tal.

Todavia, que nenhuma criatura seja privada injustamente do criador sumamente justo e sumamente bom, desse bem para o qual ela foi feita, que é certamente adquirido; e o homem deve se esforçar para este próprio bem para o amar e desejar de todo coração, toda alma e todo espírito¹⁰³.

Essa passagem lembra as palavras de Jesus, quando inquirido pelos saduceus sobre o maior dos mandamentos, garantindo que o maior mandamento consiste em amar a Deus de todo coração, de toda alma e de todo entendimento¹⁰⁴. Portanto, segundo Anselmo, amar ao ser supremo, que é o sumo bem e o todo poderoso, constitui algo que toda criatura deve fazer, porque todas foram dotadas com esse desejo inato, sem contar que estas devem se esforçar para assim agir.

Ao fazer o que deve, ou seja, amar a suprema natureza, pois para isso a raça humana foi criada, a humanidade é agraciada com as benesses que vêm com a satisfação de fazer aquilo para o qual foi criada. Dessa forma, encontrar-se-á livre das conseqüências do maior de todos os males dos seres criados, isto é, a danação devido ao pecado, aquilo que faz com que as criaturas vivam miseravelmente, pois

¹⁰³ *Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum.* (Mon. I, LXXIV, 83, 5-8).

¹⁰⁴ Evangelho segundo S. Mateus 22.37.

“[...] é muito absurdo que alguma natureza amando sempre aquele que é sumamente bom e onipotente sempre viva miseravelmente¹⁰⁵”.

O que Anselmo tem em mente aqui é a felicidade eterna, graça dispensada às criaturas, quando estas honrarem o seu criador devidamente, porque só assim receberão o direito de gozar da presença dele por toda a eternidade. Este, portanto, é o principal desejo que deve permear a mente dos seres criados e a única forma de fazer as criaturas se sentirem plenamente satisfeitas.

No entanto, o ser humano, não fazendo aquilo para o qual foi destinado, isto é, amar o supremo ser, viverá o castigo eterno, a saber, a miséria sem fim: “[...] em todo caso este é compreendido conseqüentemente, que aquela [criatura] que despreza o amor da suma bondade, incorre em miséria eterna¹⁰⁶”. Este é o destino para aqueles que não honrarem devidamente a suma natureza, quando estes não se sujeitam ao senhorio do Deus encarnado, reconhecendo-o como o único meio divino capaz de redimi-los de seus pecados.

Com isso, na concepção anselmiana, a danação eterna das criaturas se dá por estas não fazerem aquilo que convém fazer, isto é, amarem a suprema natureza, honrando-o como o único ser supremo, criador e sustentador de todas as coisas, e não pela simples vontade do ser supremo em condená-las.

Para se falar de beleza em Anselmo, de acordo com o que se viu até este ponto, deve-se observar alguns aspectos do pensamento anselmiano que são fundamentais para considerar, quando se tratar do tema proposto. Primeiro, verifica-se que o tema central dos escritos do arcebispo de Cantuária, pelo menos os textos iniciais propostos – a saber, o *Monologion* e o *Proslogion* –, consiste em compreender acerca de Deus, de sua existência. Nessa direção, vale-se de algumas vias primordiais para discorrer sobre seu intento, até chegar ao argumento único do *Proslogion*.

¹⁰⁵ *Sed absurdissimum est ut aliqua natura semper amando illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat.* (Mon. I, LXIX, 80, 2-4).

¹⁰⁶ *Hinc utique consequenter colligitur, quod illa quae summi boni amorem contemnit, aeternam miseriam incurrat.* (Mon. I, LXXI, 81, 9-10).

A bondade, a grandeza, a existência e demais outras qualidades são essenciais na empreitada anselmiana em investigar sobre a existência do ser supremo; no *Monologion*, tais atributos aparecem como o ponto de partida e, no *Proslogion*, se demonstram depois da conclusão do seu argumento, visto que, “[...] provada a existência de Deus, chega-se à afirmação da necessidade de sua existência” (STREFLING, 1997, p.54). Para isso, Anselmo procura tratar, depois de atingir o seu único argumento, da essência desse ser, de acordo com a limitação humana de compreensão, daquilo que o arcebispo de Cantuária acreditava existir antes mesmo da própria investigação.

A importância em considerar a existência divina se dá pelo fato de Anselmo apresentar inúmeros atributos, presentes nos seres criados, os quais refletem a existência de algo superior, de modo que as virtudes listadas se encontram no nível da excelência, segundo sua abordagem, no *Monologion*. A partir do bem, ponto inicial e central de sua investigação, Anselmo oferece como exemplo de excelência do bem, a beleza, e como Deus é a fonte de todas as qualidades excelentes, para o arcebispo medieval, Deus é a própria beleza.

Por isso, é tão importante considerar o ser de Deus na perspectiva anselmiana, para somente a partir desse ponto focalizar sua concepção de beleza. Esse ser supremo necessariamente deve ser a fonte das qualidades em sua forma excelente, além de ser o único que é por si mesmo, conceito esse fundamental que o diferencia de todas as outras coisas, as quais são *per aliud*, deve ser uno e não composto, conceitos que fazem desse ser quem ele realmente é, único por si mesmo.

Conforme já exposto, são bastante relevantes, para se pensar na perspectiva de beleza em Anselmo, os atributos demonstrados pelo autor, ao longo de suas obras, onde a bondade aparece como um fio condutor de sua linha de raciocínio, sendo a beleza apresentada como um exemplo de um bem nobre. Nessa perspectiva, buscou-se explicitar a concepção que o arcebispo de Cantuária tinha de bondade e sua relação com outras qualidades, pois, se as coisas contingentes

têm esses atributos discutidos ao longo dos seus textos, é porque estas estão presentes naquele que é a fonte excelente de todas elas.

A fim de examinar a beleza, nos textos anselmianos, além de pensar no nível da excelência, ou seja, a partir da suma natureza, é relevante igualmente olhar para a esfera humana. Afinal, a analogia é um meio que o arcebispo de Cantuária utilizou frequentemente, além de ser uma forma comumente usada em sua época para se expressar. Por conta disso, entende-se que considerar a criação é um meio importante para tratar do belo.

Para elucidar ainda mais a questão na concepção anselmiana acerca da beleza, alguns temas teológicos, como pecado e encarnação divina, são fundamentais. O pecado atingiu a criação e esta se degenerou, maculando a imagem e a beleza do criador em si, porque o ser supremo fez tudo perfeitamente; contudo, vale destacar que essa imagem não se perdeu por completo. A vinda do filho de Deus necessariamente surge como o meio estabelecido pelo próprio Deus para restabelecer a ordem perfeita da criação e trazer o ser humano de volta à comunhão, conseqüentemente, à felicidade para qual toda a criação foi feita.

Com base nesses aspectos a propósito da restauração da imagem distorcida pelo pecado, o tema da encarnação do verbo divino se torna uma via fundamental para tratar da beleza anselmiana, pois, com a vinda do filho de Deus, surge ao homem a oportunidade de ter seus pecados perdoados, causa da separação entre criador e criatura, visto que, embora haja uma distância natural entre estes, o pecado agrava ainda mais esse distanciamento. A encarnação foi o meio definido pelo próprio Deus para restaurar a criação, que ocorrerá numa esfera escatológica, quando as criaturas gozarão da felicidade plena, aquilo para o qual foram feitas.

4- A encarnação divina

A encarnação divina tem uma grande importância na teologia filosófica anselmiana, a ponto de o arcebispo de Cantuária escrever uma obra específica para tratar sobre o porquê de Deus ter-se feito homem, o *Cur Deus homo*, que, segundo

o teólogo cristão protestante suíço Karl Barth (2012, p.44), “[...] tecnicamente talvez (seja) o trabalho mais completo de Anselmo”.

No *Cur Deus homo*, há uma extraordinária ênfase na beleza, especialmente como manifesta na ordem e no padrão das coisas criadas, de acordo com Hogg (2004, p.36). As coisas criadas devem ser conforme a vontade do ser divino, o qual é o padrão de tudo aquilo que é perfeito, por isso, a necessidade da restauração da beleza ser um tema para a perspectiva da encarnação de Deus.

Antes de abordar as razões que fizeram Anselmo escrever o *Cur Deus homo*, percebe-se que é um escrito dividido em dois volumes, cujo objetivo principal é focalizar a encarnação do verbo divino. Por notar a importância dessa obra para se pensar o tema proposta por esta tese, é preciso primeiramente fazer alguns comentários acerca da confecção dessa obra que compõe o conjunto de escritos teológico-filosóficos do arcebispo de Cantuária, para depois examinar especificamente esse texto anselmiano.

O *Cur Deus homo* foi escrito num período conturbado, entre os anos de 1095 e 1098, em meio ao primeiro exílio de Anselmo em Cápua, devido aos desagrvos do rei da Inglaterra, Guilherme, o ruivo, o qual começou a persegui-lo, quando se tornara arcebispo em Cantuária.

Anselmo cria que a salvação humana só poderia ser alcançada através do Cristo, de sua obra redentora, de sorte que se fazia necessário saber mais sobre ele e sua obra de redenção.

Na introdução da tradução do *Cur Deus homo* para o espanhol, P. Olivares sustenta que jamais, até aquele momento, se havia reunido um conjunto de doutrina tão completo e profundo sobre a redenção, como se encontra no *Cur Deus homo* (2008, p.739). Essa obra continua relevante ainda hoje, devido a sua originalidade, no que diz respeito à forma de abordagem do tema da encarnação do Cristo. Ademais, Anselmo apresenta os motivos pelos quais Deus tinha se decidido fazer-se homem, despojando-se de sua glória para salvar a humanidade envolta em pecado, ou seja, aquilo que separa a criação do criador.

Nesta importante obra anselmiana sobre a encarnação divina, Trego (2010, p.133) chega a dizer que no *Cur Deus homo* Anselmo subordina a necessidade à vontade de Deus, pois embora tenha sido necessário a encarnação divina para a salvação dos homens e o restabelecimento da ordem, harmonia e beleza da criação, como será tratado mais especificamente adiante, tudo acontece conforme o preestabelecimento do ser supremo, que é absolutamente livre para determinar tudo conforme o seu perfeito proceder.

O primeiro livro do *Cur Deus homo* remete às objeções feitas pelos hereges, segundo a classificação do autor, quando estes rechaçam a crença dos cristãos em relação à salvação através da obra redentora de Cristo, que, de acordo com o arcebispo de Cantuária, é o único meio de os seres humanos serem salvos da danação eterna. Já no segundo livro, o autor trata da questão de o homem ter sido feito pelo ser supremo para gozar da bem-aventurança eterna, porque só assim os seres humanos alcançarão a felicidade plena, para a qual estão destinados todos os que tiverem Cristo como salvador.

Essa questão da felicidade eterna é uma das primeiras afirmações que se podem destacar, no pensamento anselmiano no *Cur Deus homo*, para depois enumerar os motivos que levaram o criador a se fazer um igual aos homens, quando este decidiu encarnar-se. Assim, o fato de o homem ter sido feito pelo ser supremo para gozar da felicidade eternamente tem como ponto de partida a própria criação, pois “[...] a natureza racional foi feita justa por Deus, de modo que desfrutasse de sua presença, para que seja feliz, isso ninguém deve duvidar¹⁰⁷”. O homem foi feito para ser feliz, desde a sua criação, sendo que o objetivo era que isso perdurasse por toda a eternidade. Essa dádiva de viver por toda eternidade essa felicidade consiste no desejo de Deus para a sua criatura, mas, para isso, os seres humanos deveriam odiar e evitar o mal, amando o sumo bem acima de tudo.

Essa oportunidade de viver uma vida feliz, desde o momento quando os seres humanos foram feitos pela suprema natureza, não se tornou mais possível

¹⁰⁷ *Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.* (CDH, II, II, I, 97, 4-5).

em função do pecado, isto é, o ato de desobediência originado pelos primeiros seres criados, o que acabou afetando o restante da criação. Anselmo entende que o pecado priva o homem da felicidade para a qual o mesmo foi feito:

Portanto, pois o homem foi feito tal, que pudesse ter a felicidade, se não pecasse: então pelo próprio pecado é privado da felicidade e de todo bem, e de si, embora contra a sua vontade, reconheceu o que tinha furtado; porque embora Deus não transfira à seu uso e comodidade o que ele priva, como um homem converte para a sua própria utilidade o dinheiro que furta de outro, no entanto isto que furta é utilizado para a sua glória, porque este o priva dele. No entanto, com esta privação, prova que o pecador e todas aquelas coisas lhe estão submetidas¹⁰⁸.

Com essa afirmação, percebe-se que o tema pecado é algo importante para a reflexão acerca da felicidade humana, para a qual a raça humana foi feita. Devido ao pecado, os seres criados deixam de usufruir da felicidade e do bem, no sentido mais amplo da palavra, porque o pecado separa os seres humanos dessas beatitudes, na perspectiva mais próxima do ser divino.

Portanto, o pecado é considerado por Anselmo como algo grave. O homem, ao cometê-lo, está desobedecendo a Deus, sendo absurdo uma criatura agir assim contra o seu criador, pois, como a humanidade é sua criação, deve obedecê-lo em tudo, procurar fazer o que ele quer que seja feito; “[...] assim, pecamos gravemente, cada vez que, consciente, fazemos algo, mesmo que seja pequeno, contra à vontade de Deus, porque sempre estamos em sua presença e ele sempre nos exorta a não pecarmos¹⁰⁹.

O pecado consiste, então, em desobedecer a Deus, fazendo tudo aquilo que não o agrada, de sorte que, sendo ele o criador de todas as coisas, o único ser que é *per se*, não devendo nada a ninguém, isto é, absolutamente livre, por se bastar a

¹⁰⁸ A. *Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo quamvis invitus solvit quod rapuit; quia licet deus hoc ad usum sui commodi non transferat quod aufert - sicut homo pecuniam quam alii aufert in suam convertit utilitatem -, hoc tamen quod aufert utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, sibi subiecta esse probat.* (CDH, II, I, XIV, 72, 16-22).

¹⁰⁹ A. *Sic graviter peccamus, quotienscumque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu eius, et semper ipse praecipit nobis ne peccemus.* (CDH, II, I, XXI, 89, 21-23).

si mesmo, este tem todo o direito de exigir de suas criaturas total resignação àquilo que só ele pode exigir.

Além disso, pelo fato de ser o detentor de tudo aquilo que é perfeito, o que ele quer de suas criaturas não fere em nada a sua perfeição, antes, concorre para que as coisas perfeitas se estabeleçam em sua criação, cabendo às suas criaturas viver sob as suas ordens.

Assim, a partir disso, pode-se dizer que pecar consiste em desobedecer a Deus e, ao se tornar contrário à sua vontade, que é soberana sobre tudo e todos, e por consequência deve ser obedecida, a raça humana, ao não obedecê-lo, desonra o seu criador. Por isso, como enfatiza o arcebispo de Cantuária, pecar é desonrar a Deus: “[...] todo aquele que não rende a Deus esta honra que é devida, furta de Deus o que é seu, e o desonra; isto que é pecar”¹¹⁰.

Se Deus é desonrado por sua criação, por se opor à soberana vontade da suma natureza, isso acaba obviamente acarretando em consequências, dentre as quais a perda da comunhão com o ser supremo, que é a principal de todas, além da perda da felicidade por parte dos seres criados. Por causa dessa separação entre criatura e criador, ocasionada pelo pecado, o homem encontra-se longe da felicidade para a qual foi criada.

4.1 - Razão menor da encarnação: havia uma dívida a ser paga

Sobre o motivo da encarnação do verbo divino e de sua morte para a remissão da raça humana, Anselmo escreve o *Cur Deus homo* e, antes de apresentar algum motivo explícito pelo qual foi necessário Deus se fazer homem, o arcebispo de Cantuária evidencia algumas possíveis formas de como Deus poderia ter perdoado o pecado humano. Tal ato de absoluta misericórdia em redimir a humanidade poderia ter sido por outra pessoa, entre as pessoas que compõem a trindade divina, pois o que a dogmática cristã define é que coube a dita tarefa ao

¹¹⁰ A. *Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare.* (CDH II, I, XI, 68, 19-21).

filho, a saber, a Jesus, o Cristo. A remissão do pecado da humanidade poderia ter sido feita por um anjo ou por um homem ou bem por sua própria vontade (CDH, II, I, I, 48). Essas são as hipóteses levantadas pelo autor do *Cur Deus homo*, para concluir que a redenção necessariamente deveria ter sido realizada da forma como se deu, estando de acordo com a soberana vontade divina.

À vista do problema do pecado da raça humana, tema essencial para tratar do assunto da encarnação do verbo divino, verifica-se que essa desonra a Deus gerou uma dívida da criatura para com o seu criador, pois os seres criados se tornam devedores ao ser supremo, pelo fato de não o honrar como deveriam. Sendo assim, diante do pecado das criaturas, há duas questões importantes que devem ser levadas em consideração, conforme ressalta Anselmo: “[...] nem Deus pode deixar o pecado impune, nem o pecador pode alcançar a beatitude, pelo menos tal qual tinha antes de pecar. Deste modo não é que o homem será restabelecido ao estado em que se encontrava antes do pecado¹¹¹”.

Porque o pecado é uma afronta a Deus, este, que é essencialmente santo, por uma questão de justiça, não pode isentar aqueles que cometem tal ato, porque, se o ser supremo não se opusesse a essa desonra, punindo o pecador, comprometeria seu ser perfeitíssimo, o que é absurdo pensar.

Logo, essa é uma primeira questão que se pode observar sobre a relação entre Deus e o pecado, a saber, que a raça humana se torna devedora do ser supremo, por não o honrar como devido. A consequência disso é que a raça humana deve receber a justa punição pelo ato de rebeldia, isto é, o castigo eterno, vivendo longe do criador eternamente. Essa separação leva a humanidade a viver infeliz para todo o sempre, porque não viver para o qual foram feitas as criaturas, a saber, honrar o ser supremo por toda eternidade, gozando de sua presença para sempre, é viver eternamente infeliz.

¹¹¹ A. [...] *nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum.* (CDH II, I, XIX, 85, 29-32).

Além da justa punição que compete ao ser supremo impetrar à sua criação, a humanidade não pode alcançar por si mesma a bem-aventurança perdida por causa do pecado, como antes gozava, quando ainda não havia desobedecido à suma natureza. Por se encontrarem atualmente sob os efeitos do pecado, os seres humanos não poderão esperar a plena felicidade que está por vir para aqueles que amarem o sumo bem até a vida vindoura. Portanto, a fim de que a ira do ser perfeitíssimo seja retirada dos seres criados, faz-se necessário que a dívida para com o criador seja paga. Para que essa dívida seja paga, há a necessidade da encarnação divina, pois um pecador não seria capaz de tornar justo um outro devedor, porque de maneira nenhuma um pecador pode justificar outro pecador (CDH, II, I, XXIII, 91, 25-26).

Sendo assim, fez-se necessário Deus se encarnar como homem, pois só um ente santo, ou seja, um ser divino, seria capaz de resgatar o pecador, pagando a dívida que havia entre a criatura e o criador, dando ao ser supremo a honra merecida. E acréscimo, caso o resgate dos pecadores fosse feito por outro pecador ou por anjos, caberia aos seres redimidos honrarem o responsável pelo perdão dos seus pecados, o que seria absurdo acontecer, já que os seres criados adorariam outro além do Deus supremo. Portanto, a redenção do homem não poderia fazer-se por uma pessoa que não fosse divina (CDH, II, I, V, 52).

Pela perspectiva anselmiana, a salvação dos homens necessariamente deveria acontecer da forma como o arcebispo de Cantuária expressa, em sua obra, pois “[...] era impossível salvar o mundo de outro modo”¹¹². Acerca da vinda e morte do Cristo, da maneira como aconteceu, pode-se pensar que essa atitude diga respeito a uma questão de obediência às ordens de Deus pai, porém, tal ação não se deu por exigências da obediência do Filho ao Pai, isto é, que o Filho tenha sido forçado a obedecer, antes, aconteceu espontaneamente, porque o Filho guardaria a vontade recebida pelo próprio Deus em agir conforme ele fez. O arcebispo de Cantuária classifica esse sacrifício de Cristo como uma obediência espontânea em guardar a justiça divina, inerente ao seu ser (CDH, II, I, IX, 62, 5-8).

¹¹² A. [...] *mundum erat aliter impossibile salvari*. (CDH II, I, X, 66, 2-3).

Essa atitude livre do Filho em querer obedecer ao Pai, quanto à redenção humana, visou ainda a se enquadrar na justiça divina. Assim, trata-se de uma questão de obediência espontânea do Filho ao Pai em desejar encarnar-se e morrer em favor dos pecadores, como também de um ato de amor do Filho ao Pai. Além disso, dispensou amor às próprias criaturas, porque, afinal, não havia nada que obrigasse o ser supremo a manifestar sua misericórdia aos pecadores. Também se pode afirmar que foi um ato de zelo a sua justiça, em não deixar impune uma infração contra a santidade divina. Por isso, a encarnação divina e sua morte pode gerar dúvidas e incompreensões, contudo, o ser supremo, em hipótese alguma, pode ser acusado de inconveniência, visto que nele não há nada que comprometa sua perfeição.

A partir da encarnação do verbo divino, levanta-se uma questão: estamos diante de um caso de poder, vontade ou necessidade de Deus, ao tornar-se homem – afinal, já que não há outra forma de os seres humanos serem perdoados, voltarem à plena comunhão com o seu criador, ao ser supremo caberia encarnar-se necessariamente?

Foi comentado anteriormente sobre o poder do ser supremo, como aquele único ser reconhecidamente todo poderoso; ora, como entender a questão da encarnação do verbo como um ato de necessidade, sem, contudo, comprometer seu poder e livre vontade para agir a partir do seu próprio querer e não uma obrigação por ter que agir de determinada forma, pois isso não comprometeria seu atributo de onipotência?

Anselmo, no capítulo X do segundo livro do *Cur Deus homo*, aborda a morte do Cristo, destacando que tal ato não poderia ser por obrigação, aludindo ainda à própria encarnação divina, além de que este próprio ser não poderia pecar de jeito nenhum, justamente por ir de encontro a sua essência perfeita. Diante disso, o arcebispo de Cantuária apresenta, aos seus leitores, algo sobre a relação entre poder, vontade e necessidade no ser supremo:

Todo poder segue à vontade. Portanto quando digo: eu posso falar ou andar, é subentendido: se quero. Assim, se a vontade não estava subentendida, não há poder, mas necessidade [...] Assim podemos

dizer de Cristo poderia mentir, se subentendemos: se deseja. E porque ele não pode mentir contra sua vontade nem pode querer mentir, não menos pode dizer, ele não pode mentir. Deste modo, pois, podia e não pode mentir ¹¹³.

Para o arcebispo de Cantuária, o poder no Deus encarnado segue a sua própria vontade, ou seja, ele nada pode fazer que não esteja de acordo com aquilo que ele mesmo deseja, caso contrário, se o poder segue à vontade, este ser seria guiado por necessidade e não por sua soberana vontade. Assim, no ser supremo, há uma ordem e relação necessariamente em seu agir, partindo da sua vontade livremente soberana, executada justamente por ser todo poderoso, fazendo o que necessariamente deve ser.

Quando se menciona a necessidade no ser supremo, isso concerne à sua soberana vontade em fazer aquilo que ele quer, por sua vez, remete a tudo o que é perfeito, afinal, esse ser nada pode desejar que seja contrário à sua perfeição. Logo, quando se reconhece que havia a necessidade do ser supremo se encarnar, isso se refere ao cumprimento da sua soberana vontade, diante de tudo aquilo que ele mesmo determinou. Pelo fato de ser supremo, tem todo o poder para executar conforme sua perfeita vontade.

Por exemplo, quando se enfatiza necessário que Deus fale sempre a verdade e não minta, não se expressa outra coisa senão que ele tem a retitude para dizer sempre a verdade e jamais mentir (CDH, II, II, XVII, 123-124, 27-32, 1,2). Assim sendo, a retitude, que faz parte da essência divina, o faz querer o que deve, ou seja, tudo aquilo que não fere o seu ser, não vai de encontro a sua perfeição. Por isso, a partir dessa perspectiva, fala-se de necessidade em Deus. Sobre essa questão, deixa-se claro que não significa que ele precise de algo, pois de nada carece, mas, antes, remete àquilo que ele deve fazer por ser quem ele é.

¹¹³ A. *Omnis potestas sequitur voluntatem. Cum enim dico quia possum loqui vel ambulare, subauditur: si volo. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas sed necessitas [...] Possumus itaque dicere de Christo quia potuit mentiri, si subauditur: si vellet. Et quoniam mentiri non potuit nolens nec potuit velle mentiri, non minus dici potest nequivisse mentiri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri.* (CDH II, II, X, 107, 1-3, 6-9).

Dessa maneira, quando se afirma que Cristo havia de morrer pelos pecados dos homens, após vir encarnado como homem, isso remete a uma necessidade consequente àquilo que havia sido predito pelo próprio Deus, através de profecias, fruto exclusivamente de sua vontade, por assim ter determinado.

Por conseguinte, nada é feito por necessidade, porque foi feito na verdade pela fé ou pelas profecias sobre Cristo, por causa da vontade e não por necessidade que iria morrer, pois era necessário que fosse assim. Por isso (pela vontade) é feito homem; e por ela fez e sofreu tudo aquilo que fez e sofreu; por ela quis tudo aquilo que quis. Porquanto, por isso foram tais coisas pela necessidade, porque eram futuras; e eram futuras, porque foram; e foram, porque foram; E se queres saber a verdadeira necessidade de todas as coisas que fez e sofreu, sabe que todas as coisas fossem pela necessidade, porque ele mesmo quis. Nenhuma necessidade precedeu de sua vontade. Portanto se as coisas não foram, senão porque ele mesmo quis: se ele não quisesse, não teriam sido¹¹⁴.

Vê-se que a vontade de Cristo é o que determina todas as suas ações, e não a necessidade de fazer algo. Até mesmo o ato de querer alguma coisa diz respeito a sua vontade, querendo aquilo que deve querer, o que é pertinente a um ser perfeitíssimo em si mesmo. Sendo assim, quando se fala em necessidade, entende-se que a vontade de querer fazer algo vem antes da própria necessidade e jamais o contrário, ou seja, a necessidade não deve preceder à vontade, no ser supremo. Portanto, ao querer algo, na natureza suprema, haverá a necessidade de realizá-lo.

Diante dessa discussão entre poder, vontade e necessidade em Deus, constata-se que tais questões no ser supremo estão diretamente associadas, levando-se em consideração que um desses assuntos não se pode conhecer plenamente sem lidar com o outro, e vice-versa (CDH, II, I, I, 49, 7-13). Entretanto, há uma ordem específica ao se manifestar em Deus, que jamais pode ser alterada, pois isso iria de encontro a sua essência.

¹¹⁴ A. *Hac sequenti et nihil efficienti necessitate, quoniam vera fuit fides vel prophetia de Christo, quia ex voluntate non ex necessitate moriturus erat, necesse fuit ut sic esset. Hac homo factus est; hac fecit et passus est quidquid fecit et passus est; hac voluit quaecumque voluit. Ideo enim necessitate fuerunt, quia futura erant; et futura erant, quia fuerunt; et fuerunt, quia fuerunt. Et si vis omnium quae fecit et quae passus est veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas. Quare si non fuerunt, nisi quia ipse voluit: si non voluisset, non fuissent.* (CDH II, II, XVII, 125, 23-31).

Assim, diz-se que em Cristo, o ser que é absolutamente divino, como também plenamente homem, é Deus verdadeiramente, mas igualmente homem, como se vê na perspectiva cristológica anselmiana:

Mas dizemos que o Senhor Jesus Cristo é Deus verdadeiro, e verdadeiro homem, uma pessoa em duas naturezas, e duas naturezas em uma só pessoa. Por esta razão, quando falamos de que Deus sofreu qualquer humilhação ou debilidade, não entendemos segundo a sublimidade da natureza impassível, mas segundo a debilidade da natureza humana, do qual tinha consigo; e deste modo é conhecido que nenhuma razão se opõe a nossa fé. Assim, com efeito, significamos nenhuma humilhação para a substância divina, mas mostramos ser uma pessoa Deus e homem. Por isso, na encarnação de Deus, não é entendido, como uma humilhação sua, mas acredita ser exaltado a natureza do homem¹¹⁵.

Dessa forma, com a encarnação do ser divino, cumpriu-se a obediência absoluta ao ser supremo, algo que não havia acontecido com o primeiro homem, Adão. Em consequência, honrou-se devidamente ao ser supremo, na pessoa do Cristo, a representação humana perfeita sem a influência do pecado, pagando, portanto, a dívida que existia da criatura com o seu criador, quando a humanidade desobedeceu a Deus, inicialmente na pessoa de Adão, o que desencadeou entre todos os seres humanos a herança do pecado.

Com efeito, esclarecidas essas questões sobre obediência espontânea, vontade e necessidade, ressalta que o ato do Cristo, ao fazer-se homem e morrer pelos pecadores, foi necessário, num primeiro momento, pelo fato de o criador ter feito a humanidade para a felicidade eterna, gozando apenas dessa benesse quando a criatura ama o ser supremo e o honra, obedecendo-o. Por isso, é imperiosa a encarnação divina, pois a salvação da humanidade não poderia ocorrer de outra forma, mas tão somente através de Cristo. Por conseguinte, para que os

¹¹⁵ A. *Sed dominum Christum IESUM dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata.* (CDH II, I, VIII, 59, 20-28).

seres criados alcancem a felicidade eterna, cabe a eles crerem nessa provisão divina em redimir seus pecados, quando no estado desobediência.

Por fim, a encarnação de Deus, na pessoa do Filho, pode ser classificada como um ato de bondade, assim como o foi a própria criação. Quando o ser supremo dispensa a sua misericórdia à humanidade que o afrontou, e pelo fato de ser este o único ser absolutamente soberano sobre toda a criação, o qual poderia destruir toda a criação a qualquer momento e não o faz, decidindo salvá-la, isso pode ser classificado como um ato de bondade. Em acréscimo, não havia obrigação nenhuma na suprema natureza em redimir os pecadores, assim, tal ação foi um ato de pura bondade e de justiça, porque, como faz parte de sua essência, a transgressão humana de modo algum poderia sair impune, o que comprometeria o seu ser, o que é absurdo. Assim, todos aqueles que não reconhecem esse ato gracioso de encarnação, morte e ressurreição, já se encontram justamente condenados.

4.2 - Razões maiores: a remissão dos pecadores através da morte do Cristo e o restabelecimento da ordem e da beleza do universo

No tópico anterior, destacou-se uma primeira razão para que Deus se encarnasse e morresse pela humanidade, a saber, a dívida que os seres humanos haviam contraído, ao desobedecerem ao ser supremo, o que a tradição cristã chama de pecado. Por conta disso, houve a necessidade de o ser divino fazer-se homem, pois só através desse ser divino a raça humana poderia ser perdoada, pois, quando estes crerem em tal ação, a comunhão perdida será restabelecida plenamente na vida futura.

Além disso, percebe-se que, segundo a concepção anselmiana, havia ainda uma necessidade de restabelecer a criação que havia sido corrompida, maculada, comprometida em sua beleza, devido ao pecado dos seres criados, porque, por causa da transgressão humana, o homem se distanciou do seu criador, e toda a criação sofreu os efeitos dessa atitude, como observa o arcebispo de Cantuária.

Mas quando não querer (a criatura) o que deve, a Deus desonra, quanto ao que lhe é pertinente, porque não se submete espontaneamente a sua disposição, e perturba o quanto está em si, a ordem e a beleza do universo, embora de modo algum prejudique ou manche o poder ou a dignidade (de Deus)¹¹⁶.

Anselmo ratifica a nocividade que é pertinente ao pecado, que nada mais é do que querer o que não deve, ou seja, ir contra aquilo que o criador espera da sua criação, a honra devida. Porém, cabe aos seres criados obedecerem ao ser supremo, e isso deve ser fruto de um desejo espontâneo em agradá-lo, obedecendo-o.

O que o arcebispo de Cantuária destaca, nesse trecho do *Cur Deus homo*, é que o pecado é prejudicial à ordem e à beleza do universo, algo que se encontra diretamente proporcional entre si, pois, faltando um, a ordem, falta também a outra, isto é, a beleza – embora se deva ressaltar que esse mal não compromete o poder e a soberania do criador em nada.

Observa-se ainda, em relação a esse capítulo XV do primeiro livro do *Cur Deus homo*, que Anselmo usa a expressão *ordinem et pulcritudinem* três vezes e, já no fim do mesmo capítulo, menciona a “beleza da ordem” (*ordinis pulcritudinem*). Inicialmente, pode-se pensar a ordem e a beleza como coisas distintas, contudo, é evidente que há uma relação direta entre esses dois conceitos, quanto às coisas criadas, segundo o pensamento anselmiano, porque essa relação proporcional fica de fato clara, quando Anselmo alude à beleza da ordem. Afinal, quando a ordem for por completo restabelecida, a beleza da criação será plenamente restaurada, voltando ao seu estado original de antes da queda do homem. Por isso, focaliza-se uma necessidade do restabelecimento da beleza da ordem, quando a criação estiver livre por definitivamente da influência do pecado.

Segundo a observação de Hiroko Yamazaki, a beleza da ordem será estabelecida, quando os seres criados derem a satisfação devida que cabe tão

¹¹⁶ A. *Cum vero non vult quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret.* (CDH II, I, XV, 73, 6-9).

somente ao ser supremo, como fazia originalmente com Adão, antes de sua queda. Quando o homem não honra o ser supremo como se deve, faz-se necessária, por uma questão de justiça, a punição dos seres humanos, por parte do ser divino. Portanto, quando se menciona ordenar, entende-se por “[...] restaurar alguma coisa para o local onde deve estar” (1999, p.712), restabelecendo, assim, a beleza original da criação.

Pela percepção que Anselmo tem de pecado e de criação, o que vem a existir, fruto da bondade do ser supremo, paralelamente à concepção que o mesmo tem de Deus, pode-se compreender como o arcebispo de Cantuária trata do tema beleza e da relação que há com a suprema natureza e as coisas criadas. Por isso, é fundamental conhecer tais conceitos, a fim de se poder examinar a ideia anselmiana acerca da beleza nas coisas criadas.

Anselmo, além de atribuir a beleza a Deus, na perspectiva mais excelente do termo, acredita que o ser supremo, ao criar todas as coisas, dotou-as de beleza. Afinal, tudo o que ele faz é perfeito, em sua essência. Porém, o pecado traz uma horrível consequência à humanidade, privando-a da felicidade eterna com o seu criador, além de ter um efeito devastador na criação, desordenando-a e, conseqüentemente, a beleza que havia no universo, ao ser criado por Deus, quando não sofria com o efeito do pecado, encontra-se agora numa perspectiva inferior à original. Essa percepção anselmiana em relação ao efeito do pecado na criação está de acordo com a carta do apóstolo Paulo à Igreja de Roma¹¹⁷.

As Escrituras revelam que a morte foi um dos castigos impetrados por Deus aos primeiros seres humanos, verificando-se no texto bíblico que o ser supremo igualmente amaldiçoou a terra, quando lhe infligiu o castigo devido à desobediência do primeiro casal, declarando que esta passaria a produzir espinhos e cardos.¹¹⁸

¹¹⁷ Porque sabemos que toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora. E não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, esperando a adoção, a saber, a redenção do nosso corpo. (Romanos 8:22-23).

¹¹⁸ E a Adão disse: Porquanto destes ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. Espinhos, e cardos também, te produzirá; e comerás a erva do campo. No suor

Desse modo, a terra que há hoje passou por uma mudança, quando o homem desobedeceu a Deus, e só saberá como ela era, de fato, sem a mácula do pecado, no final da história humana, quando a humanidade e toda a terra forem definitivamente restauradas, o que só é possível graças à encarnação do verbo divino.

Segundo o Arcebispo de Cantuária, pelo fato de Deus ser o supremo criador de todas as coisas, sendo perfeito em tudo o que faz, seria contrário ao seu ser deixar a sua obra padecendo sob os efeitos do pecado. Sendo assim, havia uma necessidade em restaurar toda a criação, fruto de sua soberana vontade, do único ser que é supremo em sua essência, que tinha a determinação em deixar tudo em ordem perfeita, demonstrando a imutabilidade e a onipotência divinas, de acordo com o seu próprio decreto.

Por conseguinte, não convém a Deus deixar qualquer coisa desordenada em seu reino¹¹⁹, como também sem beleza; para isso, o pecado deve ser devidamente tratado, pois, além do próprio pecado ser nocivo a tudo o que foi criado pelo ser supremo, deixá-lo impune seria tão desordenante e comprometedor à beleza do universo, como o próprio efeito do pecado. Caso assim acontecesse, a lei divina não seria respeitada, por determinar que todo ser criado deve honrar o seu criador: “[...] se o pecado não é absolvido ou punido, não está sujeito a nenhuma lei”¹²⁰, o que é absurdo pensar, porque Deus é o ser supremo por excelência e nada foge do seu domínio. Vale salientar que o pecado corrompe a criação e não o criador, não comprometendo o ser supremo em nada, nem em seu poder, nem em sua misericórdia, nem muito menos em sua justiça.

Se essa ordem e beleza do universo não fossem plenamente restabelecidas, a obra do criador poderia ser classificada como incompleta, comprometendo as qualidades essenciais que fazem desse ser supremo ser quem ele é. Por isso, “[...]

do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás. (Gênesis 3:17-19).

¹¹⁹ A. *Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere.* (CDH II, I, XII, 69,15).

¹²⁰ A. *Si autem peccatum nec solvitur nec punitur, nulli legi subiacet.* (CDH II, I, XII, 69, 25).

é necessário que Deus faça o que começou, para que não pareça estar faltando algo, caso contrário, não estaria condizente com o que foi iniciado”¹²¹, conclusão essa a que chegou Boso, após as argumentações anselmianas.

Assim, segundo o pensamento anselmiano, pode-se olhar para Deus como um artista, que procura fazer uma bela obra, que não quer e não deve deixá-la incompleta e desordenada, devido ao pecado. Afinal, tudo o que esse ser supremo faz é perfeitíssimo, e deixar sua obra inacabada não faz parte do seu ser. Nessa perspectiva, compreende-se que Deus jamais poderia fracassar em sua criação, por não ser digno dessa natureza suprema deixar algo começado incompleto.

Por conta disso, vê-se uma certa necessidade de restauração das coisas criadas. Contudo, “[...] com efeito, não se fala de necessidade, mas de graça, uma vez que, por nenhum constrangimento, esta (natureza) recebe ou mantém algo, mas por graça¹²²”. Assim, quando se fala em necessidade, deve-se associá-la a uma questão de graça, de misericórdia divina dispensada aos seres criados, completamente desassociada de uma ideia de obrigação para com a natureza suprema, sem contar que, quando se fala em necessidade, diz respeito à própria vontade divina, a qual estabeleceu os critérios que deveriam ser seguidos para que toda criação fosse redimida, fruto tão somente da vontade soberana de Deus. Por isso, é necessário agir assim, não por obrigação, mas espontaneamente.

Essa restauração concerne a uma questão de ordem e beleza, ao estabelecer aquilo que havia sido corrompido pelo pecado, pois, quando se afirma que as coisas criadas devem ser postas em ordem, significa restabelecê-las de acordo com a vontade divina, em seguir horando o seu criador, de acordo com o que foi fixado pelo próprio Deus, desde o princípio.

No ser humano, há uma inclinação interior que corrompe a sua vontade, induzindo-o a fazer o que é contrário ao que deve ser feito, ou seja, levando-o a se

¹²¹ B. *Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere.* (CDH II, II, IV, 99, 12-13).

¹²² A. *Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia, quia nullo cogente illam suscepit aut servat, sed gratis.* (CDH II, II, V, 100, 3-5).

opor a obedecer a vontade divina, devido ao pecado que há no homem. Por essa causa, foi necessária a encarnação divina, de sorte a resgatar as coisas criadas, que se encontravam distante do convívio do criador, o que ocasionou a quebra da comunhão, pela separação conseqüente do pecado, que irradiou seu efeito tanto nos seres humanos quanto em sua criação. Só assim é possível as coisas criadas voltarem ao seu estado original, isto é, quando Deus criou todas as coisas, sem a interferência do pecado. Nisso consiste a beleza destacada por Anselmo, no *Cur Deus homo*, isto é, o retorno ao modelo inicial da criação.

Nesse processo de restauração da ordem e da beleza do universo, remete-se, portanto, à necessidade de Deus completar aquilo que começou, não por lhe faltar algo, mas por fazer parte de sua perfeição deixar tudo completo, perfeito e belo. Além disso, há de se evidenciar ainda a questão da bondade divina em restabelecer todas as coisas, uma vez que o bem dispensado aos seres criados é completamente gratuito¹²³.

Logo, um outro motivo extremamente relevante que se pode destacar de Deus ter-se feito homem consiste na necessidade de ter morrido no lugar da raça humana, pois ninguém pode entrar no paraíso celestial, antes da morte de Cristo¹²⁴. Com isso, obviamente se percebe a necessidade de o ser divino encarnar-se, porque a morte tinha que ocorrer, para que a humanidade fosse redimida.

Enfim, havia a necessidade de o ser supremo completar a obra que havia sido desconfigurada por conta do pecado, embora não tenha perdido por completo a ordem e a beleza inicial, pois, se isso fosse admitido, comprometeria o controle que o ser supremo tem de sua criação, mesmo sob o efeito do pecado. No entanto, a ordem e a beleza do universo foram desfocadas, assim como aconteceu com a imagem e semelhança nos seres humanos, graças ao pecado.

¹²³ A. *Quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum quod facit.* (CDH II, II, V, 100, 24-28).

¹²⁴ A. *Bene consideras. Nulla tamen anima ante mortem Christi paradisum caelestem ingredi potuit, sicut supra dixi de regis palatio.* (CDH II, II, XVI, 119, 25-26).

Em decorrência, pensar na concepção de beleza que Anselmo tinha requer considerar alguns conceitos teológicos fundamentais, como sua percepção de Deus, a quem considera ser a própria beleza, através de sua teologia afirmativa. Ademais, o tema pecado é também importante, pois, em função desse mal, tudo aquilo que havia sido criado perfeito, respeitando a limitação devida das coisas por terem sido criadas, foi corrompido pela desonra humana, ao não fazer o que devia. Por conta disso, a encarnação divina é imprescindível, para que toda a criação seja completa e definitivamente restaurada e, com isso, o homem volte ao seu propósito original, sendo capaz de gozar da plena felicidade por toda a eternidade, quando este estiver com o seu criador, no final dos tempos.

Neste capítulo, buscou-se esboçar uma perspectiva sobre o tema beleza segundo a concepção anselmiana, propondo-se um itinerário para se pensar a beleza de acordo com a perspectiva de Anselmo. Na sequência, procurar-se-á dialogar com alguns autores, comentaristas de textos anselmianos, os quais, de uma forma ou de outra, trataram sobre a beleza e Deus nos escritos do arcebispo de Cantuária.

Esses autores selecionados correspondem a épocas distintas, no século passado, homens que escreveram seus textos comentando o pensamento anselmiano e que ajudaram a pensar esta tese sobre a beleza em Anselmo.

CAPÍTULO IV

A PERCEPÇÃO SOBRE DEUS E A BELEZA NO PENSAMENTO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA À LUZ DE ALGUNS DE SEUS INTÉRPRETES

Nas partes precedentes, explicitaram-se as influências sofridas por Anselmo, através de alguns pensadores, as quais provavelmente são muito presentes no pensamento do arcebispo de Cantuária, como o platonismo, o aristotelismo, por meio da *Logica Vetus*, o agostinianismo, cujo reflexo, além do pseudo-Dionísio Areopagita, é quase que inquestionável, de fato, em Anselmo – embora esta não seja reconhecida tão unanimemente, como a de Agostinho. Ademais, procurou-se refletir sobre a relação entre Deus e a beleza, segundo o pensamento anselmiano, valendo-se de algumas das suas principais obras, considerando a possibilidade de influência de alguns autores importantes para a formação do pensamento filosófico-teológico medieval.

Neste capítulo, com base em alguns autores, seguindo uma ordem cronológica das obras que foram sendo compostas de intérpretes anselmianos, almeja-se enfatizar o que estes procuraram ressaltar, de uma certa forma, sobre a

questão de Deus e a beleza em Anselmo. A partir do itinerário proposto nesta tese, procurar-se-á refletir a respeito das interpretações desses autores acerca das questões listadas acima, tendo em conta o pensamento anselmiano.

O primeiro destaque se faz à obra de Alexandre Koyré. Apesar de ser um texto antigo, antes mesmo da organização da edição crítica dos textos anselmianos, feita por Franciscus S. Schmitt, é um autor importante para a confecção desta tese, pelo fato de ter tratado da questão de Deus no pensamento anselmiano, no final do século passado. Nascido na Rússia, no final do século XIX, vai à França ainda jovem, doutorando-se em Sorbonne, no início do século passado, sob orientação de François Picavet, com uma tese cujo título foi *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*¹²⁵. Nesse trabalho, examina a associação que há entre Anselmo e Agostinho, principalmente, como também com Plotino e a filosofia neoplatônica, descartando outros autores, como João Escoto Erígena e o Pseudo-Dionísio. Koyré pretende igualmente mostrar a originalidade e a organização do pensamento anselmiano, em relação ao bispo de Hipona, especialmente no que diz respeito à sua ideia acerca de Deus.

Um outro autor que vale a pena considerar, neste capítulo, é Hans Urs Von Balthasar, pois, no segundo volume de sua obra *Gloria: Uma Estética Teológica*, ele separa um capítulo para estudar uma possível perspectiva estética em Anselmo de Cantuária. Nessa obra, Balthasar procurará focalizar a beleza segundo o pensamento anselmiano, sugerindo um itinerário para pensar esse tema segundo os textos de Anselmo.

Um nome que não poderia faltar neste capítulo é o de Michel Corbin, jesuíta e professor honorário do *Institut Catholique de Paris*. Além de ter sido responsável pela tradução francesa das obras anselmianas, em sua vasta produção, há inúmeros trabalhos ligados a temas teológicos, como, por exemplo, sobre Deus, Trindade, Encarnação, Ressurreição e outros temas afins, como também comentários sobre Anselmo e seu pensamento, de modo que ele é, portanto, um

¹²⁵ SCHRIFT, Alan D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key themes and thinkers*. EUA: Blackwell, 2006. p.146.

autor considerado um importante teórico, na atualidade, sobre Anselmo de Cantuária.

Por fim, há um autor mais contemporâneo, David S. Hogg, professor assistente do Seminário Teológico Batista de Southeastern, na Carolina do Norte, nos Estados Unidos, que escreveu *Anselmo of Canterbury: the beauty of theology*, onde evidencia a importância da encarnação divina como o meio de restabelecer a ordem na criação comprometida devido aos efeitos do pecado, responsável por distanciar ainda mais os seres criados do ser supremo, este que é absolutamente santo, opositor ao pecado.

Assim, por esses intérpretes, buscou-se refletir sobre a relação que há entre Deus e a beleza, em Anselmo de Cantuária. Depois de delinear uma perspectiva proposta para olhar a beleza em Anselmo, neste capítulo, pretende-se dialogar com esses autores, contrapondo suas visões sobre Deus e beleza, de acordo com suas interpretações do pensamento anselmiano em relação a esses temas.

1 - Alexandre Koyré: a ideia de Deus no pensamento anselmiano

Conforme já se frisou, nesta tese, Koyré busca explicitar as influências sofridas por Anselmo pelo pensamento antigo, tendo em Agostinho o principal nome, porém, o desejo do autor é mostrar a originalidade anselmiana, ao formular sua concepção acerca do ser divino. Segundo Koyré (1984, p.1), o amor a Deus domina e governa as obras e a vida de Anselmo de Cantuária, pois o *fides quaerens intellectum* é a base de seu pensamento. Por isso, entende ser tão importante considerar a percepção anselmiana do ser divino, caso se tenha interesse em entender o pensamento de Anselmo de Cantuária, a propósito de algum tema por este tratado. Vale destacar que esse autor medieval se encontra numa época na qual o pensamento filosófico sofria grande influência do pensamento religioso, repleto de fé e dogma, onde a Bíblia era seu texto máximo autoritativo.

Ao comparar Anselmo com o seu grande mestre Agostinho, percebe-se que ambos se valeram de silogismos para desenvolver suas teses, ao procurar a compreensão daquilo em que criam. Essa busca se deu sob um espírito piedoso

em oração e meditação, contudo, embora Anselmo seja um devedor do pensamento agostiniano, é um equívoco afirmar que Anselmo foi tão somente um repetidor do bispo hiponense. Koyré (1984, p.9) assegura que Anselmo não tem a força criativa exuberante e não é tão rico quanto Agostinho, além de ter escrito bem menos que o bispo hiponense; todavia, considera as obras do arcebispo de Cantuária mais sóbrias, firmes, sistemáticas e condensadas em relação às de Agostinho. Essa relação entre Anselmo e Agostinho é a primeira grande tese levantada por Koyré.

A cosmovisão anselmiana acerca do mundo é bem distinta da que se tem hoje. Para o arcebispo de Cantuária, o mundo não passa de um vestígio, imagem de uma realidade mais alta, que remete a uma realidade suprassensível e divina, a qual aponta para um supremo criador. Essa, portanto, era uma visão quase unânime, em sua época, o que é bem diferente da atualidade. A razão medieval, assim, é considerada intuitiva e mística, cujo interesse primordial é chegar-se ao ser divino, no caso anselmiano, inteligir aquilo em que cria.

Ambos os autores, Anselmo e Agostinho, têm como desejo primordial ter uma experiência com o ser divino, ser em que previamente se cria. Segundo eles, para que isso se concretize, é necessário, primordialmente, ter uma vida pura. Nesse processo de busca pela purificação, os autores apresentam caminhos distintos. Enquanto, para Agostinho, a transformação moral humana é fruto de uma conversão, para Anselmo, é algo óbvio para os seres humanos, não havendo razão de ser de falar sobre isso, por fazer parte de um desejo inato nos homens. Constatase que, enquanto Agostinho percorre um longo caminho para chegar à fé, que é responsável pela purificação da alma, Anselmo entende que a fé não deve ser procurada, pelo fato de ter sido dada por Deus a toda criatura. Através da fé, a mente humana é iluminada, tornando-se cada vez mais forte (KOYRÉ, 1984, p.27), acrescentando que todos têm acesso a essa fé.

Essas e outras abordagens feitas por Koyré têm como objetivo evidenciar as similaridades entre o pensamento anselmiano e agostiniano, demonstrando que Anselmo é devedor do bispo de Hipona. Contudo, incorre num erro ao classificar o arcebispo de Cantuária como um mero repetidor agostiniano, pelo fato de este

apresentar em suas obras novas abordagens e temas levantados por Agostinho, sistematizados por Anselmo e, em alguns aspectos, mais substancialmente desenvolvidos nas suas abordagens. Esse é um ponto por diversas vezes exposto no texto de Koyré.

Outro tópico bastante discutido no texto de Koyré são as outras possíveis influências sofridas pelo arcebispo de Cantuária. João Escoto Erígena é listado como uma provável fonte de influência, mas não passa de pura possibilidade, pois não há como provar. Um dos motivos é por não haver nenhuma citação direta de Erígena, feita por Anselmo. Uma outra hipótese levantada por Koyré para defender a sua ideia da não influência eriegiana no pensamento anselmiano consiste na probabilidade de que as obras de Erígena não se encontravam na biblioteca de Bec. Assim, segundo Koyré (1984, p.160), não há traços, nenhuma ligação de Erígena no pensamento anselmiano.

Um outro autor discutido por Koyré a respeito de sua influência no pensamento do arcebispo de Cantuária é o Pseudo-Dionísio. Este foi citado em uma das homilias anselmianas, a homilia IV. Contudo, conforme Koyré, somente a influência de Agostinho pode ser encontrada nas obras de Anselmo e só ela é suficiente para explicar a gênese da doutrina do arcebispo medieval de Cantuária. Nada indica que Anselmo tenha sido um profundo conhecedor do Pseudo-Dionísio, porque não se encontra nenhum dos termos e nenhuma das expressões características do Pseudo-Dionísio ou de Erígena, em Anselmo (1984, p.112).

A citação no texto da homilia anselmiana corresponde a uma das cartas do Pseudo-Dionísio ao diácono Dorotheu, fruto da tradução de Escoto Erígena. É fortemente possível que seu conhecimento do areopagita se confine nas suas cartas (KOYRÉ, 1984, p.137), afinal, Anselmo procura a compreensão do ser divino, ao passo que o Pseudo-Dionísio, por sua vez, a sua deificação, como também se vê, por exemplo, que o Pseudo-Areopagita, nos *Nomes Divinos*, não se propõe analisar a essência divina, como Anselmo procura fazê-lo no *Monologion* e *Proslogion*; antes, o Pseudo-Dionísio procura conduzir a alma para uma análise metafísica a

uma elevação mística, observações essas feitas por Koyré (1984, p.119) para defender a não influência dionisiana no pensamento anselmiano.

Embora os métodos adotados pelo Pseudo-Dionísio sejam distintos daqueles usados pelo arcebispo de Cantuária, é insuficiente tomar como fundamento para afirmar o não conhecimento das obras do Pseudo-Dionísio por Anselmo; em acréscimo o fato de os métodos dionisianos, as suas abordagens, não estarem presentes em Anselmo não representa de todo falta de semelhanças entre esses autores. O próprio Koyré alude à importância da bondade no pensamento dionisiano (1984, p.122), onde o bom é o primeiro atributo divino apresentado pelo areopagita, porque a bondade necessita ser considerada como a causa do mundo, afinal, é pela bondade que Deus criou o mundo. Como visto anteriormente, Anselmo parte no seu *Monologion* também da bondade para tratar da existência do ser divino. Obviamente, isso é insuficiente para se afirmar que há aqui uma influência do pensamento dionisiano em Anselmo, contudo, estes não são absolutamente distintos, como possa supor Koyré.

Creio que Koyré, partindo do pressuposto de que Agostinho está nitidamente presente nas obras anselmianas, esperava que acontecesse o mesmo com o Pseudo-Areopagita, o que na verdade não ocorre, mas isso não quer dizer que Anselmo não tenha conhecido as suas obras.

Koyré chega a afirmar que nenhuma das ideias específicas do areopagita, nem a ideia de hierarquia, nem essa extremamente importante primazia essencial da teologia apofática se encontram em Anselmo. Assim, Koyré é inclinado a concluir que Anselmo não conhece o Pseudo-Dionísio, pelo menos antes da confecção do *Monologion* e do *Proslogion*, chegando a dizer que “[...] não encontramos nem o estilo nem as ideias do Pseudo-Dionísio em Anselmo” (1984, p.33).

Essa afirmação de não acreditar que não haja semelhanças de estilo ou de ideias entre o Pseudo-Dionísio e Anselmo contraria, em certo ponto, a posição de Balthasar (1986, p.215), quando este se refere à fórmula de *analogia entis* aplicada por Anselmo:

A fórmula, tão característica de Anselmo, da analogia Dionisiana (*videt se non plus esse propter tenebras suas*), abarca em unidade o momento filosófico e teológico, não só no sentido da contemplação areopagita na treva luminosa, senão também no sentido de discernir a perda de um poder intuitivo por causa do pecado original.

Por conseguinte, essa incapacidade humana devido às próprias trevas de sua finitude, agravada pelo pecado, e a treva divina, pela sua inacessibilidade, em função de sua grandeza, já se encontrava nas argumentações dionisiano-agostianas. Porém, Koyré insiste na não influência dionisiana em Anselmo, sustentando que, pelo fato de a especulação areopagita ser algo marcante em seu pensamento, não poderia não deixar traços na obra de Anselmo, o que este acredita não ter acontecido, nas obras anselmianas. Esse, portanto, é um dos argumentos utilizados por Koyré. Além disso, segundo o autor, os termos dionisianos, como teologia positiva e negativa, estariam presentes mais tarde em doutores escolásticos.

A ideia, bem que atenuada, do Pseudo-Dionísio, pode até se encontrar em Anselmo, porém, Koyré defende que não há nada de comum com o Pseudo-Dionísio, no pensamento anselmiano, por assim dizer, exceto os fundos neoplatônicos e cristãos. Nenhuma das ideias areopagitas se encontram em Anselmo, nem da hierarquia, dos nomes divinos, das teofanias, da teologia mística com sua doutrina de elevação da alma a Deus pelo caminho da visão unitiva. Assim, uma influência do Pseudo-Dionísio, como também a de João Escoto Erígena não pode ser admitida em Anselmo. A única fonte certa, para Koyré (1984, p.113), é a de Agostinho.

Acredito que ler os textos anselmianos, como também de outros autores do medievo, esperando citações diretas dos autores antigos, é um tipo de expectativa que não compete para aquela época, assim como deve haver hoje, pelo fato de não ser um costume medieval fazer citações diretas, nas obras confeccionadas nesse período.

Ademais, da mesma forma que é uma hipótese imaginar que Anselmo sofreu influência do pensamento dionisiano, sustentar o contrário também o é, o que não faz Koyré, ao afirmar categoricamente que não foi possível Anselmo ter lido os tratados do Pseudo-Dionísio, a não ser provavelmente as suas cartas. Como o Pseudo-Dionísio foi um autor que influenciou consideravelmente o pensamento medieval, como visto anteriormente, neste trabalho, e por Anselmo ter sido um homem das letras, educado por um importante professor de sua época, acredito ser pouco provável ele não ter lido as obras dionisianas, mesmo que sua influência não esteja tão marcada como a de Agostinho.

Sobre uma provável presença de conceitos dionisianos, como hierarquia, teologia catafática, teologia apofática, nas obras anselmianas, embora se concorde com Koyré que tais conceitos não apareçam explicitamente em Anselmo e seja imprudente afirmar que ele sofreu de fato influência diretamente do Pseudo-Dionísio, no capítulo anterior, tentou-se sublinhar, no pensamento anselmiano, alguns conceitos comuns, propondo uma provável influência dionisiana, com o que Koyré não concorda: “[...] a questão das teologias positivas e negativas, não encontramos em Anselmo nem em Agostinho” (1984, p.118).

Por fim, o que Koyré percebe claramente é a influência de Agostinho no pensamento anselmiano, classificando o bispo hiponense como o único cujos pensamentos têm reflexos os quais se podem encontrar nitidamente, nas obras de Anselmo, servindo de base para suas concepções. Anselmo, além disso, é considerado responsável direto pela conservação e influência agostiniana, durante todo o período escolástico (KOYRÉ, 1984, p.186). Todavia, Koyré argumenta: “[...] encontramos uma bela ordenância, uma sistematização que são marca característica da obra de Anselmo” (1984, p.168), o que não acontece nos escritos agostinianos, além de destacar outras diferenças de abordagens e métodos empregados por esses autores.

Essas questões das prováveis influências sofridas por Anselmo, portanto, compõem grande parte da obra de Koyré. É oportuno realçar a percepção desse autor a propósito da concepção que Anselmo tinha de Deus e dos atributos divinos.

Para o arcebispo de Cantuária, Deus é um ser absolutamente autônomo, pelo fato de não depender de nada para ser quem é; em contrapartida, todas as coisas são criadas por ele e dependentes dele, para existirem do jeito que são. Em sua tentativa inicial de compreender a existência divina, em seu *Monologion*, como destaca Koyré, “[...] Santo Anselmo vê Deus no mundo, utiliza essa intuição como um ponto de partida para uma dedução lógica” (1984, p.42). Assim, antes de se valer de uma ontologia ao desenvolver seu único argumento no *Proslogion*, Anselmo, conforme o autor francês, serviu-se da lógica como um ponto primordial de sua argumentação, juntamente com a forma indireta de raciocínio para chegar ao seu argumento, sendo esta uma invenção própria desse autor medieval (KOYRÉ, 1984, p.202). Ao se referir ao argumento anselmiano, no *Proslogion*, Koyré chega a afirmar que “[...] não é uma prova ontológica no sentido exato da palavra, enquanto que a prova agostiniana seria necessariamente ontológica” (KOYRÉ, 1984, p.198). Nesse sentido, percebe-se que Koyré entende ser um argumento fruto de uma dedução lógica.

Deus, para Anselmo, é a fonte de toda perfeição, por ser o ser perfeito por excelência e criador de todas as coisas. Por isso, não há uma coisa no mundo que seja desprovida completamente de perfeição (KOYRÉ, 1984, p. 37), afinal, tudo vem do ser que é absolutamente perfeito, o padrão de todas as coisas que existem e, como consequência, tem algo do ser perfeito, como imagem nas criaturas que refletem o seu criador.

As perfeições listadas por Anselmo presentes em Deus, como grandeza, bondade e beleza, por exemplo, são na realidade uma só e mesma essência, isto é, absolutamente iguais. A grandeza é muito boa e a bondade é bela e vice-versa. Não há como negar que a beleza seja boa ou que a bondade seja grande, afinal, esse ser supremo é um ser simples, sem a mínima condição de ser particionado, pois quem tem partes não pode ser independente, como se vê no comentário feito por Koyré (1984, p.173), ao confirmar a unidade divina:

Sua sabedoria não é outra coisa que sua bondade, sua beleza é identificada à sua grandeza ou à sua justiça. Em Deus todos esses conceitos se confundem na unidade indissolúvel de sua essência. Ele é tudo isso que ele tem. Ele é sua sabedoria como é sua vontade

ou seu poder, todas não se diferem entre elas, nem de sua essência, eternamente simples e imutável.

Para que as criaturas cheguem ao entendimento desse ser supremo, Anselmo se valeu de analogias para pensar o ser divino, como assinala Koyré, afinal, elas são imagens do criador (1984, p.46):

Pelo fato de Deus ser inefável, incompreensível absolutamente, Anselmo se vale de analogias, contudo, os conceitos não podem ser aplicados tal qual no ser supremo, pois não é possível essa comparação, mas devido a incapacidade humana é a forma mais eficaz que se tem para compreender o ser supremo, pelo menos naquilo que é capaz. Como Deus é a fonte e os seres humanos suas criaturas, é possível fazer tais analogias.

Contudo, deve-se estar ciente de que as palavras são insuficientes para designar o ser supremo em sua essência, absolutamente, porque esse ser é o único ser que é por si mesmo, transcendente aos seres criados. Assim, pode-se dizer que Deus não é bom, no que diz respeito à qualidade, a algo que ele simplesmente possua, antes, é correto dizer que ele é o bem em si mesmo, por ser a essência do bem, aplicando-se igualmente às demais perfeições. Ele é o ser no sentido absoluto e a perfeição em sua essência. Com isso, entende-se que nenhuma das categorias aristotélicas pode ser aplicada a Deus, pois esse ser supremo as transcende, como afirma Koyré (1984, p.172).

Em relação às criaturas, há níveis de perfeição, porque os seres não são todos igualmente perfeitos, devido a sua própria limitação, sendo agravada essa limitação por causa da mácula do pecado. A partir disso, e apenas assim, é possível falar em diferenças entre as qualidades. Nesse sentido, para Anselmo, apenas através de Deus e pela luz divina da iluminação na mente humana é que os seres criados podem conhecer as coisas e suas qualidades próprias.

A suprema perfeição, isto é, o ser supremo, é o padrão de tudo aquilo que se encontra nas coisas criadas, revelando sua estreita relação com o ser perfeito, conforme assevera Koyré, referindo-se ao pensamento anselmiano (1984, p.178):

Como seria possível se nós não tivéssemos em nós a ideia de bondade, de beleza, de perfeição em geral; se nós não comparássemos as coisas boas, belas a essa bondade, beleza, perfeição, uma por todas, àquelas todas participam, que é, portanto necessariamente a perfeição absoluta e infinita. Como poderíamos nós distinguir dos graus do nosso desejo pelas diferentes coisas desse mundo, se não desejássemos todos esses bens particulares, como aquilo que eles participam no bem mesmo, absoluto e infinito que era o verdadeiro objeto de nosso desejo? Como poderíamos conhecer qualquer coisa, e, portanto, conhecer se qualquer coisa é verdadeira se não temos a ideia de verdade mesma, verdade infinita e absoluta? É por essa verdade absoluta e eterna que as verdades particulares, que participam dela, são verdadeiras e é da luz e claridade que projeta essa verdade absoluta, que nossa alma conhece as verdades eternas, conhece as ideias, se conhece ela mesma, e enfim, conhece a Deus. É, portanto, em última análise, que Deus como a bondade, a beleza, a perfeição e verdade suprema que procura apreender a nossa alma.

Assim, para tratar da concepção de beleza no pensamento anselmiano, faz-se necessário conhecer a ideia que o arcebispo de Cantuária tinha de Deus, pois este é a própria beleza, o belo em sua essência, e as coisas, por serem criadas pelo ser supremo, são belas na medida de suas limitações e aptas a perceberem a beleza nas coisas.

Anselmo examina separadamente o ser e a perfeição, procurando distinguir cuidadosamente perfeição e existência, sendo Deus a fonte de ambas, o que aparece explicitamente no *Proslogion*. Esta é uma importante observação feita por Koyré (1984, p.199), afinal, Deus é a fonte de todas as perfeições e de toda a existência. Essa distinção é consistente no pensamento anselmiano, desde que se faça depender as perfeições da existência das coisas, pois, obviamente, se a coisa não existe, não tem como expressar perfeição.

Por fim, como frisa Koyré (1984, p.220), o erro de Gaunilo, em sua crítica ao argumento anselmiano, consiste em não considerar a perfeição separada da existência, no que diz respeito ao ser supremo, porque, com isso, não leva em conta a perfeição em um estado puro e livre, sendo Deus a fonte de tudo. Para o monge de Marmoutier, a existência não é um bem, mas a base necessária, o suporte absolutamente indispensável de toda perfeição, como de toda qualidade, de todo

atributo. Isso compromete a concepção de graça divina, isto é, o bem dispensado pelo ser supremo as coisas, ao criá-las e dotá-las de perfeições as quais refletem que são oriundas de um ser que é a origem de tudo que existe e é perfeito.

Por conseguinte, Koyré enaltece em sua obra a importância de Deus no pensamento anselmiano, devedor direto de Agostinho, sem, contudo, ser um mero repetidor do bispo hiponense, destacando, para isso, algumas originalidades nos métodos anselmianos. Ademais, ao tratar de Deus, as perfeições divinas também são abordadas, como o bem e a beleza, temas de interesse direto, no itinerário proposto nesta tese, ao pensar esses temas, sendo Deus a origem de tudo. Assim como Koyré, também acredito ser algo indispensável tratar da concepção do ser supremo segundo o pensamento anselmiano, para pensar a beleza como algo que reflete a sua perfeição, sem contar que esta é refletida nas coisas criadas, pelo fato de virem desse padrão absoluto.

2 - Hans Urs von Balthasar: a questão da beleza no pensamento anselmiano

Outro comentarista anselmiano que não poderia passar despercebido, neste trabalho de pesquisa, é o suíço Hans Urs von Balthasar, considerado um dos mais importantes teólogos do século XX. Balthasar tem uma vasta bibliografia, fruto de seus estudos em teologia, filosofia e literatura, chegando a doutorar-se nesta última área, em 1928, em Berlim.

Uma das relevantes obras desse teólogo suíço são os sete volumes de teologia intitulados *Glória*, onde procura refletir sobre uma estética teológica. Nessa preciosa coleção para o pensamento estético-teológico, o volume 2 apresenta alguns nomes que pensaram a beleza, na perspectiva da teologia, tais como: Irineu, Agostinho, Dionísio, Anselmo e Boaventura. Essa obra, portanto, é um importante texto para pensar o tema específico sobre a beleza em Anselmo de Cantuária.

Logo no início do capítulo referente à perspectiva estética de Anselmo de Cantuária, Balthasar (1986, p.209) declara que a razão anselmiana é monástica e beneditina, destacando a forma contemplativa, intuitiva e dócil de sua perspectiva

monástica. Contudo, essa forma contemplativa anselmiana não remete nem ao êxtase nem ao sentimento, mas à razão contemplativa, devido ao fundo de consciência de liberdade pessoal e de vida impregnada de liberdade, fruto de sua razão beneditina.

Como afirma Leclercq (2012, p.326), é difícil classificar Anselmo em uma categoria, pelo fato de ser um homem de formação monacal, vinculado à tradição patrística, cuja contemplação faz parte de seus interesses, entre outras características, além de ser um personagem apaixonado pela lógica formal, que buscava refletir acerca de sua fé através da razão. Embora considerasse a importância da contemplação no pensamento anselmiano, assim também cria Balthasar (1986, p.217), ao definir Anselmo em razão do *intellectus* influenciado pela Patrística ou em referência à futura razão da grande escolástica.

Entretanto, a razão estética de Anselmo, a qual, antes de mais nada, media o mistério salvífico, é, definitivamente, imbuída de uma razão monástica, por remeter a uma obediência, uma entrega sem reserva ao seu criador, de forma espontânea e resignada, tendo nas Escrituras sua fonte primária de revelação do ser supremo.

Tal observação é fundamental para tentar entender as abordagens por ele utilizadas em suas obras, pois é importante considerar a formação monástica desse personagem que contemplava o início do escolasticismo, período esse que emerge pouco posterior a seu tempo.

O pensamento anselmiano enfoca a retitude da criação, ao criar tudo em perfeita harmonia, refletindo sua perfeição essencial, porque necessariamente as coisas deveriam ser assim, pelo fato de tudo o que o ser supremo faz é perfeito. A criação se deu de forma perfeita, onde todas as coisas refletem a suprema liberdade desse ser único, que é livre, em essência, em querer fazer as coisas da forma como foram criadas.

Para Balthasar, o método empregado por Anselmo é o das *rationes necessariae*, que se apresentam primordialmente de forma filosófica, presente no *Monologion* e *Proslogion*; contudo, isso não significa que o arcebispo de Cantuária

se abstenha por completo da teologia, já que a base de seu pensamento era o texto bíblico. Afinal, o conhecimento das verdades cristãs excede todo conhecimento filosófico humano, porque o conhecimento teológico é superior ao filosófico, pelo fato de Anselmo ter nas Escrituras o fundamento da sua fé e razão. No que diz respeito ao objeto anselmiano, ele é predominantemente teológico, reiterado nas demais obras anselmianas, quando este propõe pensar na ação de um Deus livre em criar o homem e reconduzi-lo à liberdade perdida por conta do pecado, através do Deus encarnado (1986, p.210).

Balthasar apresenta (1986, p.213), como via da *pulchritudo rationis* anselmiana, três pontos, os quais, segundo ele, são fundamentais para aqueles que buscam uma compreensão total filosófica e teológica, como aconteceu com Anselmo e os sábios antigos: em primeiro lugar, todos necessitam ter uma vida fundada na verdade, isto é, libertos do pecado e disponíveis à verdade. Isso se dá através da fé na revelação divina; além disso, é necessário um esforço conceitual para alcançar o *intellectus* e o deleite puro, a dita beatitude.

O teólogo suíço destaca que, conforme o pensamento anselmiano, a prática que remete a uma conduta de acordo com os preceitos cristãos é proeminente em relação à teoria, pois, “[...] entre a fé e a compreensão se interpõe a experiência de vida” (BALTHASAR, 1986, p.214). Porém, assim como há um desejo nato em conhecer o seu criador, também há impedimentos próprios dos seres humanos, como a finitude por serem seres criados e o estado de pecado original, devido à queda do primeiro homem, que irradia os efeitos de separação com o ser santo em toda a criação, gerando a desarmonia de tudo aquilo que foi criado pelo ser supremo.

O ponto antropológico na teologia anselmiana é uma questão fundamental a ser levada em consideração, para entender as argumentações de Anselmo, já que essa situação humana, segundo a concepção do arcebispo de Cantuária, é um fator que dificulta a plena compreensão humana do seu criador, acrescido da circunstância de que esse próprio ser supremo é também propriamente incognoscível.

Da mesma forma, considerar o efeito da graça divina nos seres caídos por causa do pecado é preponderante, nesse processo de tentar entender a linha argumentativa adotada por Anselmo, pois, sem essa graça dispensada, o esforço humano por si só é inútil, como também incapaz de acontecer da maneira com que Deus espera que seja. Sem a iluminação divina, o ser humano jamais estaria apto a prosseguir em sua empreitada em compreender a crença no ser supremo. Para isso, deve-se levar em consideração as limitações humanas, a grandeza divina, porque não há nada mais incompreensível do que aquele que está acima de todas as criaturas, por isso, a sua graça em querer se revelar aos homens é imprescindível para a empreitada anselmiana em tentar compreender aquilo em que cria.

Anselmo segue por uma *analogia entis*, a fim de compreender o ser divino, pois o homem não pode perscrutar os mistérios divinos a partir deles próprios, antes, se vale da concepção humana para entender, naquilo que for possível, o ser supremo, ciente de que o material figurativo é limitado.

Nessa busca por imagens do ser divino, deve-se ter em mente, inicialmente, que antes de mais nada necessita haver uma consciência prévia daquilo que se busca compreender. Para isso, o esforço humano em tentar compreender o ser divino, isto é, contemplá-lo, naquilo que é possível aos seres criados, é algo legítimo no pensamento anselmiano, porém, este deve ser precedido pela consolidação da fé, a qual está diretamente proporcional à vivência dos seres humanos, ao adequar-se à crença cristã. Assim, as questões como a grandeza divina e a pequenez humana, agravadas pelo efeito do pecado e da necessidade da iluminação divina da mente humana, são imprescindíveis nesse processo de compreensão do pensamento anselmiano.

Em tentar compreender a fé, a concepção do verbo divino que se fez homem, de forma necessariamente livre, é primordialmente importante de ser considerada, pelo fato de ser o Deus que se deixa ver, isto é, compreender, por encontrar-se mais próximo da sua criação, “[...] pois só nesta manifestação suprema pode manifestar-se o sentido pleno do ser e compreender ao menos a grandes recursos que esta

realidade é própria da dignidade cristã” (BALTHASAR, 1986, p.217). Com isso, entende-se a importância da encarnação divina para a perspectiva de Anselmo.

Por Deus ser um ser absolutamente incognoscível, como Anselmo poderia compreendê-lo? Balthasar propõe (1986, p.225) a compreensão humana de si, em sua própria racionalidade e liberdade. Só assim, contraponto com a razão, pode compreender a estrutura humana como uma cópia de um modelo totalmente “outro”, contudo, que reflita o modelo invisível como um espelho. Por isso, a encarnação do verbo se torna tão importante, na busca anselmiana em compreender aquilo em que cria, realçando a imanência do ser supremo, sem, todavia, comprometer em nada sua transcendência.

Ao olhar o caminho percorrido por Anselmo, a partir do *Monologion*, passando pelo *Proslogion* – este um compêndio sucinto da obra anterior, segundo Balthasar (1986, p.227) –, até o *Cur Deus homo*, percebe-se que o arcebispo de Cantuária trilhou um caminho inicialmente racional e filosófico, sem, contudo, abandonar sua base teológica, até chegar ao ápice do seu pensamento, isto é, a sua teologia cristã, por meio da encarnação do verbo divino, tema fundamental do pensamento anselmiano.

Sobre a produção cronológica das obras anselmianas, comenta Balthasar (1986, p.252), enaltecendo a importância da teologia em seu pensamento e destacando a importância do conceito da liberdade humana, restaurada na pessoa do Cristo.

A medida que Anselmo amadurece e avança na ancianidade, seus acentos se deslocam da razão estética das obras juvenis (*Monologion* e *Proslogion*), com sua visão quase imediata das necessidades teológicas, à defesa da liberdade cristão do indivíduo e da igreja, de cuja glória sem fundo deriva toda necessidade. A necessidade se reduz mais e mais ao princípio da contradição, segundo o qual o posto pela liberdade é necessário enquanto é e não pode não ser.

O pensamento estético intuitivo anselmiano, de acordo com Balthasar (1986, p.229), consiste, por um lado,

[d]a presença ou aparição do sumamente real através da comparação bem equilibrada dos graus do ser cada vez mais reais e, por outro lado, no mesmo movimento, de uma experiência filosófica especulativa apoiada na existência [...]. Uma dedução da existência a partir de um conceito.

Assim, a existência divina, elucidada através de seus atributos, algo que facilita a compreensão humana, constitucionalmente faz parte da essência desse ser único perfeito, somada com a questão da própria existência do ser supremo, a partir do pensar sobre a sua existência, que constitui a base estética do pensamento anselmiano.

Por essa básica intuição estética no pensamento anselmiano, constata-se que este é conduzido ao deleite, razão máxima de ser desse seu desejo em compreender aquilo em que cria. Afinal, esse deleite constitui

[o] gozo ante a altíssima beleza de Deus, que certamente se identifica em primeiro termo com a clássica contemplação do esplendor da ordem mundana [...] mas resulta, todavia mais evidente na beleza sobrenatural da ordem salvífica. (BALTHASAR, 1986, p.229).

Sendo assim, o fruir se dá ao término da busca racional, na empreitada proposta em conhecer racionalmente o ser supremo, resplandecendo “[...] nas belezas das ordens divinas, como revelação da liberdade de Deus” (BALTHASAR, 1986, p.230), porém, esse deleite só acontecerá na forma mais plena aos seres humanos na dita escatologia, quando os seres criados estiverem livres de sua natureza pecaminosa, absolutamente, quando estes gozarem eternamente da presença de Deus, sem nenhum impedimento.

Como ponto básico de toda essa perspectiva estética do pensamento anselmiano, encontra-se a liberdade, “[...] tema central de uma ciência cristã da realidade”, conforme ressalta Balthasar (1986, p.232). Essa liberdade corresponde desde a liberdade humana, ao buscar a retitude nas ações humanas, ao alinhar-se com o que orienta as Escrituras, até a liberdade do ser divino, ao decidir encarnar-se e morrer em favor dos pecadores, sendo este absolutamente justo.

Sobre a liberdade humana, ela só será plenamente livre das influências do pecado quando estiver livre com Deus e em Deus, na consumação da história humana. O pecado é um elemento que prejudica a plena liberdade da alma humana, além da própria finitude humana. Assim, tanto o pecado como a finitude humana comprometem as escolhas dos seres criados, levando-os a se afastarem da perspectiva divina, embora não privem o ser humano de sua liberdade de escolha.

Como é comum no pensamento anselmiano, observa-se que sua perspectiva teológica sempre apontará para sua concepção escatológica da história humana, quando os seres humanos estiverem completamente livres de tudo aquilo que os impede da plena comunhão com o seu criador. Todavia, por meio da graça divina e do próprio esforço humano em viver em retitude, conceito este que “[...] aplica a verdade e ao bem, e, por isso a beleza” (BALTHASAR, 1986, p.234), resultado alcançado quando a criatura quiser o que Deus quer, ideal que só é possível após a restauração da vontade humana através de Cristo. Portanto, chega-se assim a uma proposta ética defendida pelo teólogo suíço.

De fato, para que os seres humanos não só compreendam acerca da existência de um ser divino, como também gozem de um relacionamento mais íntimo com o seu criador, é necessário não apenas desejá-lo, para isso a fé é o firme fundamento, como também a estes cabe viver em retitude. Nesse sentido, devem utilizar o ato de vontade com que Deus os dota, esse desejo de querer aquilo que é certo, isto é, aquilo que Deus, que é perfeito e santo, aprova. Como o ser divino não aprova o pecado, entra o conceito teológico de santidade, termo do qual Balthasar não faz tanto destaque, no seu texto; Deus exige que os seres criados vivam o mais próximo possível do seu ideal. Obedecer à vontade divina, contando com a ajuda do ser supremo, constitui a única maneira de os homens alcançarem a sua liberdade, conseqüentemente, de conseguirem contemplar o ser supremo, alcançando a contemplação da beleza, o mais perto possível de sua essência, pelo fato de o ser divino ser a própria beleza.

Como se vê, a *rectitudo voluntatis* humana foi perdida, devido ao pecado original e, como o ser humano não consegue reavê-la pelo simples ato de sua

vontade, só pode ser restaurada, na raça humana, através do próprio Deus, por meio exclusivamente de sua graça, que proporciona aos homens amarem o que é bom, preferindo o que é melhor, através da expiação de Cristo. Por conseguinte, para que o homem deseje o que é bom, submetendo-se à vontade divina, torna-se fundamental a encarnação do verbo, como o meio gracioso divino de proporcionar aos homens a oportunidade de reconquistar o desejo pela retitude, fruto tão somente do amor divino por seus seres criados.

Dessa maneira, o conceito de retitude em Anselmo é importante ser considerado na via estética proposta por Balthasar, além da verdade e da justiça, que estão diretamente relacionadas entre si (1986, p.234), paralelamente ao conceito de liberdade. Estes são temas fundamentais, na opinião de Balthasar, segundo o pensamento anselmiano.

Entender a necessidade de a criatura honrar ao seu criador, desejando o que remete a tudo aquilo que é bom desejar, de acordo com o padrão perfeito divino, é importante para compreender a questão do pecado, da retitude perdida e a importância de sua restauração e da necessidade da encarnação divina. Como os seres humanos escolheram fazer o que Deus não aprovava, o homem tornou-se devedor ao ser supremo, por não o honrar como deveria. Assim, a liberdade humana em querer voluntariamente o que deveria, necessariamente, precisa ser restaurada. Não agindo de acordo com o padrão divino, a *universitatis ordinem et pulchritudinem* é perturbada, como indica Balthasar (1986, p.242).

Percebe-se que os conceitos descritos acima, de acordo com a teologia anselmiana, estão inteiramente interligados e, a fim de entender a necessidade da retitude ou da liberdade humana, segundo o pensamento anselmiano, como explicita Balthasar, é necessário entender todos os demais temas.

A ordem perfeita das coisas criadas, estabelecidas pelo ser perfeitíssimo, juntamente com a beleza do universo, necessitam ser restauradas, afinal, Deus é o padrão absoluto de perfeição, conseqüentemente, tudo o que ele faz é perfeito, não admitindo assim qualquer desordem, o que acarreta no comprometimento da beleza nas coisas criadas. Logo, se as coisas permanecessem como estão, isso refletiria

no ser supremo, pois, como poderia um ser perfeito deixar as coisas criadas por ele desordenadas? Isso é um absurdo de se pensar.

A perspectiva anselmiana, como dos demais autores listados por Balthasar, nesse volume de sua obra, *Glória*, o teólogo suíço, reconhece a importância do ético, da ação correta, da retitude. Isso tem razão de ser, pelo fato de ter como interesse refletir a questão estética, porque, segundo Balthasar (1986, p.14), “[...] o ético se realiza precisamente na forma do estético”.

Observa-se que há um dualismo de escala de valores em relação à liberdade humana, de acordo com o pensamento anselmiano: uma diz respeito à ética (justiça) e outra a fazer o que seja conveniente. Há, nos seres humanos, a possibilidade de optar em obedecer a Deus, fazendo o que é justo, ou rechaçar o dever querer, estando em desacordo com Deus, o que remete ao pecado. Por isso, Balthasar enaltece a necessidade de se viver uma vida ética, isto é, de acordo com a vontade divina, que é perfeita por si.

Todavia, deve-se evitar pensar que o tema estético se resume ao ético, porque há uma considerável importância teológica no pensamento anselmiano, através da questão da queda humana, da necessidade da encarnação divina e outros fatores absolutamente teológicos, diretamente envolvidos entre si. Embora haja uma relação direta desses temas com a ética, por meio da restauração da retitude humana, quando sua liberdade é conduzida a querer fazer livremente a vontade de Deus, essa restauração é fruto da graça divina e do seu amor por suas criaturas, ao ajudar os homens nesse processo.

O ato de o Cristo encarnar-se, segundo a leitura de Balthasar, serve de modelo, por ser a demonstração de uma liberdade absolutamente submissa à vontade divina, da mesma forma que deve ser seguida pelos seres criados; em acréscimo, tal sacrifício serviu para restaurar a liberdade humana, quando o Cristo honrou ao ser supremo, o que o homem não fez com o primeiro Adão. Assim, os seres humanos são restaurados em seu dever de buscar viver em retitude.

Assim, o ato salvífico é um ato necessário ao homem, não no sentido apenas substitutivo, antes consistindo na restauração da dignidade humana, não a

isentando de sua responsabilidade em querer viver em retitude. Dessa maneira, conforme Balthasar, a restauração da liberdade humana é o ponto central da razão de ser da encarnação, porque só assim o homem chegará à plena comunhão com o seu criador, afinal, “[...] nada Deus ama tanto neste mundo como a liberdade de sua igreja [...] Deus quer ter uma esposa livre e não escrava (BALTHASAR, 1986, p.252).

A restauração da liberdade humana, ao que Balthasar parece dar mais ênfase, é realmente um fato importante, na perspectiva anselmiana sobre a necessidade da encarnação divina, mas creio que a restauração da ordem e beleza das coisas criadas também se enquadra como algo tão importante, quanto o pensamento de Anselmo de Cantuária.

Pelo fato de o ser supremo ser perfeito, algo que é constitucional ao seu ser, jamais poderia deixar algo que não apontasse para a sua perfeição. Por isso, a restauração da beleza e da ordem do universo é algo relevante para a cristologia anselmiana. Balthasar não dá essa ênfase a essa perspectiva, como o faz com a necessidade da restauração da liberdade humana em desejar agradar a Deus, através da retitude de vida.

3 - Michel Corbin: a importância da encarnação divina para o pensamento anselmiano

Michel Corbin é um jesuíta que se insere na Companhia de Jesus, no final da década de 1950, tornando-se professor de filosofia e teologia no Instituto Católico de Paris, em 1968. Corbin tem uma vasta produção bibliográfica, foi o responsável pela tradução das obras anselmianas para o francês e é autor de alguns comentários sobre o pensamento de Anselmo. Diante de seu legado e da leitura que faz de Anselmo, viu-se a importância de apresentar a percepção que esse autor teve do pensamento anselmiano.

Ao ler Anselmo, surge a curiosidade de saber o que o monge de Bec leu, enquanto vivia nesse mosteiro no Norte da atual França, onde foi formado. Corbin (1992, p.64) deixa claro que há uma ausência do catálogo da biblioteca de Bec, nos

tempos de Anselmo, mas destaca Agostinho, como visto anteriormente, em várias ocasiões, como aquele que o influenciou grandemente, e Boécio, listando a *Consolação da filosofia*, além dos *Opúsculos Sagrados*, como também os *Sermões* do papa Leão e os *Comentários e Diálogos* de Gregório, o Grande (CORBIN, 2004, p.8). Essas, portanto, são algumas das obras lidas pelo arcebispo de Cantuária. Embora não se conheça o catálogo da biblioteca de Bec, quando Anselmo lá esteve, no fim do século XI, acredita-se que havia não mais de 250 obras copiadas à mão.

A partir desses autores, além de Corbin sugerir uma nítida influência agostiniana, como igualmente se vê em vários outros comentaristas de Anselmo, Boécio aparece como fonte do nome revelado anselmiano, em seu argumento único do *Proslogion*, de acordo com o aparece no capítulo terceiro da *Consolação da Filosofia*: “(A beatitude) é o bem acima do qual de quem recebe nada pode desejar” (CORBIN, 1992, p.455), entre outras prováveis influências enumeradas pelo teólogo e filósofo francês.

O professor jesuíta sugere também algumas semelhanças entre Anselmo e Dionísio, o pseudo-areopagita. Embora não afirme categoricamente que o arcebispo de Cantuária tenha tido acesso às obras de Dionísio, salienta que Anselmo foi um prolongador da perspectiva dionisiana, ao sustentar que Deus está acima de todo pensamento superlativo de si (CORBIN, 1992, p.164). Além disso, o teólogo francês chega a elencar algumas prováveis semelhanças e diferenças entre o pensamento anselmiano e o dionisiano (CORBIN, 1992, p.150-151), como: alguns títulos de capítulos do *Monologion* (XX-XXII), que reproduzem a sequência habitual do *corpus* dionisiano; a coexistência de uma significação negativa e de uma designação positiva no *Quo majus cogitari nequit*, que continua a ser um problema por resolver; a própria linguagem utilizada pela leitura, frequentemente referida à linguagem de Dionísio, que convém dizer ser Anselmo um repetidor. Portanto, é possível ver uma proximidade e distanciamento entre esses dois autores.

Por fim, conclui Corbin (1992, p.168) sobre uma suposta relação entre Anselmo e Dionísio, já a partir do *Monologion*:

Se a articulação dos dois nomes: “tal qual maior não se pode pensar” e “maior que tudo” é um jogo de diferenciação e de identificação entre processos de reconhecimento e conteúdo a

reconhecer que transpõe a via para Deus analisada pelo *Monologion*, a conjectura emitida em dependência de Dionísio se encontra confirmada.

Nesse processo de se pensar sobre a busca anselmiana, é importante considerar que Deus se encontra acima de toda afirmação e negação, ao se levar em conta a absoluta transcendência divina em relação à finitude e limitação dos seres criados, os quais têm existência pelo fato de serem criados pelo supremo ser. Isso confirma ainda mais semelhanças entre Anselmo e Dionísio.

O caminho traçado por Anselmo para se chegar à concepção do Deus maior que todas as coisas, do qual não é possível pensar nada maior, começa a ser desenvolvido no *Monologion*, através das vias propostas, conforme indicado no capítulo anterior. O *Prologion*, que é uma continuidade do próprio *Monologion*, recebe de Corbin alguns paralelos com aquela (CORBIN, 1992, p.129). No *Proslogion*, o arcebispo de Cantuária procura simplificar num único argumento aquilo em que Anselmo cria previamente, continuando com o seu pensamento no *Cur Deus homo*. Na verdade, Anselmo, que é bem mais sistematizado que Agostinho, cujo desejo consistia em compreender o ser em que cria previamente, não parte do nada, de uma tábua rasa; antes, além da influência do pensamento antigo, escreve suas obras seguindo nitidamente uma linha raciocínio. Essa relação intrínseca está bem presente nessas obras mencionadas acima.

Esses nomes do ser supremo descritos por Anselmo, no *Monologion*, *Proslogion* e *Cur Deus homo*, estarão de acordo com a homologia, isto é, em semelhança entre eles, malgrado com abordagens diferentes, aparecendo em Dionísio os nomes divinos por ele listados (CORBIN, 1992, p.332).

Sobre a questão propriamente dita acerca da existência divina, Corbin, ao tratar do interesse anselmiano, aponta os três nomes divinos utilizados por Anselmo, no *Proslogion*, sendo que cada um tem uma significação distinta, segundo sua percepção: *aliquid quo nihil majus cogitari possit* (negativa e noética), uma concepção puramente conceitual para a compreensão humana; *(aliquid) majus omnibus quae sunt* (positiva e ontológica), remete à relação de criação, ao nomeá-

lo fora e acima de toda substância; *quiddam majus quam cogitari possit* (positiva e noética) (CORBIN, 1992, p.398).

Com sua leitura a respeito do interesse anselmiano pela existência divina, de um único argumento capaz de apresentar a questão, Corbin sugere uma abordagem negativa anselmiana, ao afirmar ser Deus *summum* e *per se*, ao tratar deste paradoxalmente, a partir dos contrários, isto é, da criação. A perspectiva negativa foi uma marca do pensamento dionisiano e na tradição antiga, porém, sob uma abordagem diferente da que trouxe Anselmo. Quanto à questão positiva, cita-se o *bonum*, o ponto de partida da abordagem do *Monologion* sobre Deus e demais atributos divinos, de acordo como se vê na teologia catafática, em Dionísio, quando este afirma as qualidades divinas, distintas apenas nos nomes, mas reunidas como um único atributo num ser que é uno por excelência.

No que concerne à tentativa anselmiana de provar, isto é, demonstrar a existência do ser no qual cria previamente, com seu *Monologion*, vê-se no ponto de partida adotado por Anselmo que a nomeação e a prova caminham juntas, pelo olhar para as coisas que são boas, boas por sua utilidade, remetendo a uma bondade excelente (*bonum honestum*), o que permite os seres criados reconhecerem algo como bom, segundo se vê na observação de Corbin (1992, p.133):

Provar esta existência supõe que ela seja nomeada, nomear esta natureza supõe que sua existência seja provada, provar e nomear articulam aqui o mesmo e único caminho para “a partir de onde são boas essas coisas que ninguém deseja ardentemente a menos para julgar boas”.

É oportuno lembrar que, embora no *Monologion* e no *Proslogion*, especificamente, Anselmo não tenha se valido de forma explícita das Escrituras, ao ler os textos de Corbin sobre sua interpretação anselmiana, verifica-se o autor francês procurando fazer várias vezes relação do texto bíblico com os escritos de Anselmo, propondo uma leitura bem teológica dos textos anselmianos. De fato, não há como negar que o arcebispo de Cantuária tenha tido influência de autores do passado, todavia, o próprio texto bíblico lhe serviu de base fundamental. Talvez essa omissão da Bíblia tenha como pano de fundo evitar que essas obras

ganhassem um caráter apologético, o que não compete pensar desses textos anselmianos.

Ademais, nessa busca pela compreensão do ser divino, as criaturas devem passar pela conversão do coração, isto é, a purificação diante dos desejos da carne, remetendo a tudo aquilo que se encontra de acordo com a natureza pecaminosa, conseqüentemente, que distancia os homens de Deus. Esta é uma questão imprescindível para Anselmo, uma herança nitidamente agostiniana, pela qual o arcebispo de Cantuária assim como o bispo hiponense enaltecem a importância da conversão como um meio fundamental nessa procura do ser divino.

Em lugar do verbo *compreender*, Corbin (2004, p.60-61) preferir utilizar o verbo *reconhecer*, pelo fato de este último remeter a uma certa dedução, o que corresponderia a uma justificação da fé com base em uma aparência superior a esse ser, o que suprimiria toda diferença entre a procedência dialética e o silogismo demonstrativo, sem contar, ainda, que o verbo *reconhecer* enaltece a concepção da gratuidade divina em revelar-se aos seres humanos, que já tem alguma noção do ser que os criou a partir do nada.

Anselmo, ao escrever suas obras, revela nitidamente algumas características, como é comum em qualquer outro autor; no caso desse importante nome da igreja medieval, vê-se que ele teve como inspiração a revelação divina, através do texto bíblico, além de um grande labor intelectual e espiritual, conduzindo-o a tratar de temas relacionados a sua fé. Além disso, a questão da razão e fé, marca característica do pensamento anselmiano, se torna um importante pilar do arcebispo de Cantuária, sendo que a fé tem claramente a supremacia diante da razão humana, segundo Anselmo.

Quando examina diretamente a dita prova ontológica do *Proslogion*, Corbin vem “[...] propor uma nova leitura da prova do ser de Deus” (CORBIN, 2004, p.14), segundo ele mesmo afirma, salientando primeiramente (2004, p.119) que há duas demonstrações específicas, inteiramente paralelas, apresentando uma simetria reversa, isto é, que Deus é verdadeiramente e que não é possível pensar que não é; em acréscimo, visa a garantir que Deus é o bem acima de todo o bem. O teólogo

francês prefere usar a palavra *demonstração*, em vez de prova, conforme se verifica ao longo do seu texto.

Especificamente sobre os escritos anselmianos, Corbin lista algumas características específicas presentes no modo de escrita adotado pelo arcebispo de Cantuária: beleza na construção textual, brevidade dos raciocínios, rigor da linguagem empregada são fatores preciosos para Anselmo (CORBIN, 1992, p.27).

Anselmo utiliza-se da dialética para formular seu pensamento, não só no *Proslogion*, mas já a partir do *Monologion*, não se tratando de uma questão de dedução, porém, de um esforço para reconhecer o que pela fé já conhecia (CORBIN, 2004, p.121). Somado à dialética, Anselmo tem na oração outro fator essencial, como algo indissociável de sua dialética, pois deixa bem claro que, em sua busca, a questão da piedade cristã confessional é a base de todo o seu intento.

Diante dessa questão da formação dos escritos anselmianos e dos métodos por ele utilizados, Corbin evidencia em seus textos uma certa simetria no raciocínio do arcebispo de Cantuária. Isso acontece no *Monologion*, segundo o teólogo francês, por meio de uma simetria concêntrica ao analisar a existência, imagem divina, criação e trindade, temas os quais convergirão para a questão das denominações de Deus (2004, p.152-153).

Essa simetria nas obras de Anselmo consiste em uma das importantes observações da concepção que Corbin teve, em relação aos textos anselmianos. Enquanto outros autores, como Yves Cattin, citado pelo teólogo francês (1992, p.125-126), via o texto do *Proslogion* com orações em forma alocutiva, expressando seu raciocínio através de prosas impessoais, divididas em três partes, Corbin concebe a ideia de simetria entre as partes do texto. Há simetria não só nos textos em si, mas no próprio pensamento do arcebispo de Cantuária como um todo. Por essa proposta, Corbin dispôs suas traduções das obras anselmianas conservando a seguinte disposição (CORBIN, 1992, p.22): Tomo I: Deus desejado pelo homem – Tomo V: o Homem que deseja Deus; Tomo II: o homem da razão – Tomo IV: o homem renovado pelo Espírito – Tomo III: a novidade do Deus-homem.

No primeiro tomo das traduções de Corbin, encontram-se o *Monologion* e o *Proslogion*, obras onde Anselmo procura demonstrar a existência daquele em que

cria previamente e, como bem salienta Corbin, há uma simetria com as obras *Sobre o Concordância da Presciência, da Predestinação e a Graça de Deus com o Livre Arbítrio* e as *Orações e Meditações*, as quais se encontram no Tomo V, que tratam do desejo do homem por Deus. No Tomo II, encontram-se as obras *De Gramático, Sobre a Verdade, Sobre o Livre Arbítrio* e a *Queda do Diabo*, que demonstra a capacidade intelectual humana sobre o querer o que Deus quer, que está em simetria com o Tomo IV: *Sobre a Concepção Virginal e o Pecado Original, a Processão do Espírito Santo e Cartas sobre os Sacramentos da Igreja e Do Poder e a Impotência*, que aborda a importância da conversão pelo Espírito. Por fim, segundo Corbin, a centralidade do pensamento anselmiano está no Tomo III, cujas obras são: *Sobre a Encarnação do Verbo* e *Porque Deus se fez homem*, que tematiza a importância da encarnação divina para a restauração da criação.

A análise teológica de Corbin a propósito do pensamento anselmiano é perfeitamente pertinente, porque, como o arcebispo de Cantuária concebia a criação divina *ex nihilo*, criando todas as coisas tão somente por sua graça, e como também os seres criados pecaram, desonrando o seu criador em não o obedecer, houve uma desordem na criação. A ofensa dos seres humanos em não honrarem o seu criador como deveriam é classificada por Corbin (1992, p.214) “[...] como um crime de lesa-majestade”. A honra dos homens prestada ao seu criador se dá necessariamente quando as criaturas vencem o tentador, ou seja, todas as investidas do maligno tentando fazê-los agir contrariamente ao desejo divino, isto é, querer o que deve ser, de acordo com o padrão perfeito do ser supremo. Por conseguinte, esse agir humano reside na justiça do homem, ao se submeter plenamente à vontade de Deus

Pelo fato de o ser divino ser absolutamente perfeito, tal situação instaurada por conta do pecado humano deixaria a criação do ser perfeito maculada, o que seria algo absurdo de se conceber, pelo fato de comprometer seu ser e atos perfeitos. Por isso, a encarnação do Verbo divino foi imprescindível para o restabelecimento da ordem, beleza e harmonia, além de remeter a uma questão de justiça, pois o erro não poderia passar impune.

Como os seres criados não conseguem por si mesmos restabelecer essa honra perdida, devido ao desvio do projeto divino para as suas vidas, em função do pecado que estes cometeram, coube ao ser divino fazer-se homem, assumir as atribuições humanas como seu representante legal, pois só assim um Deus-homem pode satisfazer a honra de Deus (CORBIN, 1992, p.262).

Fato é que a questão da restauração dos homens não corresponde a um tipo de pressão sobre a vontade divina, que o obrigaria a se fazer homem para redimir os seres criados. Antes, tal ação foi fruto tão somente da graça divina e seu perfeito querer, por manter todas as coisas na mais perfeita ordem e harmonia, refletindo a sua perfeição.

Assim, a partir dessa leitura, Michel Corbin entende que as obras anselmianas as quais abordam a encarnação do Deus-homem constituem o cerne do pensamento argumentativo do arcebispo de Cantuária. Isso aparece no todo, como frisado antes, como também numa obra específica, o *Proslogion*, que o teólogo francês comenta com mais afinco. Como já ressaltado, “[...] o *Proslogion* parte de um caminho da inteligência que se interroga sobre a livre figura da Revelação de Deus e encontra seu ápice na revelação cristológica do *Cur Deus homo*” (CORBIN, 1992, p.61).

Outra importante observação de Corbin diz respeito à questão do silogismo presente no pensamento argumentativo anselmiano, que ele chama de uma “[...] forma quase silogística” (CORBIN, 2004, p.62), ao tratar da prova do *Proslogion*. Fato é que esse silogismo se dá em duas formas equivalentes: a primeira corresponde a uma dedução lógica da existência a partir da essência, por exemplo: Deus é a totalidade das perfeições pensáveis; ou a existência real é uma perfeição pensável; portanto, Deus existe realmente. Corbin chega até a admitir uma certa ontologia nessa prova, mas não se resume a ela, como visto anteriormente. Na segunda forma silogística da prova, Anselmo enfatiza uma passagem pelo absurdo (CORBIN, 2004, p.34-35).

Apesar de Anselmo não ter tido acesso ao silogismo de Aristóteles, pelo fato de não chegar a conhecer os *Analíticos* aristotélicos, o que corresponde à chamada *lógica nova*, é bem coerente essa abordagem de Michel Corbin sobre a presença

de silogismos nas argumentações do arcebispo de Cantuária. A presença dialética nos textos anselmianos denuncia essa presença, pois a construção de suas argumentações deixa transparecer um certo silogismo, sem, contudo, excluir a existência de uma ontologia na demonstração anselmiana – porém, reduzir o argumento a ontológico não compete.

Por fim, vê-se em Corbin um importante intérprete anselmiano, que sugere a encarnação divina como o ponto central do pensamento do arcebispo de Cantuária. Da mesma forma, esta tese chega a essa compreensão, contudo, por um caminho distinto, a saber, não pela questão da busca por compreender a existência divina, o que de fato é um meio importante, mas pela necessidade do restabelecimento da beleza comprometida na criação, em função do efeito do pecado humano.

Portanto, embora sejam traçados itinerários distintos, o resultado de ambos os pesquisadores acaba desembocando na importância da encarnação do Deus-homem para o pensamento anselmiano.

4 - David Hogg: a beleza da teologia anselmiana

David Hogg é professor assistente do Seminário Teológico Batista em Southeastern, nos Estados Unidos. Em sua obra *Anselmo of Canterbury: the beauty of theology*, procura apresentar a importância da teologia, no pensamento anselmiano, destacando pontos basilares, como a importância da oração na formulação dos conceitos teológicos anselmianos; a encarnação do verbo divino; o próprio ser supremo, como objeto central de alguns textos anselmianos, como o *Monologion* e *Proslogion*, por exemplo. Hogg, através de uma abordagem teológica, almeja mostrar a relevância da teologia anselmiana para o estudo teológico, na atualidade, sendo esse um dos motivos do destaque dessa obra, para contribuir com a discussão proposta nesta tese.

A primeira questão relevante, no pensamento de Hogg, concerne à necessidade do restabelecimento da ordem, harmonia e beleza das coisas criadas, que sofrem com os efeitos do pecado. Para isso, Hogg (2004, p.3) examina,

inicialmente, a perspectiva de Boécio, argumentando que harmonia e concordância, ordem e beleza são os pilares do pensamento filosófico, em Boécio.

Além disso, o professor americano remete ao Pseudo-Dionísio, de modo a sublinhar a importância da harmonia, ordem e beleza, no pensamento teológico do pseudo-areopagita, ao fazer uma citação dos *Nomes Divinos* (HOGG, 2004, p.4).

A partir disso, enfatiza Hogg (2004, p.4) que a harmonia, a ordem e a beleza são temas fundamentais no pensamento anselmiano, ao escrever o *Cur Deus homo*, destacando a restauração da criação através do Deus encarnado:

Qualquer bondade, beleza ou ordem que vemos ao redor de nós é devido a presença sustentadora de Deus, e qualquer desvio, feiura ou desacordo é devido ao pecado, mas pode ser remediada através de uma nova criação efetuada por Deus. Isso, como será visto, é parte da agenda de Anselmo ao escrever o *Cur Deus homo*. Ele não está unicamente interessado em delinear um objetivo visto de especiação, nem simplesmente engajado em explorar a necessidade da substituição penal ou vicária sofrida. A abrangente impressão Anselmo deixa no leitor do *Cur Deus homo* é que Deus é um Deus de ordem, harmonia e beleza, e deve e vai agir em concordância com aqueles aspectos de sua natureza. Portanto, as diferentes obras e expressões Anselmo usa para descrever como apropriado, ordem ou beleza, torna-se central para qualquer estudo em sua obra.

Essa leitura de Hogg, a propósito da importância da encarnação do verbo para o restabelecimento da ordem, harmonia e beleza, desconfigurada por conta do pecado, encontra-se de acordo com aquilo que é proposto nesta tese. Embora a vinda do ser supremo em forma humana tenha sua importância para o restabelecimento da liberdade humana, comprometida também pelo pecado, para que então os homens sejam capazes de querer o que Deus quer, quando estes procuram viver em retitude, de acordo com o que foi visto anteriormente, na interpretação de Balthasar, não é a razão de ser principal da encarnação do Cristo.

Portanto, no itinerário proposto nesta tese, verifica-se que a restauração da harmonia, ordem e beleza do universo, somada com o restabelecimento da liberdade humana, foram motivos importantes que levaram o ser divino a se encarnar. A partir daquilo a que dera ênfase, tanto Balthasar como Hogg, esta tese

entende que tais motivos, levantados por esses autores, são fundamentais para se compreender o porquê da encarnação divina.

É fato que o arcebispo de Cantuária tem o desejo de compreender aquilo que crer, para isso, faz-se necessário livrar-se das amarras do pecado e buscar viver da forma que Deus espera que o homem viva, pois, sem a retitude, não há como dar continuidade na tentativa de contemplar o ser divino. Porém, pela perfeição do ser divino, como aquele que é o padrão absoluto de todas as coisas, a desordem na criação comprometeria essencialmente o seu ser, o que é absurdo pensar. Como poderia um ser supremo, que se diz perfeito, deixar algo incompleto? Será que não remeteria a uma incapacidade sua, diante do pecado que desconfigurou a sua criação?

Por conta disso, a questão do restabelecido da harmonia na criação, a ordem nas coisas criadas e, conseqüentemente, a beleza que deve ser refletida em tudo aquilo que Deus criou, pelo fato de este ser a própria beleza, devem necessariamente ser restauradas na criação. Com isso, considera-se fundamental a doutrina da encarnação do verbo no pensamento anselmiano.

Assim, a reconciliação do homem com Deus, através da vinda do Cristo, é o ponto convergente de todo o pensamento anselmiano, porque a razão de ser de todas as coisas acaba sendo a encarnação do Verbo, por meio do qual as coisas são restauradas. Por consequência, para entender a teologia anselmiana, não há como não considerar essa perspectiva de leitura do *Cur Deus homo*.

A partir dessa restauração, ao homem é possível buscar compreender aquilo em que crer, pois só assim a retitude nos seres criados será restabelecida e o desejo de buscar gozar de uma experiência com o ser supremo será atendido. Portanto, a doutrina da reconciliação da criatura com o seu Deus é basilar, no pensamento anselmiano. De certa forma, como acredita Hogg, embora não seja incomum alguns assegurarem que não haja um tema central nos escritos anselmianos, pelo fato de haver temas ocasionais, o teólogo americano pensa que tal perspectiva, de restauração da harmonia e da unidade, conseqüentemente, da beleza, o que ele

chega a chamar de estético, unifica todos os escritos de Anselmo (HOGG, 2004, p.7).

Hogg se defende de uma suposta acusação de anacronismo, ao aludir a uma concepção estética em Anselmo:

É certamente verdade que os conceitos de beleza, simetria, harmonia e ordem fizeram parte da cultura medieval, sua agregação sob a rubrica da estética era desconhecida (pois aparece cerca de 650 anos depois de Anselmo) [...] mesmo assim foi neoteorizado para denotar o sensível como um aspecto particular da investigação epistemológica. (HOGG, 2004, p.8-9).

As definições da palavra *estética*, tomadas por Baumgarten no século XVIII, como também empregadas por Kant, em suas críticas ao filósofo alemão, não são as definições exaustivas e exclusivas em relação a essa matéria. Pelo fato de essa palavra não ter sido usada antes desses autores, nessa perspectiva voltada para tratar da questão da beleza, exclusivamente associada às coisas perceptíveis pelos sentidos, e embora os teólogos medievais não tenham utilizado esse termo na perspectiva baumgartiana, não quer dizer que não se possa falar de seus reflexos, no período medieval.

Eco sugere o uso medieval de palavras como *pulchritudo*, *suavitas*, *proportio* e *harmonia*, naquilo que poderia ser classificado como uma perspectiva estética medieval, nos termos conceituais com que se pensa hoje, com todas as próprias complexidades que o vocábulo carrega (HOGG, 2004, p.9).

Não entrarei no mérito da discussão do uso de o termo *estética*, na Idade Média, ser apropriado ou não, especificamente em relação à sua utilização no pensamento anselmiano, pelo fato de demandar uma discussão que poderia gerar outra tese. Não obstante, fato é que a questão da beleza, segundo a perspectiva anselmiana, no que diz respeito à importância de sua restauração nas coisas criadas, é um tema importante no pensamento do arcebispo de Cantuária.

No começo do texto de Hogg, o teólogo americano ensaia perspectivas similares entre a concepção anselmiana e agostiniana acerca da beleza. Sobre a influência de Agostinho no pensamento anselmiano, é fato reconhecido quase que

unanimemente pelos intérpretes do arcebispo de Cantuária. Um ponto marcante entre esses dois importantes nomes da teologia e filosofia medieval é a concepção da beleza como uma categoria transcendental (HOGG, 2004, p.12), afinal, ambos creem que em Deus está a beleza na forma mais absoluta, estendendo para muito além da fina arte, ao incorporar nas coisas relação e proporção. Embora seja fato que haja uma relação direta entre criador e criatura, o que proporciona a possibilidade da concepção sensível da beleza, entretanto, a beleza em sua essência remete à transcendência quanto aos seres criados.

Hogg, em função desses aspectos, reafirma a importância da doutrina da encarnação no pensamento anselmiano, pois “[...] em Cristo habita toda a plenitude da criação e do criador, a imanência e a transcendência, o finito e o infinito, e paradoxalmente, a beleza e a feiura” (HOGG, 2004, p.15). A encarnação da segunda pessoa da Trindade é o apogeu das obras teológicas de Anselmo, como assinala Hogg (2004, p.82); nesse ser se encontra a única possibilidade da restauração da perfeição e beleza, simetria e harmonia, em sua criação, e no *Cur Deus homo*, é possível ver a união da transcendência e imanência divina, segundo o pensamento anselmiano.

Uma das fortes marcas características dos escritos anselmianos consiste na consideração que Anselmo dava à oração, ao escrever os textos; afinal, como ele cria na existência divina previamente e por sua crença buscava compreendê-lo, o arcebispo de Cantuária recorria ao próprio ser supremo, através das súplicas, solicitando que revelasse sobre o seu ser, próprio de sua tradição beneditina. Esse destaque Hogg faz no segundo capítulo de sua obra. Além disso, a Bíblia é a base do pensamento de Anselmo, cuja ênfase continuamente recai sobre a necessidade da contemplação, sendo esta a chave para compreender seu pensamento (HOGG, 2004, p.24).

Ainda no capítulo 2 do texto de Hogg, o teólogo americano trata da questão dos sentidos humanos quanto à empreitada anselmiana em buscar a compreensão de sua crença em Deus. Embora todos os sentidos humanos estejam engajados em buscar Deus, eles falham, porque os sentidos são capazes de perceber apenas o

que é acidental (HOGG, 2004, p.21), e como em Deus não há acidente, os sentidos humanos são ineficientes, na perspectiva anselmiana. Para isso, basta consultar o capítulo XVII do *Proslogion*, onde o arcebispo de Cantuária menciona a incapacidade dos sentidos em perceber as qualidades constitutivas do ser divino.

As coisas criadas revelam do criador às suas criaturas, contudo, não absolutamente. Por isso, o arcebispo de Cantuária se utiliza de certas analogias para tratar do ser supremo, porque, a fim de compreender esse ser, pelo menos naquilo que é possível a seres finitos, faz-se necessário empregar linguagem humana para tentar compreender aquilo que não pode ser apreendido de forma plena pela racionalidade humana, como também pelos sentidos. Os seres humanos são incapacitados, pelos sentidos, devido à própria limitação humana, agravada pelo pecado, o que compromete ainda mais sua capacidade de abstração, para chegar tão alto, e devido à transcendência do ser divino e das questões humanas levantadas acima.

David Hogg (2004, p.29) destaca ainda, no segundo capítulo, a beleza da construção do pensamento anselmiano, ao escrever suas obras e cartas. Textos em forma de prosa e de uma refinada qualidade poética marcam a característica literária do arcebispo de Cantuária, como escreve mais à frente o teólogo americano (2004, p.57), embora “[...] as obras de Anselmo exibam uma notável aversão a categorização”. A questão do estilo literário das obras anselmianas é um ponto pouco enfatizado pelos comentaristas dos textos do arcebispo de Cantuária. Portanto, mesmo sendo textos bem escritos, vê-se também um destaque da métrica e da simetria, nos textos do arcebispo de Cantuária, conforme observado na abordagem feita por Corbin.

Sobre a encarnação de Deus, Hogg (2004, p.30) apresenta como a razão da necessidade de Deus ter-se feito homem o fato de a humanidade ser totalmente incapaz de restaurar a honra que os homens deveriam ter dado ao ser supremo e não deram, em função do seu ato de desobediência em não desejar o que é certo, opondo-se ao governo do ser supremo. Não há nenhuma forma de o homem oferecer a Deus por si mesmo o que deveria ter sido dado antes do pecado. Essa

restauração humana diante do seu criador só é possível reconhecendo o seu estado original de incapacidade de honrar a Deus por si e a necessidade que tem do Cristo, o qual auxilia o homem nesse processo de honrar ao criador, através da sua morte voluntária em obediência a Deus pai, pela restauração dos pecadores e para a salvação humana da danação eterna, tema esse não tão explorado por Anselmo.

Diante das interpretações dadas por Balthasar, vistas anteriormente, e de David Hogg, conclui-se que o primeiro confere uma interpretação mais antropológica à encarnação do ser divino, exaltando a necessidade da restauração da liberdade humana, através da retitude, em honrar o seu criador. Já o teólogo americano enaltece a restauração da honra que os seres criados deveriam dispensar ao criador e não o fizeram, o que ocasionou a queda, como também da própria ordem e beleza, desconfigurada devido ao pecado, sendo que essa restauração só é possível por meio do Cristo. Assim, Hogg dá uma interpretação mais teológica ao *Cur Deus homo*, ou seja, tem uma concepção mais focada em Deus como a *causa sui* de ter-se feito homem.

Ambos os autores contemplam as necessidades da encarnação do Verbo de Deus nos aspectos que eles mesmos apresentam, mas a ênfase acaba sendo distinta entre eles. Tais motivos são pertinentes, ao serem pensados no que diz respeito à necessidade da encarnação de Deus, porém, a razão de ser, primordialmente, é o próprio Deus, e não a honra em si, ou a restauração da liberdade humana, pois a falta de ordem, a beleza desconfigurada e a não honra devida dos seres criados comprometeriam a sua própria essência de perfeição, o que é absurdo se pensar, pelo fato de ele ser tudo aquilo que é perfeito e nada pode desconfigurar o que lhe é constitucional.

Hogg classifica o *De Grammatico* como a base conceitual e cronológica dos escritos anselmianos, onde transparece o programa teológico anselmiano mais do que propriamente no *Monologion*. Esse envolvimento teológico consiste na importância dada à palavra, no pensamento de Anselmo, com a criação das coisas por Deus, da comunicação dos atributos divinos, na encarnação da palavra divina, isto é, o filho de Deus; estes são alguns dos destaques da importância da palavra,

no conceito teológico do arcebispo de Cantuária, chegando Hogg a sustentar que, para Anselmo, a palavra e Deus são coisas idênticas (2004, p.75). Afinal, o *Logos* divino se fez carne – e nisto está a centralidade de sua concepção teológica.

Ademais, segundo o teólogo americano, em Anselmo há uma teologia com um apelo estético:

[...] uma teologia que é permeada com um apelo estético. A harmonia na linguagem entre significar e significado, fundamentada como está em Deus e afirmado na encarnação da Palavra, é traduzido no *Monologion* em conceitos concretos teológicos (HOGG, 2004, p.73).

No *De Grammatico*, há uma definitiva declaração de que há ordem no universo e é fato que a ordem procede da pessoa de Deus; como esse conceito está atrelado ao de beleza, o teólogo americano entende haver uma perspectiva estética já fundamentada desde essa obra inicial anselmiana. Assim, a exposição teológica de Anselmo conduz à exposição da beleza da atividade de Deus na criação e na redenção. Verifica-se, ainda, que é uma obra que demonstra a harmonia e unidade do que se estudava na época anselmiana, como dialética, gramática e lógica.

No quarto capítulo de sua obra sobre a beleza da teologia anselmiana, Hogg tratará do *Proslogion*, concebida como uma obra que deveria ser lida teologicamente, assim como defendia Karl Barth, entre outros, e que, por conta disso, o arcebispo de Cantuária abraçará preocupações estéticas em suas abordagens (2004, p.89). Mas, para isso, deve-se considerar que uma interpretação filosófica não seria compatível com essa apreciação estética anselmiana (HOGG, 2004, p.100). Essa afirmação gera controvérsias, porque, para alguns intérpretes de Anselmo, como a professora portuguesa Maria Leonor Xavier, por exemplo, esta é uma obra decididamente de cunho filosófico.

O *Proslogion*, que deve ser tomado como uma obra de continuidade, que principia com os argumentos levantados pelo arcebispo de Cantuária, em seu *Monologion*, é um texto onde Anselmo procura apresentar um argumento único que trate da existência do ser supremo. Percebe-se que o tema sobre a existência divina

é fundamental, como parte de um maior entendimento da realidade que engloba beleza e as demais qualidades divinas.

Entender a existência divina, a qual não é contingente, pelo fato de não necessitar da existência de outro ser para existir, implica admitir que esse ser é existente por si mesmo. Os argumentos utilizados por Anselmo, tanto no *Monologion* como no *Proslogion*, para abordar esse assunto da existência do ser supremo, são imprescindíveis, pois, se esse ser não fosse considerado, não haveria razão de ser uma restauração das coisas criadas, como também do seu estabelecimento da ordem e da beleza. Dessa maneira, um conceito teológico em Anselmo vai remetendo a outro, e o todo do seu pensamento só pode ser entendido, quando seus conceitos fundamentais são considerados.

A partir da existência do ser divino é que a demonstração de seus atributos, isto é, aquilo que faz parte de sua constituição essencialmente, se torna possível. Como se poderia pensar em um ser que é bom por si, ou belo, grande, a própria verdade, justo, e com várias outras qualidades, que é o padrão perfeito de todas as coisas, se este ser não existisse? Com isso, pensar na existência desse ser divino é fundamental na linha argumentativa anselmiana para demonstrar o seu pensamento.

Vale ressaltar que tal entendimento acerca da existência de Deus, em Anselmo, parte necessariamente da crença que deve preceder todo desejo de compreensão sobre a existência do ser supremo. Assim, a crença é indispensável como pré-requisito para conhecer a Deus, tornando algo impossível ao descrente apreender a verdade da existência divina, sem antes considerar que Deus existe. Nesse processo, é imprescindível levar em conta que a razão humana, como também a revelação através da Escritura Sagrada, juntamente com a fé, são termos absolutamente conciliáveis. Este é o método empregado pelo arcebispo de Cantuária para construir seus argumentos a respeito do ser supremo e suas manifestações, ao levar em conta a relação proporcional entre Deus e sua criação, na fundação da ordem do mundo sobre o estabelecimento da ordem de Deus.

A revelação através das Escrituras Sagradas não somente ilumina a reflexão acerca da existência divina, como também desvela a própria realidade da raça humana sob os efeitos do pecado, e o que fazer para reaver o seu estado original, pela encarnação do verbo divino. Além disso, em relação a necessidade da restauração da ordem e da beleza se conhece através do texto bíblico.

Um outro destaque feito por Hogg, presente no pensamento anselmiano, o qual tem a ver diretamente com o tema desta tese, diz respeito a temas que são intercambiáveis segundo a perspectiva do arcebispo de Cantuária, como a verdade, a retitude e o dever ser (2004, p.133). Deus é todas essas coisas, ao mesmo tempo, não havendo uma hierarquia entre esses conceitos em Deus, que se apresente de forma distinta nesse ser supremo.

Na medida em que os seres humanos procuram fazer o que é certo, o que é verdade e o que deve ser feito, os homens estão indo em direção a Deus, enquanto buscam participar da retitude, da verdade e do dever, pelo fato de essas qualidades estarem em Deus. A felicidade, para os seres criados, vem como consequência por viverem em retidão, ao buscarem a Deus, fazendo o que deve ser feito, isto é, aquilo que é aceitável pelo ser supremo. Os homens não devem agir em retidão visando à felicidade em si, pois tal ação deve ser sem interesse, como assinala Trego (2010, p. 21-23), ao apresentar a remodelação que Anselmo faz da ética antiga, particularmente da estoica.

Assim, os conceitos de verdade, vontade, justiça e retitude são importantes na tentativa dos seres humanos de se aproximarem do seu criador, no desejo humano de compreender o ser supremo, até o ponto em que é possível a racionalidade finita humana, conseqüentemente, chegando à beleza na sua forma mais sublime.

Em relação a esses temas, isto é, verdade, retitude e o convir, ou seja, o dever ser, Hogg apela a uma perspectiva estética em Anselmo, destacando o contexto ético em seu pensamento (2004, p.137). Há um certo tipo de ordem, proporção na criação, que reflete o seu ser, onde a verdade, a retitude e a justiça são simultaneamente sinônimas e independentes e estão fundadas e definidas na

natureza divina, pois Deus é todas essas qualidades e, ao mesmo tempo, único. Cabe aos seres criados buscar essas qualidades, fruto da participação nessa natureza divina, de onde provêm todas as perfeições existentes. Para isso, a liberdade humana deve ser restaurada, pois, como os seres criados estão sob os efeitos do pecado original, desejam fazer o que Deus não quer que seja desejado; ao submeter-se ao senhorio do Cristo, através da graça divina, o homem consegue reaver sua liberdade para desejar o que deve, conseqüentemente, relacionar-se com o ser divino.

Nesse processo de restauração dos seres criados, o *Cur Deus homo* anselmiano é uma obra fundamental para conhecer o plano de redenção divino. Ao recriar e reordenar a raça humana pecadora, por meio da imanência da encarnação, e como é manifesta na criação toda beleza, harmonia e apropriação pela reflexão da transcendência de Deus, agora, com a humanidade restaurada, a beleza divina se torna mais acessível aos seres criados, todavia, não inteiramente adequada à interpretação humana. Essa é uma perspectiva anselmiana observada por Hogg (2004, p.157).

A beleza divina não indica uma qualidade ou quantidade, no ser supremo, mas o que é a própria natureza divina, porque esse ser é a própria beleza, o que faz dela o padrão perfeito de todas as coisas que existem e refletem a perfeição de Deus.

No *Cur Deus homo*, o teólogo americano destaca que o problema da expiação, encarnação, vitória sobre o pecado, na mente de Anselmo, “[...] é melhor descrito e discutido em categorias que sugerem uma perspectiva estética” (HOGG, 2004, p.168). Isso acontece quando o arcebispo de Cantuária mostra a virtude da encarnação e da expiação com relação à inefável beleza da redenção, quando todas as coisas forem restauradas ao padrão original divino, isto é, antes do efeito do pecado. Há, por conseguinte, uma relação entre adequação e beleza da salvação.

Essa restauração possível pela redenção divina é fruto de sua graça em querer, pela sua soberana vontade, restaurar a criação, como algo que convém,

pois tem a ver com a ordem daquilo que deveria estar em ordem. Necessariamente, as coisas criadas não poderiam permanecer em desordem, afinal, isso comprometeria o ser supremo e perfeito.

Assim, por uma questão de ordem e perfeição, Deus não poderia ter abandonado aquilo que ele mesmo começou, isto é, a criação. Deixá-la da forma como estava, sem esperança diante do pecado, atestaria que seu plano havia sido frustrado. Por isso, o restabelecimento da ordem na criação, como da harmonia e consequentemente da beleza, faz parte do caráter do ser supremo. Hogg classifica como uma necessidade moral, em Deus, restabelecer a criação (2004, p.169).

O homem só pode alcançar a plena felicidade destinada para aqueles que decidem obedecer a Deus, quando este for restaurado, quando a dívida que havia com o ser supremo, por não ter honrado como deveria, for quitada. Não se honra a Deus, quando não se faz o que é certo, o que deveria ser feito, não se subordinando voluntariamente ao governo do ser supremo. Quando isso acontece, perturba a ordem e a beleza do universo. Só através do Cristo é possível haver essa restauração e satisfação da devida honra e justiça de Deus. Para que isso aconteça, a ordem universal deve passar por essa restauração.

Para concluir, o que se vê é “[...] uma bela pintura teológica da razão do Deus-homem em ter nascido de mulher e refletido a beleza do projeto de Deus da criação e redenção” (HOGG, 2004, p.169), afinal, “[...] as condições da necessidade moral da humanidade são devidamente cumpridas no segundo membro da Trindade, na beleza e na ordem de sua pessoa e atividade” (HOGG, 2004, p.172). Há uma lógica nas argumentações anselmianas em apresentar a necessidade da redenção, do nascimento virginal, da encarnação do verbo divino e tudo o mais.

Portanto, o ser supremo divino é tido como um artista que começa a sua obra de arte, necessariamente cabendo a ele, por si mesmo, pelo fato de ser perfeito por excelência e não por algo externo que o obrigaria a fazer algo, concluir a obra que decidiu começar. Assim, “[...] a beleza e a ordem do caráter transcendental de Deus é conhecido na imanência de sua criação e redenção” (HOGG, 2004, p.181).

Por fim, percebe-se que uma leitura teológica do pensamento anselmiano é fundamental para tratar do tema beleza nesse autor medieval. David Hogg contribuiu na formação dessa tese, trazendo essa perspectiva, a qual, acredito, seja essencial para se discutir acerca da beleza em Anselmo.

Procurou-se respeitar a cronologia desses autores, começando por um autor do início do século XX que abordou sobre a questão de Deus segundo o pensamento anselmiano. Depois deste, destaca-se um autor que publica uma obra em meados do século passado propondo uma estreita relação entre ética e estética em Anselmo. Em seguida, buscou-se comentar um importante intérprete anselmiano mais a frente no século XX que traz a importância da encarnação divina como tema central do pensamento do arcebispo de Cantuária. Por fim, um teólogo contemporâneo, que propõe uma leitura quase que exclusivamente teológica de Anselmo.

Percebe-se muitas similaridades entre esses autores, como o destaque que estes, de forma uníssona apresentam a influência agostiniana no pensamento anselmiano, sem, contudo, desconsiderar as diferentes abordagens do arcebispo de Cantuária. Além do bispo de Hipona, há outros importantes pensadores antigos, porém, entram em divergências com a possível influência dionisiana.

A base anselmiana consiste fundamentalmente na sua crença no ser divino, embora se utilize de argumentações filosóficas através da dialética, deduções lógicas, silogismos, analogias, o *fides quaerens intellectum* anselmiano tem por base a oração, a crença nas Escrituras Sagradas e piedade monacal, reflexo do pensamento formador do ambiente onde o arcebispo de Cantuária passou boa parte de sua vida. A questão contemplativa, do deleite da alma humana em chegar a compreensão do que crer, é o que move Anselmo em sua empreitada, fruto de sua crença teológica. O que deve ser considerado por todos aqueles que se propõem estudar esse personagem medieval.

Esses autores abordados nesse capítulo, consideram como importante tal perspectiva, pois não há como desassociar o pensamento filosófico do teológico anselmiano e vice-versa, embora se perceba que os três últimos deem bastante

ênfase as questões teológicas. Deus, segundo Anselmo, é visto como o criador, sustentador, a essência de todas as coisas, o ser perfeito de onde provém tudo o que existe, que de uma forma ou de outra reflete esse ser. Além disso, demais conceitos teológicos são devidamente tratados, como a questão do pecado, por exemplo, que é importante considerar, fazendo entender demais certas questões abordadas por Anselmo.

Embora Koyré tenha como objetivo em seu texto abordar a questão de Deus segundo o pensamento anselmiano, este se dedica, na maior parte do seu trabalho, tratar das influências sofridas pelo arcebispo de Cantuária. Em contrapartida, Balthasar e Corbin também o fazem, porém, há outros temas que estes dão mais destaque.

Balthasar, no seu texto, procura apresentar uma abordagem estética do pensamento anselmiano, destacando a importância da encarnação divina nesse processo, contudo, sua ênfase encontra-se na restauração humana e da criação, enfatizando a questão da liberdade. Através do Deus-homem, a criatura é restaurada, honra o criador, e a beleza do universo é restabelecida, para isso, segundo percebe o teólogo suíço, há uma relação entre a ética e a estética em Anselmo. A criatura deve querer o que Deus quer, obedecendo a sua perfeita vontade, onde Balthasar relaciona os conceitos de liberdade, verdade e justiça, sendo só assim possível, o ser criado honrar o supremo. A ênfase maior dada por Balthasar está na liberdade humana restaurada com a encarnação divina.

Na perspectiva de Corbin, a questão da desonra a Deus e a necessidade de restauração humana e da ordem, beleza e harmonia também aparecem nos textos desse autor francês, porém, ele não dá essa abordagem ética como fez Balthasar. Além disso, defende que a encarnação divina é o tema central de Anselmo, onde todos os outros convergem para essa verdade cristã teológica.

Hogg, segue pelo mesmo caminho da necessidade da restauração, que se dá exclusivamente com a encarnação divina, assim como disseram os outros autores, porém, a sua ênfase repousa, além da restauração humana, isto é, libertação do pecado o que o habilita para honrar o criador e o restabelecimento da

ordem, harmonia e beleza. Só assim o homem é capaz de alcançar a felicidade para a qual foi destinado.

Portanto, o que se percebe nesses autores, são caminhos semelhantes tomados em alguns momentos, em outros bem distintos, o que também acontece com as ênfases dadas por estes. Com essa tese, ao final das análises dos textos anselmianos nota-se que, a questão da restauração considera a liberdade humana, mas o que se propôs nesse trabalho foi ver Deus como um artista, que necessariamente dentro de sua plena liberdade de agir, restabelece a obra de suas mãos, concebendo a centralidade da encarnação do ser divino, assim como Corbin, porém, pela via da beleza. Todo esse projeto divino concluído, além disso, quando o homem se submete a ele, este se torna capaz de alcançar a felicidade na forma mais plena possível, isto é, quando a criatura enfim retornar a plena comunhão com o seu criador, quando esta voltar para o paraíso celeste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ler os textos de Anselmo, especificamente o *Proslogion*, deparei-me com o capítulo XVII, onde o arcebispo de Cantuária relacionava a beleza a Deus, o ser supremo divino em que ele cria previamente, sendo este a fonte de todas as perfeições. Logo após essa observação, pensei ser possível tratar de uma estética anselmiana, de sorte que me lancei no Doutorado com esse objetivo: apresentar uma estética anselmiana.

Para alguns, incorreria num anacronismo, visto que tal expressão foi cunhada por Baumgarten muitos séculos depois da existência do personagem principal desta pesquisa. Contudo, após a leitura de alguns autores, pude perceber que não poderia ser acusado de ser anacrônico, caso defendesse uma estética anselmiana, de acordo com o que escreveram os autores a seguir: Umberto Eco, Edgar De Bruyne, Edgar Kirchof, que defendem uma estética medieval; Ana Rita Ferreira, que apresenta uma estética agostiniana em sua tese de doutoramento; Hinrichsen, que corrobora tal perspectiva; Peter Kivy, organizador de diversos textos de teóricos sobre o assunto; e Hans Urs von Balthasar, que trata desse assunto específico, a partir do pensamento anselmiano, além de diversos outros autores que estão listados nas referências bibliográficas, os quais me fizeram ver que o termo *estética* poderia ser relacionado com o pensamento anselmiano, mesmo antes de Baumgarten.

Não fui adiante com essa terminologia estética anselmiana, pelo fato de perceber que tal empreitada demandaria mais tempo de pesquisa que o previsto, pois, antes de tratar de uma estética em Anselmo, notou-se a importância de se compreender acerca do ser supremo, crido previamente, fruto da uma inquietação pessoal que foi basilar para o arcebispo escrever suas primeiras obras de investigação sobre a existência divina, obras básicas trabalhadas nesta pesquisa. Com essa percepção do ser supremo por Anselmo, foi possível traçar a relação que esse ser tem com a beleza. A partir dessa relação entre Deus e a beleza, percebeu-se que a beleza anselmiana é constitucional do ser divino, pois este é a própria beleza, em que se encontra tudo aquilo que é perfeito, melhor existir do que não existir.

Assim, acredito que esta pesquisa levanta a discussão sobre a perspectiva que Anselmo tinha sobre a beleza, servindo de material de apoio para pensar numa provável estética anselmiana. Talvez esta tese possa gerar futuras discussões sobre tal assunto, entre pesquisadores futuros.

Este trabalho, portanto, teve por objetivo propor um itinerário, segundo o pensamento anselmiano, a fim de pensar a beleza, relacionando-a com a crença que tinha de Deus, o que acabou desembocando no cerne do pensamento do arcebispo medieval, a saber, a encarnação do verbo divino. Nesta investigação, a qual parte da ideia de que havia uma relação explícita entre Deus e a beleza, foi encontrando pelo caminho conceitos e relações que até então eram desconhecidos por mim. A primeira surpresa ocorreu ao ler o capítulo primeiro do *Monologion*, quando Anselmo elege a beleza como um bem nobre, excelente; essa perspectiva não foi percebida na leitura do texto anselmiano em português, nem em espanhol, mas apenas quando se investigou o texto no original. Vale salientar que foi a grande primeira descoberta desta pesquisa. A partir dessa perspectiva da beleza como um bem excelente, associar tal concepção com o ser que é absolutamente excelente, perfeito, de onde vem toda a perfeição, tornou mais límpida essa relação.

Antes de chegar à encarnação do Cristo, viu-se a importância de se entender a concepção que Anselmo tinha de pecado, pois, através dessa perspectiva

hamartiológica do arcebispo de Cantuária, a necessidade da encarnação se tornou mais evidente, pois, com o sacrifício vicário, Deus foi honrado, restabelecendo a ordem e beleza que se encontravam desconfiguradas, por causa do pecado humano, quando as criaturas deram ouvido ao tentador, rejeitando a ordem divina no paraíso.

Percebe-se, por conseguinte, que a teologia e a filosofia anselmianas estão estreitamente associadas, porque, valendo-se da dialética, de silogismos e conceitos oriundos da antiguidade, de onde Anselmo herdou seus métodos, somados com uma perspectiva teológica confessional, que teve como objetivo pensar a fé em sua busca pela compreensão daquilo em que cria, foi possível chegar ao final desta tese.

Ao ler alguns textos específicos sobre o assunto, chegou-se, através das lentes de diversos autores, a constituir esse itinerário, ora caminhando com estes, ora se distanciando. O ponto de partida dessa busca foi o ser divino, porém, para que ele fosse compreendido, pelo menos na medida que é possível à finitude humana, tratou-se desse ser supremo por analogias, qualidades comuns entre seu ser divino e sua criação, caminho inicialmente adotado por Anselmo, o que facilitou num determinado ponto a empreitada deste trabalho.

Nessa relação entre a beleza e Deus, a importância da encarnação divina foi percebida, como já frisado, assim como defende Michel Corbin, ao mostrar a simetria do texto anselmiano, apontando para a encarnação divina como o tema central do pensamento do arcebispo de Cantuária. Ao contrastar sua perspectiva com a suscitada por este trabalho, notou-se que esta tese propõe um novo caminho para chegar ao cerne do pensamento de Anselmo, a saber, pela via da beleza.

Foi imprescindível mergulhar em diversos conceitos teológicos anselmianos, embora haja os que achem não haver nos textos anselmianos tanta influência teológica; todavia, esta tese mostra que os temas teológicos abordados por Anselmo são extremamente relevantes para serem considerados por todos aqueles que se propõem compreender o seu pensamento.

Assim, chegou-se ao final desta exaustiva empreitada, que, no início, se pensou ser uma tarefa não tão difícil, pois relacionar Deus com a beleza segundo o pensamento de Anselmo não parecia complicado, pelo fato de afirmar ser Deus a beleza. Contudo, propor um itinerário dessa relação configurou-se ser mais difícil que o esperado, chegando-se, em certas fases da pesquisa, a pensar que não haveria material suficiente nos escritos anselmianos para propor tal itinerário, afinal, o arcebispo de Cantuária não havia escrito nada específico sobre a beleza, o que dificultou ainda mais essa busca. Porém, chegou-se à conclusão, após debruçar-se no texto original, de que isso era imprescindível para a realização de uma pesquisa mais substancial, e só a partir daí as traduções poderão ser consultadas.

Notou-se a carência de obras em língua portuguesa sobre esse importante autor medieval, além do que se constatou que há raríssimos autores que tratam da questão da beleza em Anselmo. Com isso, esta tese procura gerar um interesse maior em relação aos textos anselmianos e provocar a comunidade científica para pensar acerca da beleza, nesse importante personagem do mundo medieval.

Esta pesquisa aconteceu no campo das Ciências da Religião e não propriamente na filosofia, pelo fato de ser um ramo do conhecimento que enaltece a importância da interdisciplinaridade; com isso, senti-me mais à vontade para visitar a história, a teologia e a filosofia, na realização deste trabalho. É fato que se percebeu uma grande necessidade de uma maior aproximação com a filosofia, o que entendo ter sido fundamental, por isso, procurei pesquisar na Universidade de Lisboa, sob a orientação de uma importante pesquisadora anselmiana de língua portuguesa, a professora Maria Leonor Lama de Oliveira Xavier.

Esta tese tem também como objetivo contribuir com o campo da filosofia da religião, no Brasil, campo esse carente de trabalhos de autores medievais e antigos. Tal observação é fruto dos poucos trabalhos discutidos nos mais importantes Congressos de Ciências da Religião, no Brasil, que tenho acompanhado nos últimos 5 anos.

Sem a menor pretensão de esgotar o assunto, chego ao fim deste trabalho com a sensação de dever cumprido, embora ciente de que outras obras poderiam

ser consultadas, mas o que foi proposto, em conjunto com o meu orientador, serviu para conseguirmos concluir este projeto, no tempo estimado pelo programa de Ciências da Religião, o qual me deu os subsídios necessários para a realização desta tese. Por mais que tenha sido cansativa a sua confecção, este trabalho foi fruto de uma satisfação pessoal em continuar a pesquisar um autor que tenho analisado desde os tempos da minha graduação e percebo que há ainda muito a ser estudado – suas cartas, por exemplo, constituiriam um dos inúmeros desafios pela frente.

BIBLIOGRAFIA

I. *Obras de Anselmo de Cantuária*

1.1. *Edição crítica*

S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI. *Opera Omnia*. V. I. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1946a.

_____. *Opera Omnia*. V. II. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1946b.

_____. *Opera Omnia*. V. III. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1946c.

_____. *Opera Omnia*. V. IV. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1949.

_____. *Opera Omnia*. V. V. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1951.

_____. *Opera Omnia*. V. VI. Org. Franciscus S. Schmitt. Edinburgi: Ed. Thomas Nelson et Filios, 1961.

1.2. *Edições bilíngues*

ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry* – Tome Premier. Monologion et Proslogion. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin. Paris: Les Éditions du CERF, 1986.

ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry* – Tome II. Le Grammairien, De la Vérité, La Liberté du Choix et La Chute du Diable. Introductions, traduction et notes par Alain Galonnier, Michel Corbin et Rémi de Ravinel. Paris: Les Éditions du CERF, 1986.

ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry* – Tome III. Lettre sur l'Incarnation Du Verbe et Pourquoi un Dieu-homme. Introductions, traduction et notes par Alain Galonnier et Michel Corbin. Paris: Les Éditions du CERF, 1988.

ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry* – Tome IV. La Conception Virginal et Le Péché Originel, La Procession Du Saint Esprit, Lettres sur les Sacraments de l'Église et Du Pouvoir et de l'Impuissance. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin, Alain Galonnier Michel, Paul Gilbert, Antoine Lauras et Rémi de Ravinel . Paris: Les Éditions du CERF, 1990.

ANSELMO DE CANTORBÉRY. *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry* – Tome V. Sur l'Accord de La Prescience, de La Prédestination et de La Grâce de Dieu avec de Livre Choix et Prières et Méditations. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin et Henri Rochais. Paris: Les Éditions du CERF, 1988.

ANSELMO, San. *Obras Completas*. Vol I. Tradução e notas de P. Julian Alameda. Madri. España: BAC, 2008.

_____. *Obras Completas*. Vol II. Tradução e notas de P. Julian Alameda. Madri Madrid. España: BAC, 2008.

ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Diálogos Filosóficos* – A Verdade, A liberdade de escolha, A queda do diabo – De Veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli. Edição bilíngue latim-português. Introdução, tradução e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.

1.3. *Traduções*

ANSELMO. *Monólogo*. Tradução e notas de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Proslógio*. Tradução e notas de Ângelo Ricci. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ANSELMO, Santo. *Proslogion*, seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo e do Livro Apologético. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto, Portugal: Porto Editora, 1996.

ANSELM OF CANTERBURY. *The Major Works*. USA: Oxford University Press, 2008.

II. Fontes Antigas

2.1. Platão

PLATÃO. *Diálogos*. Vol XI. Timeu. Tradução de Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 1977a.

_____. *Diálogos*. Volume XI. Hípias Menor. Tradução de Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 1977b.

_____. *Diálogos*. Vol I e II. Hípias Maior. Tradução de Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 1980.

_____. *A República*. V. 6-7. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 2000a.

_____. *Filebo*. V. 8. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 2000b.

_____. *O Banquete*. V. 4. 2. ed. Tradução: Carlos Alberto da Costa Nunes. Pará: Editora da UFPA, 2002.

2.2. Aristóteles

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução portuguesa de Eudoro de Souza. Lisboa: Guimarães & Cia., 1951.

_____. *Metaphysics*. In: *The Works of Aristotle*. V. I. William Benton, Publisher. Chicago: Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, 1952. p.499-626.

2.3. Plotino

BACARAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino. Enéadas I, II, III – Porfírio, Vida e obra*. Introdução, tradução e notas. 2006. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas-SP, 2006.

PLOTIN. *Ennéades*. Tomo I. Ed. Bilingüe. Texte établi et traduit: Émile Bréhier. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1954.

_____. *Ennéades*. Tomo V. Ed. Bilingüe. Texte établi et traduit: Émile Bréhier. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1956.

2.4. Agostinho

SANTO AGOSTINHO. De la verdadera religión. In: *Obras apologéticas*. Tomo IV. Ed. bilingüe. Versión, introducciones y notas de los padres: Fr. Victorino Capanaga; Fr. Teofilo Prieto; Fr. Andres Centeno; Fr. Santos Santamarta; Fr. Herminio Rodrigues. Madrid: BAC, 1941, p. 3-210.

_____. Tratado sobre La Santísima Trinidad. In: *Obras completas de San Agustín*. Tomo V. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de P. Luis Arias. Madrid. España: BAC, 1948.

_____. *Confissões*. 9. ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. La Musica. Versão. In: *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXXIX. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid, España: BAC, 1988. p.49-361.

_____. Las Confesiones. In: *Obras completas de San Agustín*. Tomo II. 3. ed. bilingüe. Traducción, Introducción y notas de Angel Custodio Veja. Madrid: BAC, 1995.

_____. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa de Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. S.l.: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

_____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

_____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Coleção Patrística. V. 19. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A Trindade*. Tradução: Agostinho Belmonte. 4º edição. São Paulo: Paulus, 2008.

2.5. Dionísio, Pseudo-Areopagita

DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

_____. *A Teologia mística: um obscuro e luminoso silêncio*. Tradução e comentários de Jean-Yves Leloup. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

2.6. Obras Gerais sobre as fontes antigas

AMARATO, Rita de Cássia Fucci. Santo Agostinho – “De Musica”. *Revista Educação e Filosofia*, v.15, n. 30, p. 131-163, jul./dez. 2001.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio, Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.

BRÉHIER, Émile. *La philosophie de Plotin*. Paris: J.Vrin, 1961.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BUSSANICH, John. Plotinus's metaphysics of the One. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: University Press Cambridge, 1999. p. 38-65.

GARCIA YEBRA, Valentin. *Metafísica de Aristóteles*. Livro XII. 2. ed. (trilíngue). Madrid: Gredos, 1998.

GATTI, Maria Luisa. Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge. University Press Cambridge, 1999. p. 10-37.

GERSON, Lloyd P. (Ed). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoud. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989.

JOLIVET, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Tradução de G. Blanco et al. Buenos Aires: C.E.P.A., 1932.

MERLAN, Philip. Os motores imóveis de Aristóteles. In: *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 27-71.

O'MERA, Dominic J. The hierarchical ordering of reality in Plotinus. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 66-81.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. [tradução Monjas Beneditinas]. São Paulo: Paulus, 1997.

SANTOS, Bento Silva. *Plotino: uma perspectiva neoplatônica da estética*. Natal, Rio Grande do Norte: Argos, 2001. p. 215-220.

III. Contextualização histórico-cultural de Anselmo de Cantuária

3.1. Obras históricas

3.1.1. Gerais

CHENU, Marie-Dominique. *O despertar da consciência na civilização medieval*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de Antônio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 1992.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GUERREAU, Alain. *El futuro de un pasado – la edad media en el siglo XXI*. Traducción Rolando Cossio. Barcelona, España: Crítica, 2002.

HEERS, Jacques. *História Medieval*. 2. ed. Tradução de Maria Tereza A. P. de Queiroz. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. *Em busca da Idade Média*. 3. ed. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. V. I. Coordenador da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002a.

_____. *Dicionário temático do ocidente medieval*. V. II. Coordenador da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002b.

MONTANELLI, Indro; GERVASO, Roberto. *Idade Média: treva ou luz?* São Paulo: IBRASA, 1967.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Tradução de Antônio Manuel de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa-América, 1981.

SÃO JERÔNIMO. *Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução*. Tradução de Aires A. Nascimento. Lisboa: Cosmos, 1995.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais – Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a voz – A “literatura” medieval*. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

3.2. Sociedade

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. 5. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. 3. ed. Tradução de Sílvia Mazza. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CARDINI, Franco. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, Lenia Márcia (Org.). *Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia, SP: Ibis, 1997.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. V. II. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa, Portugal: Estampa, 1984.

_____. *A história do medo no ocidente – 1300-1800 – uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução de notas: Heloísa Jahn. São Paulo. Companhia das Letras, 1989.

_____. *A civilização do renascimento*. V. I. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa, Portugal: Estampa, 1994.

DUBY, Georges. *Economia rural e vida no campo no ocidente medieval*. V. II. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

_____. *História da vida privada 2 – da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.

_____. *Senhores e Camponeses*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.

_____. *O tempo das catedrais – a arte e a sociedade 980-1420*. Tradução de José Saramago. Lisboa, Portugal: Estampa, 1993.

_____. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. Tradução de Eugênio M. da Silva e Maria Regina B. Osório. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

DURANT, Will. *História da Civilização – A Idade da fé*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho e outros. São Paulo: Nacional, 1957.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Peregrinos, Monges e Guerreiros – feudo-clericalismo e religiosidade em castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. *As Cruzadas*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

GANSHOF, F. L. *Que é feudalismo?* 4. ed. Tradução de Jorge Borges de Macedo. Portugal: Europa-América, 1976.

GUREVITCH, Aron I. *As Categorias da Cultura Medieval*. Tradução de J. G. Monteiro. Lisboa, Portugal: Caminho, 1991.

HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Tradução de Conceição Jardim e Henry Holiday. Lisboa, Portugal: Presença, 1982.

INÁCIO, Inês; DE LUCA, Tânia Regina. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1994.

LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, Portugal: Presença, 1989.

_____. *O apogeu da cidade medieval*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *A Civilização do Ocidente Medieval – V. I*. 2. ed. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa, Portugal: Estampa, 1995a.

_____. *A Civilização do Ocidente Medieval – V. II*. 2. ed. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa, Portugal: Estampa, 1995b.

_____. *Os Intelectuais da Idade Média*. 4. ed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1995c.

_____. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Tradução de Antônio J. P. Ribeiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010.

MARTIN, Hervé. *Mentalités médiévales – XI-XV siècle*. Paris, França: PUF, 1996.

MENJOT, Denis; BOUCHERON, Patrick. O Florescimento das cidades: o século XIII na história do mundo urbano. In: CARVALHO, Margarida Maria de; LOPES, Maria Aparecida de S.; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Org.). *As cidades no tempo*. Franca: Editora da UNESP, São Paulo: Olho d'Água, 2005.

PIRENNE, Henri. *As cidades da Idade média*. Tradução de Carlos Montenegro Miguel. Portugal: Europa-América, 1978.

PRICE, B. B. *Introdução ao pensamento medieval*. Porto, Portugal: ASA, 1996.

SÃO FRANCISCO, Portal. - *Arte Gótica*. Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/arte-gotica/arte-gotica-13.php>. Acesso em: 28 mar. 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. - *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie medieval. Paris, França: Gallimard, 2001.

SEARS, E. *The Ages of Man: Medieval Interpretation of the Life Cycle*. Princeton, USA: PUP, 1986.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Tradução de Carlota Boto. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

3.3. Educação

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1996.

JOSEPH, Irmã Miriam. *O Trivium: As artes liberais da lógica, gramática e retórica*. Tradução de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

MANACORDA, M. A. *História da Educação: da antiguidade aos nossos dias*. Tradução de G. L. Monaco. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

MONROE, Paul. *História da Educação*. Tradução de Nelson Cunha de Azevedo. 12. ed. São Paulo: Nacional, 1978.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979.

3.4. História da Filosofia

BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. Um esboço histórico desde a Idade Média até o presente. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre. EST; Ulysses, 2010.

DECARREAUX, J. *Les moines et la civilisation em Occident: des invasions à Charlemagne*. Paris. Arthaud, 1962.

FARRÉ, Luis. *Filosofia Cristiniana, Patrística y Medieval*. Buenos Aires, Argentina: Nova, 1960.

FRAILE, Guillermo. *História de la filosofía*. V. II. Parte I. – El cristianismo e la filosofía patrística. Primeira Escolástica. Madrid: BAC, 1986.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Filosofia na Idade Média*. 2. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRABMANN, Martin. *Filosofía medieval*. Tradução de Salvador Minguijón. Barcelona, España: Labor, 1928.

JEAUNEAU, Édouard. *A Filosofia medieval*. Tradução de J. A. Santos. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1980.

LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia VII – Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

MALLEA, Ana. Peregrinaje de la Poética de Aristóteles. Su recepción y valoración por los siríacos, árabes e latinos medievales, p.27-38. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto H. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

PIRES, Celestino. Filosofia e filosofias na Idade Média. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). - *Pensamento medieval – X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*. São Paulo: Loyola, 1983.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. V. 2. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SCIACCA, Michele Frederico. *Como se Prova a Existência de Deus e a Imortalidade da Alma*. Tradução de Pedro José da Silva. São Paulo: Mundo Cultural, 1977.

VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIII siècle*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaertes, 1966.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1996.

_____. Filosofia e teologia na Idade Média. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 43, n.1, p.106-129, jan./jun. 2013.

3.5. História da Teologia

BARROS, José D'Assunção. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja I – Das origens ao século XV*. 2. ed. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996.

DEL ROIO, José Luiz. *Igreja Medieval – A cristandade latina*. São Paulo: Ática, 1997.

DREHER, Martin N. *A Igreja no mundo medieval*. V. 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1994. (Coleção história da Igreja).

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*. V. III. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Léxico dos Papas: de Pedro a João Paulo II*. Tradução de Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia II: Período Medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GILBERT, Paul. *Introdução à Teologia Medieval*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- GONZALEZ, Justo L. *A era dos altos ideais – Uma história ilustrada do cristianismo*. V. IV. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- LAFONT, Ghislain. *História teológica da igreja católica: itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LECLERCQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus*. Iniciação aos autores monásticos da Idade Média. Tradução de Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2012.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa, Portugal: Estampa, 1993.
- _____. *Deus na Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LLORCA, Bernardino; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LABOA, Juan Maria. *Historia de la Iglesia Católica*. V. II. Ed. Madrid, España: BAC, 2009.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia e Filosofia – tensões e convergências de uma busca comum*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PIERINI, Franco. *A Idade Média: curso de história da igreja II*. Tradução de João Mário de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- RIESSEN, Hendrix Van. *Enfoque Cristiano de la Ciencia*. 2. ed. Países Bajos: FELIRE, 1990.
- SEPPELT, Francis X.; LÖFFLER, Clement. *A Short History of the Popes*. USA: B. Heder Book, 1932.
- SOUTHERN, Richard W. *A Igreja medieval*. História da Igreja 2. Lisboa, Portugal: Ulisseia, 1970.
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. 2. ed. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.
- TREVISAN, Armindo. *O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2. ed. Porto Alegre, RS: AGE, 2003.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental* (séculos VIII a XIII). Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teologia cristiana: de los orígenes ao siglo XV*. Tomo I. Barcelona, España: Herder, 1987.

WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. Edição especial, v. I e II. 3. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

3.6. A vida de Anselmo de Cantuária

EADMERO. Vida de San Anselmo. In: *Obras Completas de San Anselmo*. Tradução e notas de P. Julian Alameda. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

_____; DI SALISBURY, Giovanni. *Vite di Anselmo D'Aosta*. Milano, Italia: Jaca Book, 2009.

SOUTHERN, Richard W. *St. Anselm: A Portrait in a Landscape*. USA: Cambridge University Press, 1992.

_____. *Saint Anselm and his Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130*. England: Cambridge University Press, 2009.

WARD, Benedicta. *Anselm of Canterbury – His life and Legacy*. Great Britain: SPCK, 2009.

IV. Interpretações de Anselmo de Cantuária

BARTH, Karl. *Fé em busca da compreensão – Fides quaerens intellectum*. Tradução de Vera Kikuti. 3. ed. São Paulo: Fonte, 2012.

CORBIN, Michel. *L'oeuvre de S. Anselmo de Cantorbéry*. Prière et raison de la foi: Introduction à l'oeuvre de Saint Anselmo de Cantorbéry. Paris: Les éditions du CERF, 1992.

_____. *Saint Anselm*. Paris. CERF, 2004.

CORTI, Enrique C. Consideraciones sobre el *De Grammatico* de Anselmo de Canterbury: Aristóteles, Boecio y Prisciano en *De Grammatico*. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto H. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.195-208.

_____. *El lenguaje y los límites em Anselmo de Canterbury: los fundamentos de su itinerário especulativo*. Buenos Aires, Argentina: San Martín: UNSAM EDITA, 2010.

COSTA, Lessandro Regiani. *O Argumento Único de Anselmo*. São Paulo: Pró-Reitoria de Pesquisa da USP, 2005.

HOGG, David S. *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*. USA: Ashgate, 2004.

HOPKINS, Jasper. Anselmo of Canterbury. In: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. USA. Blackwell Publishing, 2003. p. 138-151.

KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris: Vrin, 1984.

MACEDO, J. M. Costa. *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre: EST, 2009.

MARTINES, Paulo Ricardo. *O Argumento Único do Proslogion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

NARDIN, Roberto. *Il Cur Deus homo di Anselmo di Aosta: indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*. Roma: Pontificia Università Lateranense, Lateran University Press, 2002.

ROSA, José Silva; PEREIRA, Maria Helena Reis. *Proslogion – texto integral, leitura orientada e propostas de trabalho*. 3. ed. Lisboa: Texto, 2000.

SCHRIFT, Alan D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key themes and thinkers*. EUA: Blackwell, 2006.

SICHEL, Pierre. *Les passants de Saint-Anselme*. Paris, França: Robert Laffont, 1946.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico - A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

TREGO, Kristell. *L'essence de la liberté – La refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Paris, France: Vrin, 2010.

XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. *Razão e Ser: três questões de ontologia em santo Anselmo*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. *O teísmo medieval: Santo Anselmo e João Duns Escoto*. Lisboa: Zéfiro, 2009.

_____. *A questão da existência de Deus: uma disputa medieval – estudo e antologia de textos*. Sintra, Portugal: Zéfiro, 2013.

VANDERJAGT, Arjo. Propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis. The Aesthetics of Anselm's *Cur Deus Homo*. In: *Cur Deus Homo – Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Roma. Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999. p. 717-730.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. *Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no “Monologion” de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2005.

_____. A Sagrada Escritura na obra de Anselmo de Aosta, p.209-217. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto H. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

YAMAZAKI, Hiroko. Ordinis Pulchritudo and Evil in St Anselm's *Cur Deus Homo*. In: *Cur Deus Homo – Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Roma. Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999. p. 709-716.

V. Estética – beleza

AERTSEN, Jan. A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média. *Viso · Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética*, n. 4, jan.-jun. 2008. Disponível in: <http://www.revistaviso.com.br/>. Acesso em: 19 jun. 2015.

BARRILI, Renato. *Curso de Estética*. Lisboa, Portugal: Estampa, 1994.

BASTOS, Fernando. *Panorama das ideias estéticas no Ocidente: estética antiga e medieval*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

BAYER, Raymond. *História da estética*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Estampa, 1979.

BOSANQUET, Bernard. *Historia de la estetica*. Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Argentina: Nova, 1949.

CASTRO, José Acácio Aguiar de. *O sentido do Belo no século XII e outros estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Estética na Filosofia Medieval. *Revista Ágora Filosófica*, ano 11, v. 1, 2011.

DE BRUYNE, Edgar. *Études d'esthétique médiévale: L'époque romane*. V. II. Belgique: De Tempel, 1946.

_____. *Études d'esthétique médiévale: De Boèce a Jean Scot Érigène. V. I.* Genève: Slatkine Reprints, 1975.

_____. *La Estética de la Edad Media.* 2. edn. Madrid, España: Visor, 1994.

ECO, Umberto. *A definição da arte.* Tradução de José Mendes Ferreira. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.

_____. *Arte e beleza na estética medieval.* Tradução de Mário Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco. Do belo: a estética agustiniana vista à luz das Enéadas. *Revista Signum*, Lisboa, v. 11, n. 1, p. 3-25, 2010.

_____. *Do Escondido: Santo Agostinho e os limites da estética.* 2012. Tese (Doutoramento em Filosofia Estética e Filosofia da Arte) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Departamento de Filosofia, Lisboa, 2012.

FORTE, Bruno. *A porta da beleza: por uma estética teológica.* Tradução de Afonso Paschotte. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

GILBERT, Katharine Everett; KUHN, Helmut. *A History of Esthetics.* New York. EUA: The Macmillan Company, 1939.

GILSON, Étienne. *Introdução as artes do belo: o que é filosofas sobre a arte?* Tradução de Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010.

HINRICHSEN, Luís Evandro. *A conversão do olhar: um estudo do ato estimativo estético segundo Agostinho de Hipona.* Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

_____. *A estética de Santo Agostinho – O belo e a formação do humano.* Porto Alegre: ESTEF, 2009.

KIRCHOF, Edgar Roberto. *A estética antes da estética – de Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten.* Canoas. Ed. ULBRA, 2003.

KIVY, Peter (Org.). *Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte.* Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2008.

LEVINSON, Jerrold (Ed.). *Aesthetics and Etichs – Essays at the intersection.* USA: Cambridge University Press, 1998.

MANFERDINI, Tina. *Comunicazione ed estética in Saint'Agostino.* Bologna: Studio Domenicano, 1995.

MIGUEL, Roberto Pereira. *A visualização do invisível: Beleza e Mística em Santo Agostinho*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, Bento Silva. *Plotino: uma perspectiva neoplatônica da estética*. Natal. Rio Grande do Norte: Argos, 2001. p. 215-220.

SVOBODA, Karel. *La Estética de San Agustín y sus fuentes*. Tradução de Luís Rey Altuna. Madrid: Augustinus, 1958.

TALON- HUGON, Carole. *A estética: história e teorias*. Minas Gerais: Grafia, 2009.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria: Una Estética Teológica*. V. 2 – Estudos Esclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionísio, Anselmo, Boaventura. Tradução de José Luis Albizu. Madrid, España: Encuentro Ediciones, 1986.

VI. Ciências da Religião

GUERRIERO, Silas (Org.). *O estudo das religiões – desafios contemporâneos*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

HICK, John. *Filosofia da Religião*. Tradução de Therezinha Alvim Cannabrava. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

PANDOVANI, Umberto A. *Filosofia da Religião*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

USARSKI, Frank. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.