

ANSELMO E A ASTÚCIA DA RAZÃO

por J. M. Costa Macedo

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como finalidade mostrar como a razão emerge e, de alguma maneira, se independiza e autonomiza no pensamento de S. Anselmo.

Se estudássemos este autor de acordo com as suas frequentes afirmações de subordinação à fé, e se aceitássemos antecipadamente que a metodologia obedeceu a essas intenções, sem criar uma dinâmica própria, toda a orientação do trabalho seria a de estudar como se deu essa convergência, produto de tal subordinação.

Obras e artigos tem surgido no sentido de interpretar o pensamento de S. Anselmo exclusivamente à luz da fé. Veremos com que fundamento.

Este trabalho não se orienta no sentido de perspectivar a obra anselmiana segundo o predomínio da «fides», embora não pretenda, também, transformá-la numa expressão de racionalismo «stricto sensu». Mas, mesmo assim, se tivesse que escolher entre os dois «ismos», preferiria o racionalismo na medida em que podemos aplicar tal apelativo a Hegel, Leibniz e a Descartes; já não na medida em que assim chamamos a Kant.⁽¹⁾

(1) Com efeito, aqueles três primeiros autores acreditaram na razão teórica, na sua capacidade de se ligar à realidade descobrindo-a e subordinando-se-lhe, (a razão individual à realidade trans-empírica e meta-racional, ou à razão universal real no caso de Hegel).

Em Descartes depara-se com a convergência de várias conclusões da razão com os conteúdos da Revelação não se encontrando, pelo menos para o próprio filósofo, nenhum caso de incompatibilidade entre ambas. Além disso, teorizaria a abertura dessa razão para aquilo que a mesma, devido à sua finidade, não pode desenvolver mas pode receber por Revelação. Cf. *Princípios de Filosofia*, Guimarães Editor, Lisboa, 1978, (Trad. Portuguesa) art. 13 a 23, 24 e 25, 29 a 44. A mesma preocupação mas *Meditationes de Prima Philosophia*

Na verdade, podemos encontrar vários tipos de sistemas que consideram a razão como «princeps et iudex» de tudo quanto há no homem, a começar pelo seu conhecimento.

A capacidade discursiva e dialéctica que parte de realidades para realidades, através de regras que considera válidas, quer venham de si, quer das mesmas realidades, marca **uma certa forma de pensar**. E,

sempre que trata de Deus e da alma bem como nas respostas referentes aos mesmos temas. Quanto a Leibnitz, bastará lembrar todo o conteúdo da «Teodiceia» e o «Discurso de Metafísica». Cf. em n. 38 desta obra a preocupação em que a via racional vá beneficiar a religião. Numa palavra, estes autores usaram caminhos racionais cujas conclusões consideraram convergir com princípios de fé, consideraram que há realidades superiores à razão e que há outras que não se lhe identificaram nem fluem de si, consideraram finalmente a possibilidade da Revelação. Nada disto é obstáculo para que se lhes chame «racionalistas» «... Nada disto, portanto, poderá ser obstáculo para que a S. Anselmo se dê a mesma classificação. Na medida em que no sistema hegeliano a razão universal fosse a razão humana absolutizada, identificada com a realidade ou produzindo realidade, não se poderia falar de afinidades entre o racionalismo hegeliano e o pensamento anselmiano. Mas, na medida em que há uma total confiança na razão individual que encontra racionalmente, por ligação e subordinação à razão universal, o mistério da Trindade e a necessidade da Encarnação, a afinidade é inegável, afastando porém a mínima sombra de imanentismo. Por outro lado, o sistema hegeliano revaloriza e recupera o argumento de S. Anselmo. O que aqui importa é a convergência dos dois planos dos quais um, a razão, converge com Revelação consignada nas Escrituras (e também na tradição, seg. S. Anselmo). É claro que nessa convergência um dos dois planos é superior ao outro — A fé, pela sua origem, é superior à razão, embora, como conhecimento, lhe seja inferior (na medida em que a interpretação é racional) segundo Anselmo. Por outro lado, filosofia e religião segundo Hegel coincidem, embora com a superioridade da Filosofia. (Cf. Enciclopédia das Ciências Filosóficas, 3ª parte). Philosophie de l'Esprit (trad. Véra), Bruxelles, Culture et Civilization, 1969 § 565-578, (A Religião e a Filosofia). Cf. também Le passage logique à la religion absolue — pg. 16-21; 27-34-3ª section: la positivité et la spiritualité de la religion absolue; 41-59 / Cap. II — la Révelation de Dieu. Leçons sur la philosophie de la Religion — La religion absolue — Paris — Vrin 1954. Cf. também Claude Bruaire — Logique e religion chrétienne dans le philosophie de Hegel, Seuil, Paris, 1954, Raymond Vancourt, La Pensée religieuse de Hegel, P.U.F., Paris, 1971 p. 118.

Quanto a Kant, como um tipo de racionalismo oposto, será suficiente lembrar a crítica da metafísica teórica tradicional, nomeadamente a dos diversos argumentos ontológicos (ainda que não vise especialmente o argumento anselmiano). Mesmo aqui, a oposição é perpassada de afinidades: 1º, ainda que no âmbito da crítica às vias teóricas, o argumento ontológico passa a ser o argumento por excelência ao qual os outros se subordinam e reduzem; 2º, há uma dialéctica Ratio-Intellectus, embora em sentido contrário; 3º, há uma consciência clara de quanto o Absoluto está acima e fora do tempo do espaço e do pensamento humano. Em S. Anselmo, o «númeno» como existência absoluta é demonstrável, para Kant não o é. E aqui que a diferença radical das duas concepções se impõe. Cf. Crítica da Razão Pura, Lisboa, Ed. Gulbenkian, 1985, p. 495-524. A prova pela razão da sua limitação também surge em Anselmo embora sem o radicalismo antimetafísico de Kant.

ainda aí, teremos a distinguir duas modalidades: aquela que considera haver limites nessa investigação e aquela que, mesmo perante as dificuldades críticas de momento, não se considera definitivamente impedida e fica na esperança de poder conseguir mais tarde pelos seus meios aquilo que até então não pôde.

Uma outra forma considera haver, da parte das realidades, uma certa obscuridade — definitiva a partir de um certo momento de investigação.

Quer uma quer outra destas modalidades considera que a razão se move entre realidades, às quais de alguma maneira se subordina ao investigá-las, das quais haure o seu sentido e valor e com as quais encontra alguma ou toda afinidade.

Há, em seguida, o sistema de uma razão que se arvora em ser absoluto sobre todos os mais seres ou mesmo faz deles momentos integrantes de si própria.

Em oposição a estes sistemas também há outros em que a razão se considera limitada por irracionais reais entre os quais sobrevive.

Finalmente, depara-se com aquela concepção de razão que descobre e teoriza as suas limitações que não derivam de qualquer realidade exterior, que desconhece, mas de si própria.

A perspectiva de S. Anselmo faz parte do primeiro grupo e opõe-se, radicalmente, áquele que transforma a razão em absoluto.

Quando qualquer destas metodologias não recorre à Revelação (ou a algo que a substitua) à falta de argumentos válidos, representa uma forma de racionalidade aberta, fechada ou absoluta.

É, muitas vezes, no caminho de uma razão empenhada, subordinada e ao serviço de algo que considera superior a si, que a razão dá os seus melhores frutos, os quais passam a fazer parte não só do sistema em que apareceram como também do pensamento filosófico em geral, quer no estado em que apareceram, quer em situações de transferibilidade.

Lembrar isto é importante, dado que à primeira vista somos levados a considerar que um pensamento que sabemos empenhado com certo objectivo, só vale dentro dos limites do mesmo e está irremediavelmente marcado pela qualidade boa ou má daquilo ao serviço do qual se pôs. É esquecer que algumas vezes a razão supera ou transcende aquilo que serve devido à sua própria riqueza interna. Cria, então, construções novas que podem desligar-se da sua finalidade. É por isso, também, que os argumentos racionais em favor de

algo integram-lhe novos elementos, trazem à luz o que era virtual e com isto podem até modificá-lo. Quando se pedem argumentos, pede-se que a razão intervenha segundo ela própria, segundo as suas leis e esforço. E, mesmo quando é obrigada a superar-se, é a partir de si que essa superação é feita, é encontrando-a em si ou a partir da relação entre si e aquilo com que passou a relacionar-se. Quer pelo esforço próprio de si a si, quer por aquilo que incorpora a partir dessas relações, a razão ou aumenta cada vez mais o seu espaço ou, no caso de optar pela autolimitação, torna cada vez mais exímio e requintado o espaço que pretende para si.

As grandes filosofias foram quase sempre filosofias empenhadas, que nós agora lemos, ou podemos ler, para além desse empenhamento. E é bem possível que isso expresse o carácter relacional da razão, a sua necessidade de distanciar-se de qualquer tentação narcísica.

Neste pôr a razão ao serviço de objectivos religiosos, políticos, científicos, morais, etc., há duas modalidades como já foi sugerido: aquela que não parte daquilo que pretende demonstrar ou justificar nem no caminho se apropria dos dados por ela própria não conseguidos, e aquela que de facto constrói constelações de ideias ou mesmo sistemas à custa de materiais, de conteúdos que têm proveniência daquilo que ela mesma pretende servir ou que chega mesmo a ter tais conteúdos como ponto de partida. Mesmo nestas casos, o recurso à razão trouxe benefícios que não se confinaram ao seu campo de escolha e defesa.

Nos tempos modernos, Hegel e Kierkegaard não estão condicionados pela fé cristã-luterana que quiseram servir, cada um à sua maneira: dizem-nos muito mais do que isso.

Quer o primeiro tipo de subordinação a finalidades que se pretende servir, a que poderíamos chamar intencional extrínseco, quer o segundo tipo, a que poderíamos chamar metodológico-intrínseco, encerram uma racionalidade própria a descobrir, mas com muito mais razão o primeiro.

Quando, ao serviço de uns tantos conteúdos de revelação ou mesmo de todos eles, se constrói um sistema racional do princípio ao fim, cuja legitimidade lhe vem de si e do uso das suas leis, é esta construção que fica para a história do pensamento, para análise das articulações expressas e das articulações latentes, para a descoberta das brechas e dos elementos instáveis. Embora os conteúdos da

revelação sejam meta-rationais, o sistema ou sistemas que os servem ou que neles se inspiram, nas condições que se acabam de enunciar, tornam-se construções racionais. E o serem extrínsecos àquilo que defendem é mais um motivo para considerar autónomas essas construções racionais conseguidas. Poderia a Revelação ser considerada falsa, ser verdadeira e esquecida, poderia a crença desaparecer: nada disso viria afectar a construção racional autónoma e o sentido metodologicamente imanente que a perpassa.

Se quiséssemos introduzir aqui a intenção do *Doctor Magnificus* dir-se-ia que para servir a fé autonomizou a razão. Com isso, não arriscou a fé, pois que, se o sistema de razões encadeadas não for válido, a fé fica sempre incólume, pois é doutra ordem. Se acaso for válido, não será único. Além disso, o crente, ao verificar que os conteúdos de fé se reflectem ou projectam numa construção racional, além do júbilo, saberá que tem de aprofundá-los ainda mais para que a fé não fique reduzida ao sistema que a esclarece(?). Mas, antes de

(?) Ao tratar-se de fé devem distinguir-se:

— Conteúdos da revelação;

— Esses conteúdos na mente humana que lhes adere;

— Adesão a esses conteúdos ainda que pouco evidentes por virem de quem vem;

— A fé como virtude teologal fazendo já parte do que é sobrenatural.

— A fé é incólume mas pode encontrar pela frente teorias que, ao abordá-la ou mesmo ao defendê-la contra as objecções dos adversários, ignoram essa incolumidade, ou a desfiguram perante nós, ou seja que a não respeitam, assim como há sistemas que não respeitam a realidade. Os conteúdos da Revelação são incólumes como sendo da Revelação, mas essa intangibilidade em si encontra na forma de expressar-se e nos sistemas a que dá ocasião o respeito por esse estatuto ou a sua desfiguração. As linguagens que se referem a estes dados, os sistemas que igualmente se lhes referem podem ter condições, ou não, de reconhecer esse carácter incólume do que tem origem acima da razão. Nesse sentido, há sistemas de pensamento que deixam a fé incólume e outros que não, ainda que ela permaneça incólume quanto à sua origem. O mesmo pode dizer-se acerca da expressão «aprofundar a fé»: «Os conteúdos da Revelação não se aprofundam na medida em que são (ou sejam) imutáveis. Mas são precisamente as verdades imutáveis e inefáveis que, ao exigirem uma adesão séria que ultrapassasse a fórmula verbal em que nos é transmitida, requerem um conhecimento cada vez mais profundo delas próprias. Isso exige que as noções que se tem na mente sejam igualmente aprofundadas e aproximadas da imutabilidade da mensagem e do seu mistério. Note-se que isto cabe em qualquer tipo realista não relativista de verdade. Aprofundar uma verdade é, não construir-lhe profundidade, mas penetrar nela cada vez mais, neste sentido, é aprofundar-nos pela verdade. Tal acontece quando aqueles conteúdos que há na mente humana, expressão da Revelação, são conjugados uns com os outros — o que não tem fim e o que é indispensável, pois esses conteúdos fazem um todo e só assim se lhes descobre o sentido. A isto pode chamar-se aprofundar a fé, (por parte do

tudo, é o campo dos itinerários racionais que fica a lucrar: uma razão que se tornou autónoma caminhará nessa autonomia, expandir-se-á ou não a partir de si e poderá tornar-se também heterónoma a partir de si.

Nesse ponto, a autonomia da razão leva no seu seio virtualidades de vários racionalismos, incluindo o racionalismo crítico, não excluindo até o racionalismo da Enciclopédia.

Esta é a forma mais clara de autonomia metodológica. Aqui, o servidor, por servir, autonomiza-se como caminho da verdade. Autonomiza-se perante a fé e perante o próprio pensador. Mesmo que venha a convergir com as suas intenções, já não é pela força das mesmas.

É esta a dupla astúcia da razão. Não é uma astúcia para calar a fé ou limitá-la, mas é aquele movimento que a leva ao esforço de subir aos mesmos planos, a descobrir aí com esforço, a verificar a sua dimensão heróica e épica, pois que, sendo natural, sobe pouco a pouco as escadas do Absoluto. A razão dos dialécticos poderia encontrar, a partir de quaisquer premissas, motivos para apoiar ou não afirmações de fé. Ao erguer-se contra este estatuto de crítica, Anselmo considerou que a razão era capaz de afirmar e provar tudo o que custa aceitar pela fé, tudo aquilo que poderia levar os dialécticos a negá-la. Em face deles, Anselmo alcandora a razão atribuindo-lhe alturas que os dialécticos, defensores da propria razão, não lhe concediam. O racionalismo que diz não a isto ou àquilo porque não é bem claro, ou porque não está enquadrado nos princípios estabelecidos, deriva de uma concepção modesta, pequenina, que a razão tem de si e que imodestamente impõe a tudo o mais. Na posição anselmiana a razão tenta erguer-se para além do humano, é uma forma de exaltação que supõe, ao nível da mente racional (homem e anjo), uma concepção aberta e optimista.

crente) não por parte daquilo que no crente não é do crente. Se o crente considerasse que os resultados de uma enorme investigação e meditação orientada sob a mesma *fides quaerens intellectum* eram a expressão perfeita da verdade em que acredita, acabaria por reduzi-las para si, à sua expressão, fechando assim para si, o mistério. Nesse caso, limitar-se-ia a visão das verdades. Nesse sentido, pode dizer-se que as reduziria. Ora, só se reduz o irredutível quando se perde o sentido da sua dimensão. Na medida em que também chamaríamos fé à adesão humana nacional voluntária ao que a Revelação comunica, pode dizer-se que ela não é incólume, por si própria pode tergiversar, exige esforço nessa adesão. A mente pode mesmo não aderir, pode desfigurar os conteúdos mentais àquilo em que acredita.

Tem-se tentado mostrar que para S. Anselmo o «intellectus» é mais importante do que a «ratio». Antes de chegarmos a uma discussão mais específica, tenhamos presente que, quando se fala das relações fé-razão, englobam-se inicialmente, sob a última denominação, aquelas capacidades do homem que lhe permitem relacionar e descobrir relações, universalizar, abstrair, ter noções não sensoriais do que é sensorial, tentar definições de totalidade, perguntar-se por seres imateriais acima do tempo e do espaço e dar uma resposta seja ela qual for, pôr-se finalmente o problema acerca de algo que não caiba nas categorias da realidade investigada, e acerca da sua relação com o resto se é que existe, acabando finalmente por reverter ao próprio interrogante. Quer se trate de uma actividade cognitiva buscadora ou construtora (ou desconstrutora), quer se trate de uma captação de algo imediatamente, de forma não sensorial, uma e outra faceta dizem respeito à racionalidade: as duas célebres expressões *fides quaerens intellectum* e *crede ut intelligas* representam que se procure um esclarecimento em que a análise discursiva de um sentido e da ausência de princípios que contrariem os princípios orientadores do conhecimento tem um nome: razão.

Se alguém dissesse que, segundo determinado autor, entre a capacidade receptiva superior de um ser e uma certa mensagem haveria incompatibilidades intransponíveis, nós poderíamos chamar a isso uma doutrina da incompatibilidade entre a fé e razão. Só assim não seria, se admitíssemos que em certos autores há uma «ratio» como discursividade heurística, resultando daí a satisfação da receptividade cognitiva e o seu aumento, (pois só se descobre para ficar-se a conhecer), e uma misteriosa abertura na consciência, que nos ligaria logo à fé, um olho só para a fé a que chamassem «intellectus» e que não diria respeito a mais nada. Nesse absurdo caso, poderia dizer-se que «intellectus» não tem nenhuma relação com mente racional. Não é este o caso do Bispo de Cantuária, como se verá.

Se, pelo contrário, se considerasse que segundo S. Anselmo há uma faculdade humana chamada «intellectus» que, entre outras coisas, se orienta para a fé, havendo, no entanto, uma fé racional que se liga a tal faculdade previamente a qualquer revelação sobrenatural e fé como *donum* correspondente, estaríamos ainda perante uma interpretação das relações «fé-razão» na medida em que o «intellectus» seria considerado como fazendo parte das mais altas

faculdades do homem e ligado a essa fé racional a que poderia dar-se o nome de pré-reflexividade: acabaria por apresentar-se como um inatismo racionalista.

Este trabalho está feito na perspectiva, proveniente de leitura global prévia, de que em toda a obra de S. Anselmo a razão («ratio») destaca-se e autonomiza-se. Mas no conjunto das obras há duas que sem dúvida se distinguem por nelas se afirmar expressamente que os temas serão tratados «sola ratione» prescindindo da Revelação: o «Monologion» e o «Cur Deus Homo». O «Monologion» procede assim inteiramente do princípio ao fim; o «Cur Deus Homo» procede assim na medida do possível. Por isso, é tendo presente um e outro, principalmente, que caminharemos para a primeira temática fé e razão, a qual assim não engloba, a não ser de passagem, o «Proslogion». Far-se-á também alguma referência a outras obras, mas na sua relação com estas. Com efeito, nas outras obras que escreveu, S. Anselmo não teve a intenção de tratar as temáticas «sola ratione», embora também nelas se dê à racionalidade uma grande parte.

Assim, os tratados «De Veritate», «De Libero Arbitrio» e «De Casu Diaboli» são «pertinentes ad studium sacrae scripturae», embora, pelo menos⁽³⁾ no primeiro citado, seja possível encontrar uma estrutura racional completa. Para isso, porém, será preciso um reordenamento feito pelo leitor.

A esta primeira temática apliquei o título de «fé e razão fora do *Proslogion*».

O próprio contacto com o problema faz com que a temática da mente racional se complique e avance para uma primeira abordagem sobre a estrutura dessa mesma mente, bem como das suas operações: «intellectus, ratio, cogitatio».

Mas tudo isto é canalizado para o estudo da obra que mais polémica origina: o «Proslogion», em que se salienta a prova da existência de Deus seguida de outros capítulos sobre os atributos divinos. Há várias razões para se tratar do «Proslogion» em separado. Por um lado, devido ao célebre argumento que alguns chamaram ontológico, este livro sobressai de todos os outros. Além disso, a maneira como a formulação do mesmo argumento começa leva variados autores a contá-lo com a fé.

(3) «De Veritate»: em obras de S. Anselmo, 1º Vol., Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 488.

O «Proslogion» emerge de toda a obra anselmiana e de alguma forma afecta-a, seja qual for a interpretação que se dê a esta segunda grande obra de S. Anselmo, (sendo a primeira o «Monologion»). Mesmo sem o «Proslogion», toda a obra seria um monumento de racionalidade. Com o «Proslogion», que se salienta pela sua originalidade, essa racionalidade é perspectivada diversamente.

A ideia deste trabalho é que o «Proslogion» representa um salto qualitativo que subordina a si o resto da obra, anterior ou posterior, especialmente aquela que trata mais directamente de Deus: o «Monologion» e o tratado «De Veritate», que poderia considerar-se uma ramificação daquela primeira grande obra, se perspectivarmos como **relativo** e secundário o apelo à Escritura que nessa obra se faz. É por isso que, na sequência da primeira parte, se avança para o «Proslogion» e para a obra que representa a sua continuação: o «Liber Apologeticus». Numa primeira análise, verificam-se as linhas que perpassam a obra. Uma segunda análise projecta-se sobre o argumento bem como sobre as suas hipotéticas derivações a partir da fé, seguem-se outros casos em que as referências que Anselmo faz à fé são invocadas para defender interpretações mais ou menos fideístas. Em terceiro lugar, estabelecida a tese da racionalidade metodológica total (o que equipara nesse ponto o «Proslogion» às obras escritas «sola ratione»), aborda o problema da origem da «ideia» «aliquid quo majus nihil cogitari potest» ou «aliquid quo majus cogitari nequit» que são equivalentes. Deu-se, a esse capítulo, o título de «Problemática da sua origem como noção». Seguem-se dois capítulos que mostram a audácia racional do pensamento anselmiano no método e na construção. O capítulo que trata de mostrar a audácia racional na construção funda-se apenas, no «Liber Apologeticus» que, segundo penso, representa uma arquitectónica exemplar e um modelo de polémica e de energia. É neste trabalho a parte mais árida. É o cap. III. O que diz respeito ao método aborda «aliquid quo majus cogitari nequit» inserido no método de extremação que S. Anselmo não abandonou jamais. Aí se procura também mostrar o tipo de teísmo que surge a partir do «Proslogion» e do «Liber Apologeticus». Será o cap. IV.

Embora não tenha em vista fazer uma análise da legitimidade do argumento, não posso passar em claro três questões.

Primeiro, prova algo ou não, dentro da epistemologia de S. Anselmo? E se provar, que prova?

Segundo, com que legitimidade se passa do puro existir já provado para os atributos em geral?

Terceiro, por que aparecem certos atributos tratados de maneira privilegiada, isto é, os entitativos?

Esta considerações levam-nos a ver todo o processo de prova como um processo de libertação de tudo quanto é capaz de se ligar ao «nada»: o tempo, o lugar (o espaço) e a «cogitatio», assim como tudo quanto se deixa englobar pelo poder coarctador destes três elementos. São igualmente questões que serão abordadas no mencionado quarto capítulo. «As três interrogações supracitadas, juntamente com o problema da força probatória do argumento, na relação com a questão da origem da noção «aliquid quo majus cogitari nequit» preencheram muito tempo e emperraram o andamento deste trabalho. Não se podia passar em claro e seguir, embora isto tivesse sido mais pragmático.

Ainda que só por via racional não chegue a provar o Deus do Cristianismo, a obra tem um sentido mais profundo, que é o de impedir a arrogância do idealismo ou pelo menos de mostrar em que condições o idealismo é mesmo idealismo. É o que se abordará com brevidade já no interior da conclusão.

O *Proslogion* é como a alta torre do edifício que é toda a obra anselmiana. Por isso, embora destacando-o para uma segunda parte, poderá alguma vez ser abordado na primeira parte como membro do edifício que também é. É o que acontece ao tratar-se das afirmações anselmianas relativas à prioridade da fé, bem como ao tratar do primeiro princípio metodológico (princípio de extremação).

A abordagem do argumento anselmiano tem actualidade. É um tema de pensamento medieval que não se confina à Idade Média.

É certo que todos os temas medievais têm actualidade como raízes, como aspectos de uma grande gestação. Mas este não é apenas raíz, já que de uma maneira ou de outra foi retomado por alguns até à actualidade. Uns, transferindo-o e repensando-o, considerando poder encontrar nele virtualidades demonstrativas, outros sentindo-lhe a perturbação e procurando analisá-lo no seu aspecto de aparência.

As grandes linhas que constituem a História da Filosofia poderiam distinguir-se segundo a aceitação do argumento ou segundo a sua rejeição, quer oensem no plano teológico ou ontológico ou antropológico ou místico ou de qualquer outra forma.

É certo haver muitas linhas na história do pensamento, cada uma das quais nos permite ordená-lo, mas o posicionamento perante este argumento é indicativo de temas essenciais: o sentido atribuído ao pensamento, a relação consciência-ser, e o lugar que aí possa ter a relação com o Absoluto.

Na impossibilidade de acesso à edição crítica das obras completas de S. Anselmo, fez-se uso, para as citações, das edições da B.A.C. «Obras de San Anselmo» (em dois volumes), Madrid, La Editorial Católica, 1952 (para o Vol. I) e 1953 (para o Vol. II). Esta edição espanhola reproduz o texto latino e os respectivos títulos, segundo a mencionada edição crítica.

As obras serão citadas segundo as seguintes abreviaturas:

— «Proslogion» — Prosl.

— «Monologion» — Monol.

— A obra de Gaunilo «Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente», tradicionalmente intitulada «Liber pro insipiente», será indicada pela abreviatura — Pro. Insip.

— A resposta de S. Anselmo, que segundo a edição crítica, tem o título de «Quid ad haec respondeat auctor ipsius libelli», corresponde ao nome tradicional «Liber Apologeticus», será indicado por—L. Ap.

— A obra tradicionalmente chamada «De fide Trinitatis» tem como título autêntico «Epistola de Incarnatione Verbi», e será indicada por — E.I.V.

— A obra «Cur Deus Homo» será abreviada para — C.D.H.

— A obra «De Concordia Praescientiae, et Praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio», será abreviada para — Concordia.

1.^a PARTE

RAZÃO E FÉ FORA DO *PROSLOGION*

AS AFIRMAÇÕES DE PRECEDÊNCIA

As afirmações de precedência da fé sobre a razão espalham-se pelas obras de S. Anselmo. Essa precedência é absolutizada algumas vezes quer quanto ao carácter indiscutível da Revelação, quer quanto à sua fundamentação como precedência:

«Si potest intelligere, Deo gratias agat, si non potest, non immitat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.»⁽¹⁾

Assim, poderia haver partes da Revelação que não se pudessem entender, «intelligere», sem que isso lhes apagasse o seu carácter de «credenda».

Mas, a maior afirmação de precedência absoluta encontra-se no «Proslogion», que será, posteriormente, analisado de maneira especial:

«Neque ego quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.
Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam.»⁽²⁾

Parece, assim, fechar a fé em si própria. Esta precedência da fé liga-se ao seu valor. Por isso, as grandes explicações racionais e argumentativas acerca de um tema ou outro de Revelação não tem em vista facilitar o acesso à fé ou defendê-la — seria uma presunção inaceitável — mas antes criar um estado de deleitação no crente ou apenas satisfazer o desejo dos irmãos:

(1) E.I.V., *ibidem*, Vol. 1, p. 690.

(2) *Prosl.*, cap.I, Vol. 1, *ibidem*, p. 386.

«Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur...»⁽³⁾

«Quod rogo ne putet aliquis me praesumpsisse quasi fortitudinem fidei christianae meae existimem indigere defensionis auxilio... Si quid ergo, de firmitate fidei nostrae in hac epistola disputavero, non est ad illam confirmandam sed ad fratrum hoc exigentium petitionibus satisfaciendum.»⁽⁴⁾

Apesar desta precedência, a fé, uma vez aceite, não se fecha ao seu possível esclarecimento. Pode até dizer-se que exige o esforço de esclarecimento racional, sendo a omissão deste uma imperfeição.

«Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamos quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.»⁽⁵⁾

«...etiamsi fides in illis superet rationem quae illis fidei videtur repugnare, non mihi videtur superfluum repugnantiam istam dissolvere.»⁽⁶⁾

Se lermos este conjunto de extractos na ignorância do que foi a extensão da razão na obra anselmiana, na ignorância dos seus conteúdos e métodos, ficaríamos a contar com um autor cuja metodologia recorreria ao auxílio da mente racional a partir dos dados da Revelação, como premissas indiscutíveis, partes primeiras ou fontes de qualquer investigação racional. Poderíamos até supor que o próprio itinerário racional inseriria no seu caminho elementos extraídos da Revelação, avançando com eles, numa racionalidade crescente que, sem dúvida, se lhes subordinaria. Também é certo que a partir das duas últimas citações ficaríamos à espera de encontrar um campo amplo de encadeamentos racionais, de comparações, ao serviço do esclarecimento crescente daquilo que à primeira vista não é completamente claro. Assim faz sempre que comenta os dados da Escritura.

⁽³⁾ C. D. H., *ibidem*, p. 744, (Embora logo a seguir se aponte uma utilidade que já não tem ligação com esta deleitação).

⁽⁴⁾ E.I.V., *ibidem*.

⁽⁵⁾ C. D. H., *ibidem*, p. 746

⁽⁶⁾ E.I.V., *ibidem*, p. 690.

Sola ratiōne

Mas a originalidade do pensamento anselmiano não reside nisso. O conjunto da sua obra mostra-nos que nenhum autor avançou tanto na demonstração de conteúdos dogmáticos e que tais demonstrações são levadas a cabo «sola ratiōne». De um autor que faz aquelas observações acerca da precedência da fé, já poderia parecer uma temeridade se «sola ratiōne» equivallesse a um encadeado de conclusões racionais derivadas de um ou mais conteúdos da Revelação como premissa, no decorrer do qual fossem aparecendo, como conclusões lógicas, afirmações convergentes com outros conteúdos revelados. Isso mesmo já poderia parecer uma excessiva racionalização. Mas «sola ratiōne» representa a metodologia em que se tiram as mais audazes conclusões metafísicas num processo de investigação em que nem sequer o ponto de partida é de fé ou um dado da Revelação. É como que o grau mais alto da aplicação da razão. Num grau imediatamente inferior, encontra-se o processo racional heurístico que parte ou de um dado factual revelado, ou de um ser que a Revelação diz existir ou ter existido, mas cuja concepção não está acima das capacidades da razão. Nesse caso, o raciocínio de Anselmo poderia traduzir-se por: «se isto aconteceu, as conclusões serão tais», «se tal ser existe ou existiu será desta ou daquela maneira». Estas conclusões podem ser tiradas para além da possível conveniência de tais acontecimentos ou de tais seres.

Há factos e seres cuja existência é indeduzível. Mas, quando a partir da suposição de existência se tiram conclusões, encontramos-nos perante deduções racionais como aquelas que chamei do mais alto grau, tornando-se, assim, inseridas no conjunto racional que as considera e pensa. A esse conjunto de argumentações que, por coincidirem com a fé, são consideradas «pro fide», Anselmo dá o nome de «rationes fidei». «Rationes fidei» que não passam pela Revelação nem pela fé, que são «rationes» a partir da razão ou perante a razão. Uma faculdade ou a actividade mental humana (ou própria da «mens rationalis») devidamente orientada, e porque devidamente orientada, encontra por via natural uma grande parte do que foi dado por via sobrenatural (a Revelação). A «ratio», que é esta faculdade, **encontra «rationes»**.

Não é preciso muito esforço para saber que esta **ratio** é a capacidade discursiva de chegar a conclusões rigorosas a partir de evidências e hipóteses, ou de algo relativamente inteccionado em

obediência a leis e a noções igualmente naturais e rigorosas na sua normatividade. Ao mesmo tempo representa a forma superior de conhecer em oposição à dos sentidos e à da imaginação.

Recorrendo a um método tão audaz, é natural que S. Anselmo tenha posto a hipótese de chegar por via racional a conclusões que contrariassem os princípios de fé. É aí que S. Anselmo estabelece um princípio de orientação pessoal que poderia traduzir-se assim: o rigor com que se chegou às conclusões ou a evidência dessas conclusões deverão considerar-se aparência de rigor ou aparência de evidência.

«In quo tamen si quid dixerō quod maior non monstret auctoritas, sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium sed tantum sic interim videri posse dicatur.»⁽⁷⁾

«Deo adjuvante et vestris orationibus... quod quaeritis, non tam ostendere quam tecum quaerere; sed eo pacto quo omnia quae dico volo accipi videlicet ut, si quid dixerō quod maior non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probari videar, non alia certitudine accipiatur nisi quia *interim ita mihi videtur*, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet.»⁽⁸⁾

«Aut si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis *nobis ratio nostra videntur inexpugnabilis*, nulla tamen veritate fulciri credenda est.»⁽⁹⁾

No entanto, nunca S. Anselmo chegou a enfrentar uma situação destas.

Além disso, a ideia de aparência de rigor arrasta consigo a necessidade de procurar o contrário dessa aparência e, portanto, o convite a procurar na razão o motivo do erro, seguindo depois novo itinerário.

No caso extremo, o que S. Anselmo recomenda é que, sendo aquela a força da lógica inegável no seu nível, sobre a mente humana, o crente não se deixe convencer por ela, até ao ponto de negar uma realidade que se lhe opõe. Seria uma forma extrema de sobrepor uma certa realidade à força da necessidade dialéctica, a uma forma de dizer que, se houvesse uma realidade que se opusesse à razão ao ponto de contradizer os seus princípios, a opção a fazer seria pela

(7) Monol., cap. I, Vol. 1, ibidem, p. 194.

(8) C. D. H., Vol. 1, ibidem p. 748.

(9) De Concordia, Vol. 2, ibidem p. 258.

realidade, não pela negação da mesma em nome da razão. E seria essa a opção mais racional.

Essa intangibilidade da palavra revelada é igual ao respeito para com uma realidade, como diz Koyré⁽¹⁰⁾, não diminuindo em nada a racionalidade do sistema, o qual não pretende sobrepor-se às realidades que encontra, arvorando-se em realidade principal, mas abordá-las na medida do possível. Perante uma certa realidade, a razão será mais razão ainda ou terá de calar-se. Mas como é racionalmente que a razão deve corrigir-se, no caso de o poder fazer, a pretensa subordinação torna-se autonomia e esta exercício de si até à subtileza.

Ao falar da aparência de rigor que hipoteticamente teria um arrazoado lógico contrário à fé, Anselmo nem sequer afirma que a razão a partir daí se calasse.

Se à aparência de necessário se iria contrapor a razão autêntica, seria ao nível da racionalidade que esta deveria encontrar-se assim como o contraste com a inautêntica. Ao representar um maior esforço, um maior aperfeiçoamento e um maior refinamento, a racionalidade encontrada seria, sem dúvida, mais subtil.

Quando, no texto já citado do «Cur Deus Homo», Anselmo diz «donec Deus mihi melius aliquo modo revelet», afirma-o no contexto das «rationes» que, como tais, vai deduzindo e que, por outro lado, entrevê como descobertas com a ajuda de Deus. Seria o mesmo que dizer: encontrarei «rationes» já não aparentes, com a ajuda de Deus.

Em tudo isto a Revelação (e a fé como resposta à mesma) actua como vigilante exterior indirecto da razão, mas não interfere na sua dinâmica. É sempre através das suas leis que a razão deve encontrar o caminho.

O conteúdo da Revelação está presente à consciência do homem mas sem inseri-lo no discurso da razão através da sua autoridade. Sendo assim, é um princípio orientador da ética do investigador como cristão, não é um princípio orientador da própria metodologia racional.

No entanto, do ponto de vista pessoal, tornava-se um princípio que salvaguardava a liberdade do pensador perante a autoridade eclesíástica e perante si mesmo como interiorizador dessa mesma autoridade: avisando de que não queria convencer ninguém, che-

(10) Koyré, *L'idée de Dieu dans la Philosophie de S. Anselme*, Paris, Vrin, 1984, p. 25.

gando a esses casos, S. Anselmo podia prosseguir o itinerário racional que o fascinava, já que, ao chegar a possíveis conclusões indesejáveis, podia manter a autonomia da razão, a sua dinâmica interna, mesmo à custa de admitir que esta em certo momento resultaria em falsidade quanto àquela realidade de que tratasse, mas não quanto a si mesma. Na perspectiva do homem crente, seria uma ilusão; na perspectiva da metodologia, não podia ser assim.

Creio, no entanto, que o espírito da metodologia, faz disso um caso impossível.

Por que não terá sido levado a dizer que a razão e a fé nunca podem contradizer-se? Afinal, o caso que apresenta também nunca se deu, é um caso hipotético, um caso limite que tem o seu quê de absurdo. Talvez S. Anselmo tenha querido significar a humildade que a fé exige e a humildade que a razão exige.

Como se viu, entre as citações apresentadas até agora, aparece uma do «Proslogion» que será retomada ao tratar dessa obra. Como, porém, é uma afirmação geral acerca da fé, sobretudo na última parte, teria de ser aqui inserida: «Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam». Assim dita, a afirmação parece contrapor-se a alguém que defendesse a necessidade de crer para entender como sendo uma descoberta da razão. Ainda que assim fosse, ver-se-á posteriormente que esta frase não interfere na metodologia do «Proslogion» e, portanto, muito menos perturba a metodologia das outras obras. De qualquer maneira, por agora, verifique-se que é a própria fé que se impõe a partir de si como condição de inteligibilidade de si própria. É a própria fé que exige ser inteccionada. Este requisito de relativa dependência passa pelo entendimento da mesma mas representa, também, uma atitude em que a fé se encerra em si própria, não sendo, porém, alternativa que exclua a possibilidade de a razão descobrir a mesma coisa por si própria. Pensando bem, a partir desta frase podiam-se pensar razão e fé como duas instâncias autónomas quando consideradas fora das intenções de cada homem.

O recurso à «sola ratiōe» também não aparece como obedecendo ao intento primordial de convencer mas sim de edificar e deleitar acerca das verdades de fé aqueles para quem é escrito. Mas o alcance da obra não parece confinar-se por essas intenções, ainda que não houvesse nenhuma outra explicitação. S. Anselmo cria pensamento racional novo, quer tenha querido convencer alguém

quer não, ainda que a construção racional tivesse sido apenas hedónica e lúdica. Por outro lado, poderia haver destinatários implícitos de obras como aquelas que escreveu. Acontece até que eles aparecem de maneira ténue numa das obras («Monologion») e de forma expressa, embora não em primeiro lugar, na outra («Cur Deus Homo»).

No «Monologion» a obra é apresentada como meditação escrita na sequência de outras meditações que os monges já tinham tido ocasião de conhecer por parte de S. Anselmo, «precati sunt ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis hujusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem»⁽¹¹⁾. Esta meditação sobre a essência divina terá de obedecer a condições impostas pelos monges: fundar-se apenas na razão. Surpreendente meditação onde a persuasão não deve fundar-se na autoridade da Revelação, mas apenas na evidência e no rigor ilativo!⁽¹²⁾ Pelo seu lado de «meditatio» a obra nada tem de apologético, mas já a forma de meditar, sem deixar de representar um itinerário para Deus, é ao mesmo tempo uma consideração sobre as potencialidades da razão humana para, passo a passo, se encaminhar para a verdade. A deleitação e o carácter ascético não poderão deixar de levar o pensamento a considerar quão ampla é a capacidade da natureza racional para abranger o mais difícil dos campos teóricos. É a razão a sós consigo, a partir de si, prescindindo da Revelação e da sociedade, que chegará a tão amplas conclusões. «Quaecunque autem ibi dixi sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae primum non advertisset».⁽¹³⁾ Colocar o homem a sós consigo, para mostrar que, pela via de uma razão fundada apenas na sua força, se chega a conclusões que convergem quer com a religião instituída, quer com as «verdades naturais» veiculadas pelo ensino de outrem, é indicativo de uma concepção otimista da natureza humana, ou simplesmente da natureza racional. É isto que une figuras tão díspares como Ibn Tofail,

⁽¹¹⁾ Monol., Prologus. Vol. 1, *ibidem*, p. 190.

⁽¹²⁾ «Rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet» *ibidem*.

⁽¹³⁾ Monol., *ibidem*, p. 192.

Descartes e Rousseau. A ideia de que qualquer homem distanciado da fé ou de qualquer outra informação chegaria à maioria das conclusões repete-se e explícita-se no capítulo primeiro do «Monologion»:

«Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt...aut non audiendo aut non credendo ignorat, puto quia ea ipsa ex magna parte potest ipsa sibi... sola ratione persuadere».(¹⁴)

Ideal de «sola ratione» e, neste caso, «ratione solius».

«Ratione solius», mas para alguns lerem. Só isto bastaria para apontar uma intenção próxima da apologética. Para além disso, nesta simples «meditatio» surgem detalhes que não poderão deixar de considerar-se estruturalmente apologéticos. «Voluerunt etiam ut nec simplicibus paeneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem».(¹⁵) Estas objecções que ocorrem ao espírito de Anselmo, são também as que poderão ocorrer por parte dos mais lentos de espírito, os quais, mediante uma boa metodologia, conseguirão compreender o expositor. Por parte dos homens, natureza pronta em todos. Condição: um bom método. «...et si cui forte quod speculor persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere».(¹⁶) É esclarecedor que essa preocupação pelo «tardus intellectus» que, dentro das regras do «Monologion», tatearia sem fé nem comunicação racional alheia, à procura da verdade, se ligue ao carácter deletável da meditação. «Quoniam... ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit haec mea meditatio».(¹⁷)

O fingimento (homem sem fé, solitário, sem ser ensinado pela razão alheia e encontrando-se mesmo assim a verdade) traz a sua dinâmica que já não é de fingimento, «ratione ducente et illo

(¹⁴) Ibidem p. 192. Ver também Abentofail – *El filósofo Autodidacto*, Madrid, Ediciones Ibéricas, s/d; Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier-Flammarion 1966; Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Ernest Flammarion, 1946.

(¹⁵) Monol., ibidem, p. 190.

(¹⁶) Monol., cap. VI, ibidem, p. 206.

(¹⁷) Ibidem, p. 206. O mesmo acontece para as vias racionais de acesso à compreensão da Encarnação e Redenção. «Quoniam ea quae per interrogationem et responsonem investigantur multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent... C. D. H., op. cit, p. 744.

prossequire»⁽¹⁸⁾. É para alguém que não vive nessas circunstâncias que a obra é feita, mas no sentido de mostrar-nos que, se vivêssemos em tais condições, o caminho da razão substituiria o caminho da fé e tornar-se-ia o caminho para a fé como atitude necessária perante a sublime realidade descoberta pela razão. Essa sublimidade e a relativa obscuridade das verdades encontradas exige-lo-iam. Naturalmente que a obra não está feita para convencer mas para guiar o outro no caminho do autoconvencimento. O destinatário irreal convence-se a si próprio. Por isso, nem sequer se pode falar de conversão fictícia. De resto, pouco demonstra contra o domínio da razão numa certa obra a alegação de que não é intenção desta converter. Converter é acto psicológico; argumentar é acto lógico. O que caracteriza uma obra como autenticamente racional é que se imponha e que vença. É de lembrar, com tudo isto, que mais tarde S. Anselmo afirmou mesmo que o «*Monologion*» bem como o *Proslogion* também tinha sido escrito em face daqueles que se riem da fé.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁸⁾ *Monol.*, Cap. I, op. cit. 194. Nas traduções do *Monologion* para Espanhol, da BAC e para Português na edição brasileira da Nova Cultural, a expressão *et illo prossequente* é traduzida respectivamente por «con la ayuda de aquel ser que busca» e «com a ajuda do ser que busca» ou seja, num caso e no outro, com a ajuda de Deus. É uma tradução sem fundamento. Vide *Monol.* op. cit. 195, BAC e Santo Anselmo. Abelardo – S. Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 7. Está-se a falar de um homem hipoteticamente sem convívio com outrem e sem fé, que orientado ou conduzido apenas pela razão — *ratione ducente*, acaba por encontrar a causa dos bens. Para chegar a esse objectivo, a razão conduz e ele, o homem que procura avança (*prosequitur*). Justifica-se isto porque *prosequor* não significa ajudar. E se se traduzisse como verbo de movimento, a tradução seria: «e prosseguindo, avançando aquele» o que resultaria no absurdo de que era Deus que avançava sob a condução da razão humana, (o sujeito deste ablativo absoluto é *illo*). A única objecção a esta tradução seria a de que se estabelece um desdobramento entre a razão do homem e o próprio homem. Mas esse desdobramento já está feito ao dizer *ratione ducente*. Isso acontece mais adiante no próprio *Monologion* em: *mili ducem rationem sequenti*, p. 286. Assim, a verdadeira tradução será: «sendo a razão a condutora e prosseguindo aquele [o homem]...» A tradução para Italiano de Sofia Vanni Rovighi está também de acordo com esta interpretação: «Sotto la guida della ragione e proseguendo verso le cose que irragionevolmente si ignorano si proceda ragionevolmente» — Anselmo d’Aosta, opere filosofiche, Bari, Laterza, 1969, p. 5. É claro que se com a expressão «esse ser que busca» se quisesse referir o homem e não Deus, a tradução seria na mesma estranha. Com efeito, é o homem que busca que ajuda a razão condutora ou pelo contrário é a razão que guiando o homem o ajuda na procura?

⁽¹⁹⁾ *Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula Monologium...et Proslogium...In quibus si aliquid quod alibi aut non legi aut non meminisse me legisse... posui ad respondendum pro fide nostra contra eos qui nolentes credere quod non intelligunt, derident credentes, sive ad adiuvandum religiosum studium... eorum qui... quaerunt intelligere... nequaquam ob hoc me redarguendum existimo. Epistola de Incarnatione Verbi, op. cit., p. 710.*

Qualquer suposição de que o recurso à razão se tenha atenuado mercê dos conselhos de outrem, ou mercê de autocritica, ou mesmo com aquilo que dizem ser a «prudência» que traz o avanço da idade, não terá fundamento quando verificamos que a grande obra posterior — «Cur Deus Homo» — é tão arrojada como a de juventude ou mais ainda do que ela. Na verdade, aqueles aspectos de cristianismo apontados no projecto do prólogo⁽²⁰⁾ são apresentados como «rationes necessariae» e não há, como veremos, motivo algum para atenuar o sentido daquele adjectivo. Também aqui não se trata à primeira vista, ou em primeiro lugar, de converter os «infideles», mas ou de responder às suas objecções racionais, ou de vencê-los positivamente. A fé como «donum» não poderia ser a conclusão de um silogismo, mas é inegável que a argumentação pretende a perturbação do infiel e, neste caso, pode considerar-se como aquilo que humanamente pode ser feito pela sua conversão. O «Monologion» e o «Cur Deus Homo» não deixam de ser meditações que como tais tendem a influenciar o leitor. Afinal ainda que as obras levassem à convicção, ficariam pelo «tenendum est» prévio à fé de que fala o «Monologion»⁽²¹⁾. Mas, neste caso, mesmo sem possíveis destinatários na época (o que não parece ser certo), as duas obras obedecem à mesma dinâmica de qualquer apologética e estão coarctadas pelas mesmas limitações quanto a convencimentos e conversões. Mesmo assim, os infieis não são apresentados como aqueles que não se querem converter, mas como «qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere».⁽²²⁾

Esse campo de procura da verdade onde se faz o que humanamente é possível fazer, é o campo comum da razão, pois «quamvis enim illi ideo rationem quaerant quia non credunt, nos vero quia credimus, unum idem tamen est quod quaerimus»⁽²³⁾.

A interpretação de Karl Barth⁽²⁴⁾ parece desligada do contexto, como se os infieis também procurassem o objecto de fé cristã. Ora isto é incompatível com a importância dada à razão considerada condição humana de fé. É isto que leva S. Anselmo a encontrar nessa mesma

⁽²⁰⁾ C. D. H., Vol. 1, op. cit., p. 742.

⁽²¹⁾ Monol., Cap. LXXVII, Vol. 1, op. cit., p. 342.

⁽²²⁾ C. D. H. Vol. 1, op. cit., po. 748.

⁽²³⁾ Ibidem.

⁽²⁴⁾ Karl Barth, «Fides quaerens intellectum. La Preuve de l'existence de Dieu», Newchatel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 59.

razão o espaço comum de diálogo e polémica com eles. É o crente e o não crente (que afinal neste caso, é um crente também, judeu, herege, por ventura islâmico) que, por diversos motivos procura uma razão («rationem»), a mesma racionalidade que caracteriza homens e anjos, embora com objectivos diferentes. As «rationes fildei» e as «rationes infidelium» apontam para o campo comum da verdade da correcção ou incorrecção da dialéctica utilizada. Por mais que se torça esta frase, ela resiste como expressão de um ecumenismo humano, produto natural do optimismo gnoseológico que perpassa toda a obra. É nesta consciência de caminho na «ratio» que o Bispo de Cantuária, discorrendo sobre a impossibilidade de qualquer homem conseguir por si próprio a «beatitudo» para que foi criado, o que só é possível por Cristo, segundo supôs provar, recorre a uma espécie de «aposta» dirigida aos não cristãos. «Quapropter aut extra fidem christianam invenienda est peccati satisfactio, qualem supra esse debere ostendimus, quod ratio nulla potest ostendere aut indubitanter in illa esse credenda est».(²⁵) Aposta racional que vem na sequência de um convite mais claro: que digam qual a maneira de salvação sem Cristo, se assim puderem; «quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere, et accedant et jungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum ut possint salvari».(²⁶) Assim, uma possível reserva no início desemboca pela dinâmica da dialéctica, aplicada à teologia, na consciência de ter satisfeito qualquer ser dotado de razão, cristão (acrescentando a deleitação e a descoberta da beleza da doutrina) ou não cristão. «Cum enim sic probes Deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae de libris nostris posuisti, ut quod de tribus Dei personis et Adam tetigisti, *non solum judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias...* sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis continetur verum esse potest aliquis diffiteri».(²⁷)

Já no capítulo primeiro de «Cur Deus Homo», Anselmo tinha alargado muito mais do que no «Monologion», pelo menos

(²⁵) C. D. H. Vol. I, Op. cit., p. 822.

(²⁶) C. D. H., op. cit., p. 822

(²⁷) C.D.H., Op. cit., p. 890. A beleza de certas coincidências não poderia seduzir os não cristãos no caso de serem apresentadas separadamente das «rationes». Seria como pintar na água. C.D.H., Op. cit. p. 750-752.

explicitamente, o número dos destinatários da obra para além daqueles que a pediram. Para além desses a quem era dada a intelecção e a contemplação, ela destinava-se a responder a infiéis e a fiéis «litterati», bem como a muitos outros que o não são. A pergunta comum de todos era «qua ratione vel necessitate», por que razão ou implicação necessária Deus se fez homem e redimiu a humanidade pela morte em vez de utilizar qualquer outro meio?⁽²⁸⁾ Caminho de esforço racional difícil pela descoberta da metodologia, sem dúvida, e porque é preciso o domínio mais amplo possível e a clareza de compreensão de importantes noções filosóficas que se caracterizam pela sua íntima relação entre si. «Ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum quae sic se habent ut earum nulla possit plene sine aliis considerare».⁽²⁹⁾

É todo o domínio das noções racionais pensadas sistematicamente que, sendo inicialmente difícil, uma vez conseguido pelo esforço possível da razão, permite a conquista da clareza. «Earum ignorantia quaedam facit difficilia quae per earum notitiam fiunt facilia».⁽³⁰⁾ Esta facilidade que significa a capacidade de seguir o método do «Mestre» é extensiva a todas as mentes. «Licet in quaerendo valde videatur difficilis; in solvendo omnibus est intelligibilis».⁽³¹⁾ Optimismo racional que corresponde ao do «Monologion» e que o desenvolve mantendo-se fiel à exigência da razão, ou seja, à exigência de uma relação intrínseca entre a faculdade superior de investigar, os resultados evidentes ou apodícticos acerca da realidade e da experiência (que é sua parte) e o carácter impositivo das leis do pensamento (na ligação entre essas leis que incidem no real e a própria realidade). Por isso, se a meditação procura deleitação e contemplação, não lhe é indiferente a escolha desses estados de alma de tipo gnoseológico, ou seja, dir-se-ia que Anselmo escolhe o caminho da via sacra, o sacrificado caminhar entre escolhos evi-

⁽²⁸⁾ C. D. H., op. cit., p. 746.

⁽³⁰⁾ Ibidem. Se não fosse sabermos que Anselmo não desligou formalmente a Teologia da Filosofia esta frase, juntamente com a da nota anterior, tomada isoladamente, ou mesmo considerada naquilo mesmo que pretende, poderia convencer-nos de que defendia um domínio explícito prévio das matérias filosóficas para, em seguida, avançar rumo à Teologia, isto é, um sistema filosófico prévio. A «Carta ao Papa», em alguns aspectos, poderia levar-nos à mesma conclusão.

⁽³¹⁾ Ibidem, p. 744.

tando que a fé, e muito mais a experiência da fé, se lhe torne repouso, almofada. É, afinal, a realização do «credo ut intelligam» que supõe um itinerário de esforço inacabável, mas onde a razão se torna autónoma sem perder nunca a possibilidade de avançar mais.

A densidade dos assuntos permite que haja várias vias para chegar à mesma conclusão de maneira válida. Esta afirmação, longe de supor qualquer relativismo apologético, é uma nova expressão da fecundidade da razão quando esta é tratada como instrumento por excelência de pesquisa. É via que se ramifica em várias vias. É o que se diz no «Monologion» sobre as provas da existência de Deus e dos seus atributos. «Quod cum multis modis facere possit unum ponam quem illi aestimo esse promptissimum».⁽³²⁾ Considera haver no outro capacidade para provar, de várias maneiras, o que ele próprio vai provar, não sendo, portanto, exclusiva a sua forma de o fazer. É a argumentação que lhe parece «promptissima», podendo dizer-se o mesmo (ser a mais directa e no entanto haver outras) de todo o «Monologion». De acordo com este primeiro espírito, a obra completa de Anselmo dá exemplo desta pluralidade de vias para o Absoluto e de discursos sobre o Absoluto num primeiro vislumbre de que este não anula os discursos em seu nome, ou em nome de um discurso único que instituiria, ou mesmo de uma via única de acesso. Por ser o absoluto, todos os discursos seriam possíveis na medida em que são discursos relativos. Por isto, pode considerar-se que esta pluralidade de vias afirmadas no «Monologion» pode ver-se acrescentada pela via do «Proslogion», pelo menos de maneira explícita e estrutural; demonstração de existência e, a seguir, atributos. Também a obra «De Veritate» se lhe podia acrescentar e constituir um exemplo dessa pluralidade de vias, dado que também nesta obra se pode detectar uma prova da existência de Deus e uma abordagem de um aspecto da sua essência.⁽³³⁾ O próprio autor mencionou algumas vezes «Monologion» e «Proslogion» como duas obras da mesma importância e com o mesmo fim. Outro problema é o de saber se S. Anselmo, mesmo sem o querer, inviabilizou a pluralidade das vias para o Absoluto, para a existência do Absoluto, reduzindo-as a uma só, e se isso se reflectiu na pluralidade dos discursos.

Mas esta pluralidade de caminhos justifica-se, igualmente, ou ainda com mais razão, quando se trata de esclarecer pela «ratio»,

⁽³²⁾ Monol., cap. I, op. cit., p. 192.

⁽³³⁾ De Veritate, cap. X, op. cit., p. 518-522.

conteúdos de revelação, ao ter-se em vista o seu carácter inesgotável (inseparável da sua misteriosa profundidade), em comparação com a exiguidade da vida de cada um dos homens que se dedicam à tarefa de reflectir sobre tais matérias. Fundando-se nesta pluralidade sempre aberta de vias, S. Anselmo justifica o seu intento de acrescentar um novo contributo ao dos anteriores padres e doutores da Igreja. «Nam et illi, quia breves dies hominis sunt, non omnia quae possent si diutius vixissent, dicere potuerunt et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequaet exauriri...».⁽³⁴⁾

Subjacente à racionalidade das vias, está a exigência de coerência entre as mesmas ou até a exigência de mútua implicação. Mas, descobrir harmonias, coerências e implicações supõe a capacidade de distinguir. De facto, é função da razão, afirmada em toda a extensão, discernir algo do seu contrário. «Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem quam posse discernere justum a non justo, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono».⁽³⁵⁾ A ideia repete-se quase com iguais palavras em «Cur Deus Homo»: «rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo rationalis est ut discernat inter justum et injustum, inter bonum et malum...».⁽³⁶⁾ Este discernimento não teria qualquer sentido se não levasse ao amor ou à reprovação e se, no fim de contas, não se ligasse à felicidade: uma vez provada a existência de Deus e seus atributos, pretende provar-se pela razão que qualquer natureza racional foi criada para ser feliz amando a Essência Divina. É esta ligação ao juízo ético e à felicidade que permite compreender a enorme extensão da actividade que dá ao homem motivo para ser chamado racional.

Só a partir do poder humano se faz aquele discernimento e, por isso, em princípio, deverá ser infalível, incontestável, quer pela evidência, quer pela inflexibilidade das ilações. Como já se disse, a vigilância extrínseca da Revelação acaba por ocasionar na razão um caminho racionalmente vigilante e a possibilidade de revisões racionais.

O poder desta capacidade racional é de tal maneira expresso que leva o leitor superficial a dois exageros: ou a ver em S. Anselmo um racionalista que utilizaria certas sentenças de subordinação à fé apenas por tática ou, o que me parece muito pior, atenuar o sentido

⁽³⁴⁾ E. I. V., Vol. 1, op. cit. p. 685.

⁽³⁵⁾ Monol., cap. LXVII, op. cit., p. 332.

das expressões racionais ou até mesmo o sentido de «ratio». «Necessarium» seria expressão de argumentos de conveniência, mas, para isso, seria preciso concluir que S. Anselmo ao utilizar «necessarium» no sentido de não necessário ou de menos necessário, estaria a usar hipérboles. E através dessa hipérbole estaria a comunicar a pequenez daquilo que expressa em grandeza. É preciso, de facto, muita imprudência para dar mais que um sentido à «rationis robur inflexibile» que segundo S. Anselmo caracteriza tudo quanto disse da natureza divina «mihi ducem rationem sequenti»⁽³⁷⁾ pouco antes de começar a deduzir, igualmente pela razão, a filiação do Verbo. É esta força, «robur», que o leva a considerar bastar só um argumento para provar cada uma das verdades: «Boso — ego utique nullam tuarum rationum aliquatenus posse infirmari video. A — Neque ego... verumtamen si vel una de omnibus quas posui inexpugnabili veritate roboratur, sufficere debet. Sive namque uno sive pluribus argumentis veritas inexpugnabiliter monstratur, aequaliter ab omni dubitatione defenditur».⁽³⁸⁾

As conclusões racionais levam a usar algumas vezes o mesmo verbo que se emprega para a fé: «credendum est».⁽³⁹⁾

«Necesseest» é, do ponto de vista do processo racional, o equivalente à imposição da Revelação pela fé. Ora, não seria sobre um argumento de simples conveniência que Anselmo poderia garantir a total indiscutibilidade, ligando-o ao próprio auxílio divino: «Boso — Sic est via qua me ducis, undique munita ratione», que não me é possível qualquer desvio à direita ou à esquerda. O que, longe de ser desmentido por S. Anselmo, é explicado: «non ego te duco, sed ille de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubique ubicumque viam veritatis tenemos».⁽⁴⁰⁾ Deus acompanhando a via da razão prescindindo da fé «metodologicamente». Longe de constituir algum desmentido à importância da razão em Anselmo, este fim de capítulo representa uma das mais altas expressões da autonomia da razão natural, ou se quisermos, da razão como uma força da mente racional diferente da Revelação e da fé. Nem é contra a sua noção de

⁽³⁶⁾ C. D. H., Lib. II, cap. I, Vol. 1, op. cit., p. 826.

⁽³⁷⁾ «Etenim cum omnia quae de illa supra potui animadvertere, rationis robur inflexibile teneant, illud me maxime cogit de illa diligentius discutere quia idipsum quod ipse Summus Spiritus est probatur esse». Monol., cap. XXIX, Vol. 1, op. cit., p. 266.

⁽³⁸⁾ C. D. H., Vol. 1, op. cit., p. 820.

⁽³⁹⁾ Monol., op. cit., p. 194.

⁽⁴⁰⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. IX, Vol. 1, op. cit., p. 842.

razão que se fala da orientação vinda de Deus. Aceite a existência de Deus, que em outras obras foi demonstrada pela razão, é natural que esta mesma razão considere que a sua pesquisa pode ser ajudada pelo criador no sentido de não se desviar do recto caminho exigido pela sua própria natureza. Bastar-nos-ia este pequeno passo para nos tirar as dúvidas de que o «necesse est», sempre que aparece, deve ser tomado no sentido estricto de uma ilação necessária, se outros motivos aparentemente contrários não existissem, como a utilização do mesmo verbo para a demonstração do que todos consideram poder fazer-se por rigor e do que muitos consideram ser abordável apenas por conveniência.

Será legítimo, só por isso, dar um sentido ténue a «necesse esse» só porque aparece algumas vezes ligado a «oportere» e «convenire»? Não poderá mesmo adiantar-se que, quando têm lugar, os verbos que significam conveniência passam a participar de «necesse esse»? «B. — Sicut ita me volo perducas... ut rationali necessitate intelligam esse oportere omnia illa quae fides catholica nos praecipit de Christo».⁽⁴¹⁾ Mais complicadamente é o próprio Mestre que começa por usar «oportet»: «cum enim constat Deum hominem fieri oportere, dubium non est sapientiam et potentiam illi non deesse, ut hoc sine peccato fiat».⁽⁴²⁾ E o mesmo termo continua: «oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit» aproveite não só aos do seu tempo mas a todos e, depois de um longo discorrer onde se salienta a força salvadora da morte de Cristo sobre a natureza humana⁽⁴³⁾, a frustração que representaria um tempo em que havendo já género humano, não houvesse homens salvos: «congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur monstras nullum... fuisse tempus... absque aliquo qui ad eam pertineret, sine qua vane factus est homo omnis, reconciliationem...».⁽⁴⁴⁾ Trata-se, assim, de ter de haver uma continuidade de homens salvos na natureza humana, independentemente de serem muito ou poucos os indivíduos humanos beneficiados. E como, por outro lado, nada há contra, nenhum motivo que milite em contrário, «...non solum conveniens sed etiam necessarium esse possumus concludere».⁽⁴⁵⁾ Aqui está o que liga conveniente e

⁽⁴¹⁾ C. D. H., op. Cit., p. 824.

⁽⁴²⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. XVI, op. cit., p. 862.

⁽⁴³⁾ Ibidem, p. 864.

⁽⁴⁴⁾ Ibidem.

⁽⁴⁵⁾ Ibidem.

necessário seguido da aplicação da regra segundo a qual tudo o que em Deus seja considerado conveniente, quando não há motivo em contrário, deverá passar a ser considerado necessário, princípio metodológico que se estende por toda a obra.⁽⁴⁶⁾

Poderia considerar-se um caso de «necessarium» deduzido através de um princípio geral que se coloca ao lado de outra necessidade mais imposta ou intuitiva: quando esta se considera derivada da impossibilidade ou quando resulta de um silogismo rigoroso. Assim, a dedução de que a redenção só se poderia fazer por um Deus que fosse homem e a dedução da união hipostática, obedecem a uma «necessitas» que se impõe a nós mais pelo jogo lógico. Procedo por exclusão de partes: «aut esset tantum Deus et non homo aut solum homo et non Deus». Nem se podem misturar para dar lugar a uma terceira realidade: seria igual à origem de algo a partir da união do masculino com o feminino, assim o resultado não seria nem masculino nem feminino: «nec homo esset nec Deus». Para que ambas façam aquilo que é necessário fazer, as duas naturezas não podem estar separadas uma da outra, pois que, neste caso, «Deus non faciet quod non debet, et homo non faciet quia non poterit»,⁽⁴⁷⁾ assim «necesse est has duas naturas integras convenire in unam personam»,⁽⁴⁸⁾ da mesma maneira que se unem numa só unidade a alma e o corpo.

No entanto, já a dedução de que deve ser o Verbo a incarnar e não o Pai ou o Espírito Santo, onde se recorre a argumentos cuja força de convicção varia de uns para outros quando considerada em si mesma, leva-nos de novo ao caso da conveniência que se eleva a necessidade. «Quapropter cum nos ratio inevitabilis perduxerit ad hoc», à necessidade de união hipostática, «et hoc convenientius fieri possit in persona verbi quam in allis, necesse est verbum et hominem in unam convenire personam».⁽⁴⁹⁾

Nem sempre «**convenit**» sobe para «**necesse est**» como no caso da demonstração pela razão de que Cristo nasceria de uma mulher

⁽⁴⁶⁾ Pode considerar-se que este princípio metodológico tem a sua origem no capítulo XV do «Monologion» ao dizer-se que a «Summa Essentia» é «quidquid absolute melius est quam non ipsum» em conclusão de a mesma ser «qua penitus nihil est melius». A mesma conclusão aparece no «Proslogion» ao dizer-se que Deus «est id quo melius est esse quam non esse». Monol., op. cit., p. 230 e Prosl., cap. V, op. cit., p. 370.

⁽⁴⁷⁾ C. D. H., ibidem, op. cit., p. 836.

⁽⁴⁸⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. IX, Vol. 1, op. cit., 834.

⁽⁴⁹⁾ Ibidem, p. 842.

sem concurso de homem. Do princípio ao fim do capítulo oitavo⁽⁵⁰⁾ este nascimento é considerado resultado de «oportet», «valde convenit», sendo «oportet» contraposto a «necesse es ut de Adam assumatur homo per quem restaurandum est genus Adae».⁽⁵¹⁾

Concluiu-se, assim, que «convenit» ou se mantém pelo seu atenuado sentido ou sobe para «necesse est», nunca, porém «necesse est» se atenua para «convenire» ou «oportere».

São aqui referidas, principalmente, passagens de «Cur Deus Homo», porque qualquer interpretação atenuante desta obra, qualquer consideração dos vocábulos «ratio», «necesse est», como simples conveniência poderia conduzir a leituras semelhantes de outras obras, isto é, meio fideístas, meio literárias. Mas, se nem nesta, muito menos nas outras.

Também as abordagens racionais do Monologion surpreendem quer pela quantidade de temas que abrangem quer pela delicadeza e dificuldade de alguns. Efectivamente, nessa sua primeira obra, Anselmo pretende provar só pela razão a existência de Deus e os principais aspectos da sua essência, além de traços fundamentais da alma humana, bem como a necessidade da fé e o carácter completamente outro de Deus.

Para além das provas da existência de Deus, deparamos com o tratamento «sola ratione»:

1. da autonomia de Deus «ex se» e «per se» e da subordinação ontológica das criaturas seres «per aliud», criadas «ex nihilo», conservadas em dependência total do Criador⁽⁵²⁾

2. da temática dos atributos em geral: os que devem e não devem predicar-se de acordo com um critério racionalmente descoberto e aplicado, a sua perspectivização à luz da «perseitas» já provada e o novo aperfeiçoamento da sua concepção à luz do atributo simplicidade que, primeiramente, se detecta para esse efeito e, em relação com isso, o sentido em que pode legitimamente ser chamado substância;⁽⁵³⁾ (substantia).

3. dos atributos eternidade e eternidade conjugada com ubiquidade;⁽⁵⁴⁾

⁽⁵⁰⁾ Ibidem, p. 840

⁽⁵¹⁾ Ibidem, p. 838.

⁽⁵²⁾ Caps. VII, VIII, XIII, XIV. + Cap. V e VI.

⁽⁵³⁾ Caps. XV, XVI, XVII, XXV - XXV.

⁽⁵⁴⁾ Caps. XVIII - XXIV e XX - XXII.

4. da «locutio» em Deus, o que abre para a concepção do mesmo Deus como cognoscente e para a primeira afirmação da distinção de pessoas na base da relação de filiação na unidade da essência;⁽⁵⁵⁾

5. do «Amor» como «Spiritus Patris et Filii»;⁽⁵⁶⁾

6. da abordagem trinitária em conjunto e de como devem ser legitimamente chamados esses «três» «trinitatem propter tres nescio quid».⁽⁵⁷⁾

Todo este percurso tem como momentos culminantes essa indicação da absoluta superioridade e alteridade da suma essência:

— pela desvalorização dos «relativi» *sumum, maximum*, etc. ligado à questão dos predicados;⁽⁵⁸⁾

— pela afirmação da maior diferença ontológica;⁽⁵⁹⁾

— pela conclusão da inefalibilidade.⁽⁶⁰⁾

Toda esta abordagem mais directamente de Deus acaba por uma identificação final entre o que se disse da «Summa Essentia» e o Deus das religiões.⁽⁶¹⁾

Na abordagem da alma humana, Anselmo pretendeu tratar, nos poucos capítulos que para isso dispôs, das linhas principais de uma antropologia filosófico-teológica: imagem de Deus, racionalidade, finalidade, escatologia.⁽⁶²⁾ Finalmente, deverá nomear-se a parte destinada a provar a necessidade de acreditar e o aprofundamento da temática da fé.⁽⁶³⁾

Desta forma pode afirmar-se que é desígnio do «Monologion» mostrar como pela razão se chega a uma concepção de Deus convergente com a concepção de divindade em qualquer religião cristã ou não,⁽⁶⁴⁾ num esforço que, levado ao extremo, avança para o des-

⁽⁵⁵⁾ Caps. XV, XVI, XVII, XXV - XXV.

⁽⁵⁶⁾ Caps. XVIII - XXIV e XX - XX.

⁽⁵⁷⁾ Caps. IX-XII, cuja temática é retomada no cap. XXIX até XXVII; relação das duas «pessoas»: cap. XXXVIII até XLVII.

⁽⁵⁸⁾ Cap. XLIX-LVII.

⁽⁵⁹⁾ Cap. LVII-LXII e LXXVIII.

⁽⁶⁰⁾ Cap. XV.

⁽⁶¹⁾ Cap. XXVIII.

⁽⁶²⁾ Cap. LXIV.

⁽⁶³⁾ Cap. LXXIX.

⁽⁶⁴⁾ Caps. LXXV-LXXXII.

⁽⁶⁵⁾ Caps. LXIV, LXXIII-LXXVI.

⁽⁶⁶⁾ Quippe, omnis qui Deum esse dicit, sive unum sive plures, non intelligit nisi aliquam substantiam, quam censet super omnem naturam quae Deus non est»: Monol., cap. LXXIX, Vol. I, op. cit., p. 346.

cobrimento da vida trinitária, bem como do carácter misterioso que isso supõe. Assim, a razão caminhou para uma perspectivação do que é especificamente cristão como sendo resultado de uma reflexão puramente natural e, portanto, não propriamente cristã.

O espírito do *Monologion* passa para o *Cur Deus Homo*, ainda que esta obra recorra a algumas referências de origem escriturística tais como a existência passada de Adão e Eva, o pecado de ambos, a existência dos anjos e do demónio e o pecado deste. São referências a existências e/ou actos que como tais não são deduzíveis pela razão mas cujo conteúdo é inteligível. Trata-se de elementos exteriores que não exercem qualquer influência ou desvio no processo lógico em que são inseridos. Anselmo também se refere à doutrina tradicional de que Deus quis compensar o número de anjos caídos pelos homens cuja natureza criou sem pecado, inserindo esta ideia numa investigação que acaba por secundarizá-la senão mesmo banalizá-la.⁽⁶⁵⁾ Além disso, há partes inteiras do «*Cur Deus Homo*» que prescindem daquelas entidades. Com efeito, é «*sola ratione*» que também no «*Cur Deus Homo*» se prova que a mortalidade não pertence

⁽⁶⁵⁾ Assim, por exemplo, da hipótese de um espírito puro pecar, conclui-se que não pode ser perdoado, C. D. H., Lib. II, Cap. XXI, op. cit., p. 888. Pretendendo a mesma racionalidade, a mesma tese já se desenvolvera em «*De Casu Diaboli*». Quanto à doutrina da substituição dos anjos caídos por homens, Santo Anselmo parece aceitá-la inicialmente, embora ao referir-se-lhe diga apenas *constat*, sendo somente o discípulo que se lhe refere dizendo-lhe *credendum est*. Trata-se de uma doutrina que não se limita a actos e seres, mas que procura interpretar a criação do homem. À medida que se avança pelos capítulos XVI, XVII, XVIII e parte do XIX, percebe-se por que Santo Anselmo inseriu aqui esta doutrina. 1.º, ainda que a natureza humana tivesse sido criada para compensar o número de anjos caídos, o número de homens a salvar excede o número desses anjos; 2.º, dizer que a existência da natureza humana ficaria subordinada e condicionada por um pecado, se realmente a única finalidade da sua existência fosse fazer aquela substituição; 3.º, mostrar que a natureza humana é um bem em si, pelo que seria criada em quaisquer circunstâncias; 4.º, aproveitar essa tradição para mais uma vez fazer da essência humana uma variante da essência racional, que assim engloba anjos e homens. Pode, portanto, dizer-se que esta crença é citada para, em consequência da análise feita, evitar que dela sejam tiradas conclusões que iriam limitar a importância e a dignidade do género humano. Assim, a crença tradicional é reduzida ao seguinte: a natureza humana é um bem incondicionalmente criado que serve *também* para compensar a perda dos anjos rebeldes, portanto secundariamente. Passa a ser uma consequência que a razão pode tirar sempre quando um grande bem aparece após um grande mal: o bem serve para compensar o mal anterior se este existiu. Este é um dos exemplos de como sabiamente se desactiva através de análise racional uma opinião perigosa, infundada e perversa da tradição, perante aqueles que piedosamente ainda acreditam nela: com firmeza, pouco a pouco, sem escândalo, sem choque, mas com quanta eficácia!

intrinsecamente à essência do homem⁽⁶⁶⁾, tal como no «Monologion» já se tinha demonstrado que a alma é imortal. Igualmente pretende provar-se aí que o homem não morreria se não pecasse⁽⁶⁷⁾ e que é racionalmente necessário que os homens ressuscitem «si homo perfecte restaurandus est»,⁽⁶⁸⁾ e que Jesus Cristo, cuja constituição ontológica como pessoa fora racionalmente deduzida (Capítulo VII, já lembrado), bem como a sua necessidade como redentor⁽⁶⁹⁾, não pode ser ignorante⁽⁷⁰⁾ nem infeliz.⁽⁷¹⁾

«Repare-se que alguns dos pontos de partida dados como certos já tinham sido racionalmente provados: a Trindade («Monologion»), a criação («Monologion» e «Proslogion»), a felicidade absoluta como destino do homem («Monologion»), e a imortalidade da alma humana já referida. Quanto ao pecado de Adão e Eva, embora apareça no «Cur Deus Homo», pode dizer-se que a necessidade de satisfação através de um Deus Homem poderia formular-se a partir da existência dos pecados entre os homens independentemente de se ligarem à presença de um pecado hereditário. É o que o próprio teólogo parece ter querido fazer quando no capítulo XXI do Livro I de «Cur Deus Homo»⁽⁷²⁾ se refere a um só pecado, às consequências de um só pecado independentemente do que já se deva a Deus antes dessa hipótese. A análise pretende demonstrar a impossibilidade de satisfação por parte do pecador relativamente a qualquer falta. É suficiente, portanto, na obra, o reconhecimento da existência do pecado no mundo para chegar à conclusão da necessidade da redenção.⁽⁷³⁾

O respectivo dos mais variados assuntos de Teologia, onde é possível chegar a conclusões que se impõem pela sua clareza ou pela sua força a partir de premissas absolutamente racionais ou de

⁽⁶⁶⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. XI, Vol. I, op. cit., p. 848.

⁽⁶⁷⁾ Ibidem, p. 828.

⁽⁶⁸⁾ Ibidem, p. 828.

⁽⁶⁹⁾ Cap. VI e IV.

⁽⁷⁰⁾ Ibidem, Cap. XIII.

⁽⁷¹⁾ Ibidem, Cap. XII.

⁽⁷²⁾ Ibidem, p. 210.

⁽⁷³⁾ Isto permite articular, sem dificuldade, o cap. XXI citado com o cap. XXIV, C. D. H., ibidem, p. 816. Aí se prepara a resposta ao dilema resumidamente formulado por Boso: «Quomodo ergo salvus erit homo si nec solvit quod debet, nec salvari si non solvit debet», ibidem, p. 820. «An non intelligis ex iis quae supra diximus, quia necesse est aliquos homines ad beatitudinem pervenire?», ibidem.

premissas factuais de origem revelada, mostra-nos a extensão de uma racionalidade que, embora consciente da dificuldade da linguagem que usa, não o é menos do encadeamento necessário que vai descobrindo — construindo.

Anselmo não quis recorrer em tudo quanto escreveu a este método «sola racione». Em algumas das obras declarou explicitamente tratar-se de obras teológicas onde o ponto de partida é constituído por conteúdos de Revelação e onde se estabelecem articulações entre estes mesmos dados da Revelação como sendo de Revelação. Mesmo aí S. Anselmo articula conclusões racionais com esses princípios de fé. É o caso de «De Veritate», «De Libero Arbitrio», «De Casu Diaboli», «De Conceptu Virginali», «De Processione Spiritus Sancti» e «De Concordia». Mesmo em algumas destas obras dá-se uma parte muito importante à razão.

Assim, a obra «De Processione Spiritus Sancti», escrita contra os cristãos gregos ortodoxos em defesa do «filioque», contém uma grande parte das deduções racionais aparecidas já no «Monologion». Além disso, na obra «De Veritate» o recurso à Escritura é tão diminuto e dispensável que, apesar das intenções de S. Anselmo, poderia estar mais perto das obras escritas «sola racione». Em «De Casu Diaboli», desenvolve-se uma extensa investigação racional à volta da maneira de ser dos anjos e da sua queda (a qual, sem dúvida, já pertence à fé). A obra escrita no fim da vida de S. Anselmo («De Concordia Praescientiae et Predestinationis et Gratiae Dei cum Libero Arbitrio») pode considerar-se, em grande parte, uma obra de razão.

Se a «ratio» já é abrangedora quanto àquilo de que pode tratar com conteúdos relativamente claros, a perspectiva desta extensão amplifica-se mais quando se verifica que aquele mesmo rigor que a caracteriza conduz, também, ao que se aproxima do ininteligível, ao mistério, pela força das próprias leis da dialéctica. Parece, assim, que não é a evidência o último valor gnoseológico, mas a força da lógica imposta à mente racional.

Os casos que no «Cur Deus Homo» e no «Monologion» aparecem como prova de existência juntamente com a incompreensibilidade do «quomodo» desta existência são indicativos do quanto é próprio desta «ratio» detectar relativas claridades como inevitáveis mistérios, embora, em alguns casos, se nos dê muito mais do que se esperava quando o leitor é alertado para a incompreensibilidade dos assuntos. Acontece isto, por exemplo, em «Cur Deus Homo» quando

são referidos quer a maneira de se realizar a união hipostática, quer de uma forma mais especial o modo como Cristo tinha de ser assumido sem pecado de entre a «massa pecadora». «Quantum etiam est Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui Deus. Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit».⁽⁷⁴⁾ No entanto, este «quomodo» é a face misteriosa, provada pela razão, pelo carácter admirável que tem a redenção sobre a criação,⁽⁷⁵⁾ de uma série de conclusões estabelecidas pela razão: que o homem não pode salvar-se de qualquer pecado cometido sem a redenção, que a redenção supõe a Incarnação, que a Incarnação só é possível pela união de duas naturezas numa só pessoa. Igualmente é estabelecido pela razão que se aquele ser é homem e Deus, para reconciliar um com o outro, deve ser totalmente isento de pecado, ficando na penumbra apenas o modo: o aspecto misterioso. «Qua vera ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere non debemus mirari, sed cum veneratione tolerari aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoramus».⁽⁷⁶⁾

Surpreendentemente, à primeira vista, a razão enfrenta-se com mais mistérios por ela encontrados no «Monologion» do que no «Cur Deus Homo».

Desde o capítulo XV, em que, depois de rejeitar os «relativi», se encontra a chave perfeita para os nomes menos impróprios, até à descoberta do carácter dual e, por fim, triádico de Deus (tudo pela razão), a mente vem encontrando a necessidade de afirmar o que a ultrapassa e supera. Neste aspecto, poderia dizer-se que o «Monologion» constitui a primeira grande demonstração racional do carácter misterioso de Deus, uma vez provada a sua existência. A meta-razão como conclusão lógica do próprio exercício da razão quando esta se interroga sobre o ser daquilo que logicamente descobriu: «summum omnium quae sunt».

A razão é então conduzida a encontrar mais dificuldades, ou melhor, a deduzi-las, transformando-as, uma vez encontradas, em pedras do edifício a construir. É o que podemos considerar dar-se depois do dito capítulo XV,⁽⁷⁷⁾ na necessidade de tratar todos os

(74) C. D. H., Lib. II, Cap. XVI, op. cit., p. 860.

(75) «Tanto ergo mirabilis Deus illum restituit quam instiluit», *ibidem*.

atributos à luz da exigência não pluralística da simplicidade⁽⁷⁸⁾ e nas conclusões do capítulo XXVIII, para finalmente encontrar exemplos de ilações que levam ao incompreensível e que se fundam no rigor, como se viu na apresentação geral do «Monologion».

Desde o capítulo X⁽⁷⁹⁾ do «Monologion» começa-se a deduzir uma certa «locutio» em Deus, da qual se infere, igualmente pela razão, a respectiva identificação com Deus,⁽⁸⁰⁾ para só no capítulo XXIX⁽⁸¹⁾ reatar a investigação sobre o mesmo assunto, no sentido de mostrar, primeiro, a identificação da «locutio» com o próprio «Espírito» que é a natureza suprema, continuando, assim, a tese inicialmente defendida; a seguir, a consequente impossibilidade de concebê-la como sendo uma linguagem constituída por várias palavras; em terceiro lugar, a subordinação das coisas a ela e a sua capacidade de dizer simultaneamente a Suma Essência e as coisas, sem qualquer exigência de pluralidade, e, finalmente, concluindo que quanto nesse mesmo «Espírito» está, também e do mesmo modo está no «Verbo», ou seja, nessa mesma «locutio». É esta a razão do primeiro detectar de mistério depois que começa a abordar a estrutura trinitária de Deus à qual, logo de início, não se faz referência explícita. É, com efeito, pelo facto de que Deus conheça tudo como «Vita» e «Veritas», que surge a necessidade considerarmos a sua maneira de conhecer como supra-racional: «qua ex re manifestissime comprehendi potest quomodo dicat idem Spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse».⁽⁸²⁾ O motivo da meta-racionalidade é descoberto pela razão como não se identificando com ela. Se o nosso conhecimento das coisas já fundado em «similitudines» dista já em

⁽⁷⁶⁾ C. D. H., *ibidem*. Apesar deste alerta o «Doctor Magnificus» avança no sentido de provar:

- a) que Cristo redimiu os homens anteriores a ele;
- b) que na história da humanidade houve sempre alguém que se salvava;
- c) que Adão e Eva foram redimidos e, portanto, salvaram-se;
- d) que a mãe de Jesus Cristo pertenceu ao número dos que «ante nativitatem ejus per eum mandatū sunt a peccatis et in ejus ipsa munditia de illa assumptus est»: *ibidem*.

⁽⁷⁷⁾ Monol., op. cit., p. 226.

⁽⁷⁸⁾ Monol., Cap. XVII, op. cit., p. 234.

⁽⁷⁹⁾ *Ibidem*, p. 208.

⁽⁸⁰⁾ Monol., Cap. XII, *ibidem*, p. 224.

⁽⁸¹⁾ *Ibidem*, p. 226.

⁽⁸²⁾ Monol., Cap. XXXIV, op. cit., p. 280.

muito do que elas são em «essentia», muito mais se distanciará relativamente à própria noção divina acerca delas.

O primeiro encontro do mistério propriamente relacionado com a Trindade realiza-se aquando da dedução da dualidade «Espírito-Verbo», ultrapassando, assim, as consequências totalizantes da simplicidade quanto aos atributos, mas não essa simplicidade: «in eo vero quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, inefabilem admittant pluralitatem. Inefabilem certe, quamvis enim necessitas cogat ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest quid duo sint. Constat igitur quia exprimi non potest quid duo sint Summus Spiritus et Verbum ejus quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim, proprium est unius esse ex altero, et proprium est alterius, alterum esse ex illo».⁽⁸³⁾

Novo choque para a razão tanto quanto o seu descobrimento é a impossibilidade de considerar as três Pessoas como três sujeitos (abstractos) diferentes de atributos igualmente diferentes, com base na unidade da natureza: «Quid namque ibi dicitur nisi eorum essentia? Si ergo illa una sola est, unum solum est quod dicitur, una quippe sapientia est quae in illis dicit et una substantia quae dicitur consequitur non ibi esse plura verba sed unum».⁽⁸⁴⁾

É sobre os resultados da prova da inexistência de vários «Verba», que Anselmo se manifesta surpreendido, «in quo mirum quiddam et inexplicabile video».⁽⁸⁵⁾

A razão encontra no seu caminho o mistério concluído e defendido pela própria razão, legitimado esse encontro pela própria legitimidade dos caminhos que escolheu. Mas à «ratio» não é atribuída, apenas, a capacidade de encontrar verdades acima da razão, impondo-se com uma força semelhante à da fé. À razão cabe, também, encontrar a *urgência de ter fé*. Assim, embora pessoalmente, a via seja fé-razão, ao nível do processo heurístico, a via e vinculação entre ambas é razão-fé, vinculação intrínseca ao mesmo processo e que contribui a definir o carácter desta «ratio». É, na verdade, como condição de realização do amor e da esperança, cuja urgência é estabelecida pela «ratio», que a fé se vem justificar racionalmente.

⁽⁸³⁾ Monol., Cap. XXXVIII, op. cit., p. 284. Apesar do mistério, esta «tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate pluralitas» (Monol., Cap. XLIII, op. cit., p. 290) é investigada logo em seguida, chegando à conclusão da absoluta igualdade entre as Pessoas.

⁽⁸⁴⁾ Monol., Cap. LXIII, op. cit., p. 320-322.

⁽⁸⁵⁾ Ibidem.

Demonstrada a existência de Deus, ponderados os seus atributos, aflorada a sua vida íntima, definido o homem como imagem de Deus destinada a amá-lo, a fé surge como consequência racional. Razão → Verdades → Amor → Fé. «Expedit... humanae animae summam essentiam et ea sine quibus illa amari non potest credere, ut illa credendo tendat in illam».⁽⁸⁶⁾

Todo o peso incide na expressão «credere in summam essentiam» como expressão de «credendo tendere». Por isso a fé em algo que não sirva para tender à natureza suprema é tão rejeitada como a falta de fé naquilo que seja necessário aceitar. É nesta subordinação da fé ao amor, cuja necessidade é descoberta pela razão, que Anselmo distingue a fé viva da fé morta. Naturalmente que os conteúdos de fé são necessários, representam o que é necessário para tender a Deus. Ora, esses conteúdos necessários foram antes descobertos pela razão.

Percebe-se agora a íntima relação que já nesta obra a «ratio» tem com o desejo. As suas provas são constrangimentos lógicos relativamente aos quais, dado o conteúdo do que tratam, se exige um assentimento comprometido. É o sentido que também vem tendo a expressão «credendum» como conclusão de premissas lógicas. É também o sentido do «credere illam» ou «id quod debet», na medida em que se trate de assuntos abordados nesta obra. É claro que podia abrir-se a quaisquer outros conteúdos de fé legitimamente garantidos.

Nesta primeira obra, o «Monologion», a fé que se afirma não parece ser perspectivada como fé na Revelação. Pode mesmo notar-se que o «Monologion» não fala explicitamente da possibilidade de a «Summa Essentia» se revelar. Era, afinal, uma possibilidade que podia ser demonstrada pela razão. Assim, a fé de que se trata é apenas o assentimento aos conteúdos que a razão descobriu. Pode mesmo dizer-se que é o «tenendum est», acompanhado de uma atitude de compromisso total que a razão aponta, mas que, naturalmente, não é a razão que produz, assim como não é a razão que produz o amor ou a esperança, embora aponte a sua necessidade.

A legitimação de uma fé como resposta à Revelação, legitimação puramente racional, tem lugar no «Cur Deus homo». Também aqui, dada a existência de Deus, já provada de várias maneiras em três

⁽⁸⁶⁾ Monol., Cap. LXXII, op. cit., p. 340.

obras anteriores, provada pela razão, também, a divindade de Cristo, tudo quanto se verificar ser expressão da sua pregação tem de aceitar-se, sendo qualquer outra atitude taxada de irracionalidade. «Hoc autem absque dubietate cognito, cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam Deus mentiri nequit et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est quamvis non eorum ratio intelligatur a nobis».⁽⁸⁷⁾ Estas aproximações racionais de realidades tão certas como menos inteligíveis e misteriosas, a mesma aproximação dos conteúdos de fé e da própria fé, ligam-se a princípios metodológicos que, no decorrer da obra, foram aparecendo como justificações, e aos quais já se fez referência apenas de passagem. São princípios que supõem já definidas as noções de que tratam, neste caso, a razão, a fé, as relações entre ambas e a relação da razão ou de toda a mente racional com a realidade. Como tratar de pensar algo acerca de Deus e das suas obras, uma vez demonstrada a sua existência e supremacia?

Segue a enunciação e algum desenvolvimento destes princípios do método sempre a partir da ideia de que o método deve proporcionar-se ao objecto do saber. São normas do caminho, muito claras, e por isso, na consciência de que a meta pode ser menos clara pela sua superioridade. Nunca nestes casos, a meta se simplificará em razão do caminho nem se lhe reduzirá.

PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS DE INVESTIGAÇÃO RACIONAL

1. PRINCÍPIO DE EXTREMAÇÃO PELA NEGATIVIDADE

Como metodologia, este pensar que abrange tudo na sua referência ao Absoluto, procura a referência ao extremo possível da razão e do pensamento. Embora este processo seja levado às últimas consequências no «Proslogion», às quais nos referiremos no momento apropriado, o recurso a esta operação perpassa a obra a partir do «Monologion», continuando a seguir a esse culminar específico que caracteriza o «Proslogion», já sem o recurso às formulações mais radicais. Anselmo encontrou, primeiro, a fórmula superlativante «summum omnium quae sunt», nos capítulos que demonstram a existência de Deus. No capítulo XV do «Monologion», Anselmo põe em xeque a exactidão destes superlativos a que chama relativos, pois

⁽⁸⁷⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. XV, op. cit., p. 858.

expressam a Suma Essência em relação ao que existe para além de si. Se nada existisse além dela, não poderíamos chamar-lhe suprema, não seria suprema e, no entanto, a sua perfeição continuaria a ser a mesma.⁽⁸⁸⁾ Por isso o uso dos superlativos terá sido útil, mas foi provisório. No entanto, alguns atributos poderão dizer-se de forma menos inexacta, sendo na busca de um critério que permita afirmar, de forma mais real, os atributos, distinguir os. predicados que podem e devem dizer-se de Deus, daqueles que são impróprios, que, como já foi lembrado em nota anterior, S. Anselmo encontra a noção «summa natura... qua penitus nihil est melius»,⁽⁸⁹⁾ estabelecendo o que pode dizer-se ou não.⁽⁹⁰⁾ Possivelmente foi a dinâmica inerente a «Summa Natura... qua penitus nihil est melius» que fez nascer outras fórmulas mais radicais, mais depuradas quanto aos aspectos definidos: «Summa Natura qua nihil...» → «aliquid quo nihil...» própria de Proslogion. Esta depuração reflecte-se numa linha radical e noutra mais atenuada. Mas a extremação máxima, quanto a atributos é aquela que diz nada haver nem poder haver de melhor. E, por isso, no «Proslogion», esta fórmula extremou-se ainda mais.

Acontece, porém, que S. Anselmo é muito prudente quando se trata de abordar possibilidades, de maneira que, relativamente a «melius», em vez de dizer «melhor do que o qual nada pode ser ou «melhor do que o qual nada pode existir», prefere dizer «melhor do que o qual nada pode ser pensado». Antes de encontrar-se o seu fundamento metafísico, o poder existir não mostra ter fundamento na realidade. Assim, desde «Summa Natura qua penitus nihil est melius» do «Monologion» até «... quo melius nihil cogitari potest», do «Proslogion»,⁽⁹¹⁾ encontramos o recurso a «cogitare» como faculdade de conceber para além da realidade. É aí que a

⁽⁸⁸⁾ «si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et major dicitur, ipsa nec summa nec major intelligeretur», Monol., Cap. XV, op. cit., p. 228.

⁽⁸⁹⁾ Ibidem, p. 230.

⁽⁹⁰⁾ «Penitus enim ipsa Summa Essentia, tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid quod non est quod ipsa sunt superius; dicenda quodlibet eorum quibus est omne quod non est quod ipsa sunt inferius», ibidem, p. 230.

⁽⁹¹⁾ «...si aliqua mens posset cogitare aliquid melius te...», Prosl., Cap. III, op. cit., Vol. I, p. 368; «Quaerebas Deum et invenisti eum esse quiddam, summum omnium, quo nihil melius cogitari potest». Ibidem, Cap. XIV, op. cit., p. 384; «... quae aliena sunt a te, quo nihil melius cogitari potest», ibidem, Cap. XVIII, op. cit., p. 392. Mesmo assim, não aparece numa fórmula única «aliquid quo nihil melius cogitari possit». O termo de comparação representado pelo relativo «quo» é já algo determinado: «Te, quiddam summum omnium».

possibilidade é inserida como tendo um suficiente suporte: o poder pensar fundado no pensar, ou poder algo ser pensado fundado no pensar.

Mas entre uma expressão e outra intercala-se «aliquid quo majus nihil cogitari potest»⁽⁹²⁾ que é o ponto de partida de toda a análise feita no «Proslogion». Para este momento basta recordar que para S. Anselmo esta fórmula também pode constituir um predicado de uma realidade de que já se conhece a existência (ainda que se tenha chegado a essa existência a partir dessa fórmula). Por isso, a primeira via que acabamos de estabelecer do «Monologion», para a fórmula «quo melius nihil cogitari potest» poderá não ser tão directa se acaso *melius* significar menos do que *majus* em *Aliquid quo majus cogitari nequit*, uma vez que esta expressão é descoberta.

«Aliquid quo majus nihil cogitari potest», ou então, «aliquid quo majus cogitari nequit», representa não só a rejeição de qualquer determinação essencial logo de início («aliquid»), como a rejeição de tudo o que significa inicialmente qualidade ou referencial concreto (rejeição esta que se harmoniza com a primeira), para além do contributo de «cogitare».

Assim, «... quo melius nihil cogitari potest», segue-lhe a estrutura mas, como veremos, diz respeito ao campo do predicado, nunca passando daí.

O espírito do recurso a estas expressões — via de eminência «sui generis» — representa, ou parece representar, a negação da série ascendente infinita dos comparativos, se não mesmo a negação dessa série ascendente, relativamente a uma certa realidade cuja existência já damos como provada. Isto não nega a existência ou possibilidade dessa série ascendente e sem fim a outros níveis. No entanto, nem sempre se faz recurso simultâneo a «cogitare» e à negação do comparativo, embora o mesmo espírito permaneça. Assim, diz-se que «Deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit».⁽⁹³⁾

De uma forma aproximada às fórmulas que recorrem a «cogitari» e negatividade, diz-se de Maria «nempe decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, virgo illa niteret».⁽⁹⁴⁾ Com

⁽⁹²⁾ Prosl., Cap. II, op. cit., p. 366. Retoma-se esta temática em 2.ª parte, 49 capítulo, Majus I.

⁽⁹³⁾ «De Casu Diaboli», op. cit., Vol. 1, p. 610.

⁽⁹⁴⁾ «De Conceptu Virginali et Originali Pecato», Cap. XVIII, em Obras de San Anselmo, Vol. 2, Madrid, La Editorial Católica, 1953, p. 46.

expressões semelhantes acerca do pecado original diz que vai inicialmente supor «illud esse tale ut a nullo gravius ostendi possit».⁽⁹⁵⁾

«Intelligere» e «ostendere» têm aqui um sentido menos ambicioso do que «cogitare», que substituem.

Também acerca do débito humano em função de qualquer pecado cometido se afirma «nihil autem injustius toleratur quam quo nihil est minus tolerandum».⁽⁹⁶⁾ Em face desta situação, a Encarnação do Redentor é referida como: «illum quoque qui de suo poterit Deo dare aliquid quod superet omne quod sub Deo est majorem esse necesse est quam omne quod non est Deus».⁽⁹⁷⁾ Também da redenção se afirma, um pouco antes: «hoc autem fieri nequit nisi sit qui solvat pro peccato hominis aliquid majus quam omne quod praeter Deum est».⁽⁹⁸⁾

Igualmente é dentro do mesmo espírito e com recurso a «magnus» que se diz «... quia humanum genus restaurari nollebat pater, nisi faceret homo aliquid tam magnum sicut mors illa... nisi homo tam magnum aliquid faceret».⁽⁹⁹⁾

2. PRINCÍPIO DA CONVERTIBILIDADE DA CONVENIÊNCIA EM NECESSIDADE

O princípio de modalidade adequada à divindade, que faz oscilar a razão entre a captação da impossibilidade e a captação da necessidade, já nos foi aparecendo no decorrer desta análise. Perante o que a transcende, a razão não se silencia, antes disciplina-se no sentido de ver no objecto da sua investigação o amplificador da sua positividade e o negador da sua negatividade e limitação «... volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in Deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio si majori non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quodlibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quodlibet parvam rationem, si majori non vincitur comitatur necessitas».⁽¹⁰⁰⁾ Trata-se de um princípio directamente

⁽⁹⁵⁾ Ibidem, p. 10.

⁽⁹⁶⁾ C. D. H., op. cit., p. 748.

⁽⁹⁷⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. VI, op. cit., p. 834.

⁽⁹⁸⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. VI, p. 832.

⁽⁹⁹⁾ C. D. H., Lib. I, Cap. IX, op. cit., p. 768.

⁽¹⁰⁰⁾ C. D. H., Lib. I, Cap. X, op. cit., p. 772.

formulado para quem está fora da fé cristã, considerado aceitável, portanto, por quem, tendo chegado a Deus pela razão, considera normais e legítimas racionalmente estas conclusões tornadas normas para fieis e para infiéis, pela comunidade de razão, que até certo ponto os torna convergentes. É um princípio que não desespere da racionalidade, que perspectiva, no alto polo a que se aplica, o potenciador dela própria, mas que, ao mesmo tempo, está atento à face contingente da «*necessitas rationalis*». Nota-se que neste caso a «*necessitas*» e a «*impossibilitas*» são deduzidas, não são directamente experimentais, são uma conclusão da consciência de meta-realidade com que a consciência trata das coisas, susceptível, por outro lado, de exigir a meta-razão.

Do preceito apresentado pode aproximar-se nova lei aplicada Vg. a casos como este: «*si enim convenientius et rationabilius est hoc... nec est aliquid quod huic obviet rationi, necesse est semper aliquem ad praedictam reconciliationem pertinentem fuisse*».⁽¹⁰¹⁾ Também no «*Monologion*» esta ideia de aplicar a força de uma razão em face de uma outra que se não lhe opõe, leva a concluir que a Suma Essência não pode faltar a nenhum lugar nem tempo.⁽¹⁰²⁾

3. PRINCÍPIO DE META-EVIDÊNCIA ILATIVA

O princípio, já considerado na prática textual, de que a razão atinge, através dos seus próprios métodos rigorosos, conclusões que

⁽¹⁰¹⁾ C. D. H., op. cit., p. 864.

⁽¹⁰²⁾ Monol, Cap. XXII, op. cit., p. 252. «*Quare quoniam summam essentiam, totam et inevitabilis neessitas exigit nulli loco vel tempori deesse, et nulla ratio loci aut temporis prohibet omni loco vel tempori simul totam adesse necesse est eam simul totam omnibus et singulis locis et temporibus praesentem esse*». Este princípio, como se vê, não se refere à passagem da eonveniência para necessidade mas à aplicação da própria exigência necessária. Se aqui é emparceirada com o anterior é porque o jogo razão maior, de um lado, e nenhum inconveniente, pelo outro, é análogo ao anterior. Como no anterior é o não obstáculo que permite aplicar a conclusão necessária. Pode perguntar-se e se houvesse obstáculo? Que sentido poderia ter a *inevitabilis neessitas* e a sua exigência? Continuar a ser *neessitas*? Nem sequer poderia atenuar-se para *convenientia*...mas para impossibilidade. No entanto, dado que o princípio é apresentado como se a necessidade dependesse da ausência de obstáculo, e não impondo-se apesar de qualquer obstáculo, pode incluir-se neste grupo na medida em que a ausência de obstáculo parece condicionar a razão necessária, como se a presença de um hipotético obstáculo a tornasse menos do que é. Poderíamos considerá-la uma ficção metodológica. Referir-se-á este texto novamente dado o especial significado de *ratio loci e ratio temporis*. Ver p. 33.

são menos evidentes, ou mesmo pouco evidentes, sem que se possam negar, dado o rigor da ilação que a elas conduziu, apareceu-nos, frequentemente, mesmo sem se teorizar. Assim, quando se chega ao facto ou à existência sem se saber o «quomodo», ou quando se chega à existência de algo sem lhe podermos penetrar a essência, torna-se patente que o critério de aceitação de verdades não exige como condição absoluta a evidência total, nem como ponto de partida, nem como ponto de chegada. Assim, por exemplo, «si quis videns rationem quia alio modo non, et non intelligens qua ratione per Christum esse valeat» que se lhe responderia «quid respondendum est illi qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sit» — que é néscio — «quod enim necessaria ratione esse colligitur id in nullam deduci debet dubitationem etiam si ratio quomodo sit non percipitur».⁽¹⁰³⁾ Assim, quer depois do «Proslogion» quer antes, vai-se estabelecendo a ideia de que algo ligeiramente perceptível para a inteligência, sendo superior ao que não é perceptível de forma alguma, é sempre de aceitar quando não há outra evidência quer como ponto de partida quer de chegada. Afinal aquele caso da não compreensão do «quomodo» é mais simples do que o encontro do mistério pela força da razão. Nesse caso, à razão cabem duas conclusões igualmente racionais: primeiro, reconhecer a existência do que encontrou; segundo, cessar a indagação racional por ser escusado continuá-la, se for caso disso, «Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani; et idcirco connatum explicandi qualiter sit hoc continendum puto. Sufficere nam debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asserentur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur».⁽¹⁰⁴⁾

Assim, teorizada de novo a capacidade da razão de chegar ao incompreensível e a necessidade de acatar essas mesmas conclusões como necessárias, apesar de não serem evidentes, formula-se a condição negativa para que isso se faça — «nulla alia repugnante ratione» — condição também, como se viu, para que o conveniente se apresente como necessário. Mas, como é de ver, a falta de evidência

⁽¹⁰³⁾ C. D. H., Lib. I, cap. XXV, op. cit., p. 822-824.

⁽¹⁰⁴⁾ Monol., Cap. XXIV, op. cit., p. 324.

não é nenhuma razão contrária. Representa isto a capacidade atribuída à razão de encontrar ou não razões contrárias, quando as há. Por isso, o seu encontro leva tão facilmente à necessidade.

O próprio movimento da «ratio» pode originar uma espécie de «fidei certitudinem».

Preparando já uma parte que em breve será tratada, note-se como aqui à «ratio» não se dá tanto a capacidade de intuição como a de investigação rigorosa. Aquela é atribuída ao «intellectus», mas será que esta faculdade representa capacidade intuitiva superior enquanto a «ratio» representa a capacidade ilativa?

O desconhecido captado pela razão revela-se tal de duas formas:

a) quando além dos aspectos ilativos rigorosos conhecidos há outros que outros homens com melhores capacidades poderão encontrar;

b) quando há ligações intrínsecas que nenhuma faculdade humana pode encontrar.

Mas, dado que a existência do ser supremo é indiscutível, o que falta ao nosso conhecimento do desconhecido são outras *rationes*, sempre possíveis, quer quando se trata daquele mesmo ser, quer quando se trata da sua relação com o que existe para além de si, quer mesmo quando se trata disso mesmo que existe por ele criado. Saber que há um mistério é, uma vez provada a existência de Deus e os seus atributos de cognoscente, saber que para Alguém a obscuridade é luz. Por isso, descobrir uma simples justificação real de uma afirmação é mais do que não descobrir nenhuma. A expressão dessa «ratio» «é, na sua pequenez, indicadora da grandeza daquilo que trata. Pensar algo é caminho para pensar mais. Pode constituir, portanto, um novo princípio.

4. PRINCÍPIO DA RACIONALIDADE POSSÍVEL

É o princípio que aponta como necessário o aproveitamento das «rationes» sobre algo por pouco abrangentes que sejam. «Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre rationis monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris».⁽¹⁰⁵⁾

Este espírito de aceitação poderia conduzir-nos à articulação entre as maneiras de tratar o meta-racional ou inefável. Ao contrário

⁽¹⁰⁵⁾ C. D. H., op. cit., p. 862.

de certo espírito moderno que manda calar em face do inefável, S. Anselmo representa a outra atitude: a de esforçar a voz perante o mesmo inefável. Talvez aconteça que deixar de falar dele, deixar de referi-lo, mesmo por respeito, seja enterrá-lo.⁽¹⁰⁶⁾

Inefabilidade e Ratio

Este tema das «rationes» conduz-nos à questão do inefável que preocupa S. Anselmo no «Proslogion», bem como antes no «Monologion». Trata-se da mesma conformidade realista quanto à palavra e quanto ao conceito. Como é possível falar de Deus na total consciência da inefabilidade, demonstrada pela razão? É pela mesma razão que se demonstra poder chegar-se à conclusão de que não aprendemos o inefável «per suam proprietatem» mas que quando o pensamos e falamos «dicimus et videmus per aliud»,⁽¹⁰⁷⁾ como «in speculo». Daqui cresce a consciência da impropriedade de qualquer termo que transportasse para Deus de maneira unívoca o que se observa nas coisas criadas. No entanto,

⁽¹⁰⁶⁾ É o espírito do positivismo lógico e da filosofia analítica. Wittgenstein disse-o da maneira mais sintética e decisiva: «é necessário calar aquilo de que não se pode falar» – *Tractatus logico-Philosophicus*, 7. Ver também 6.53.

A frase tem dois sentidos que representam duas interpretações de Wittgenstein. Um sentido de total fechamento para além do que transcende as ciências naturais perante o que pode ou não existir ou um sentido de silêncio vivencial e reverencial perante uma realidade que já se sabe existir... e que pela sua superioridade exige o silenciar da palavra e do conceito. A primeira perspectiva levou ao silêncio perante a dúvida, não é portanto ligado a uma realidade que o imponha. A segunda supõe atingido por algum meio a existência do inefável como realidade. O caminho terá sido conceptual e terá usado o discurso, chegando a uma realidade que o faz desaparecer. Se Wittgenstein se pudesse interpretar assim, ainda o poderíamos conotar com Pseudo-Dionísio. No entanto, permanece sempre a possibilidade do outro significado esvaziante em resultado de análises em que se utilizou a palavra para negar ou anular a certeza de inefável. E esta reserva acaba por estender-se à existência em geral. Usando de uma feliz expressão de J. L. Marmion embora em sentido um pouco diferente poderia afirmar-se que existe o silêncio profundo e o silêncio tagarela (*silence bavard*). É ao 1.º que o dito autor se refere quando aponta como positivo «se taire pour laisser ce qu'honore le silence». *Analogie et Dialectique. Labor et Fides, Genève. 1982, p. 23.* Cf. também D. Antiseri – *El problema del lenguaje religioso — Dios en la filosofía analítica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976. É uma obra que cede às conclusões dessas correntes, por considerá-las benéficas para uma ulterior e mais autêntica aproximação do Absoluto. Não diz se depois também se tem de prescindir da linguagem bíblica... ou se esta tem uma sintaxe que escapa às análises que ele próprio aceita como válidas...

⁽¹⁰⁷⁾ *Monol.*, Cap. LXV, op. cit., p. 236.

na medida em que esse sentido não seja único e em que os termos se refiram às coisas e suas propriedades segundo a relação das próprias coisas a Deus, e portanto permitindo um aflorar dessa realidade suprema, é legítimo um discurso conceptual sobre a «Summa Essentia». É a criação, descoberta pela razão, que começa a dar um maior rigor a este tipo de discurso metafísico. Mesmo aqui mantém-se a linha dinamizadora do descobrimento do carácter meta-racional da «Summa Natura», da necessidade de falar indirectamente dela, mas da possibilidade de o fazer, e mesmo da necessidade de o fazer. É ainda pela razão «ratione docente» que as coisas são vistas «in aenigmatem» longinquamente, mas com a disciplina e a ordem que uma lógica aberta para além de si permite impor a um discurso igualmente em tensão de auto-transcendimento mas na consciência da sua contingência de discurso.⁽¹⁰⁸⁾

É a «ratio» que salva a construção verbal de se tornar fantasia, é ela que impede a interpretação directa da construção verbal, que a ela se deve. Mas exactamente como a razão procura «rationes» ou mesmo uma só que garanta a superioridade do seu objecto, assim também prefere o discurso indirecto, rigoroso e por outro lado, aproximado até ao interminável, do que o silenciar total.

Há uma actividade necessitante no sentido de vencer ou convencer o homem que investiga do carácter indiscutível daquilo que vai descobrindo. Essa actividade forma parte do conhecimento e orienta esse mesmo conhecimento, encontrando ligações que são consideradas expressar vínculos reais: «rationes».

Deus rationalis est

Desta forma, «ratio» poderia ver-se no homem como força indissociavelmente ligada às leis que, estando presentes na faculdade de conhecer superiormente, a transpõem constantemente para além de si. De tudo e em tudo há evidência e/ou rigor no universo anselmiano. Em tudo, por isso, poderia falar-se de «ratio», mesmo em Deus. «A. — Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei, cum

⁽¹⁰⁸⁾ A extremação anteriormente citada e sobretudo a que é conseguida no «Proslogion», representa o máximo esforço desse mesmo auto-transcendimento.

aliquid facit, licet non videamus cur vellit, voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis».⁽¹⁰⁹⁾ «Et si quaeris cur non vel de tot quot sunt personae Dei vel saltem de uno fecit, hoc respondeo quia ratio tunc fieri nullatenus hoc exigebat, sed omnino quia Deus nihil sine ratione facit prohibebat».⁽¹¹⁰⁾ A mesma ideia já tinha aparecido no «Monologion»: Quoniam enim summa natura suo quodam singulari modo non solum est sed et vivit et sentit et rationalis est...»⁽¹¹¹⁾

Que acontece quando esta «ratio» lógica se impõe à «ratio» — actividade humana? Que nomes dar-lhe? Manter-se-à o nome «ratio» pelo menos para a parte superior desta acção recíproca, como veremos.

Mas, de momento, esta observação tem em vista mostrar que não há nada de estranho na utilização do termo «ratio» com um sentido «objectivo», se essas leis intimamente presentes ao homem já são «objectivas».⁽¹¹²⁾

Por isso, a razão de algo, sem significar que esse algo se esgota na abrangência do processo discursivo humano, representa o que o liga rigorosamente a outra coisa ou o que nele pode ser expresso de acordo com as próprias leis que regem o conhecimento humano superior. Dimensão ontológica do termo? — Sim, relativamente. Sim, na medida em que os princípios da lógica aparecem como comuns às coisas. Relativamente, na medida em que a autonomia desses princípios é relativa, não apontando a nenhuma consistência absoluta.

⁽¹⁰⁹⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. X, op. cit., p. 760.

⁽¹¹⁰⁾ C. D. H., Lib. II, Cap. X, op. cit., p. 846.

⁽¹¹¹⁾ Monol., Cap. XXXI, op. cit., p. 270.

⁽¹¹²⁾ Ratio objectiva será o conjunto dessas leis como um todo que, estando no sujeito, se impõe e opõe ao sujeito. São a objectividade que estando no interior da subjectividade, não se reduz a ela. A razão como subjectividade não pode fugir-lhe, nem ao carácter necessitante, nem aos conteúdos. Opor-se e impor-se **sem se reduzir** são características do objecto. Não vamos pensar que essas leis existiriam sem seres pensantes mas, uma vez que eles existem, elas surgem neles perante eles, não fazendo parte deles, impondo-se a eles e ao que é diferente deles, admitindo que poderão igualmente impor-se a qualquer outro ser racional. Essa imposição dá-se pelo menos como a imposição das coisas ao conhecimento. Só depois é que poderemos investigar o motivo dessa imposição e portanto saber por quem ou por que entidade são impostas. O que se impõe a algo mas fazendo parte desse algo impõe-se de fora ou de dentro? Impõe-se dentro não constituindo parte dessa interioridade. É o suficiente para chamar-lhe objectivo.

Ratio-Esse

À descoberta humana, corresponde um pouco de realidade ou melhor, a descoberta humana é o encontro, ainda que mediato, da própria realidade de que se trata. É neste ponto que a «ratio» (como faculdade com suas leis constitutivas — impostas) descobre, por via destas, outras que expressam o carácter extra-subjectivo da dimensão lógica. É neste sentido que se fala de «rationem existendi»: «et quoniam id quod est per seipsum et id quod est per aliud non eadem suscipiunt existendi rationem, prius separatim videatur de ipsa summa natura quae per se est, postea de iis quae per aliud sunt».⁽¹¹³⁾ «Rationem» é aqui a maneira de existir, a essência do «per se» e do «per aliud», como considerados no seu rigor real e na sua evidência perante uma possível razão absoluta. A esta «ratio existendi» corresponde «existendi veritas» como a mesma essência já não perspectivada pela interrogação: «Sic existendi veritas intelligatur in verbo cujus essentia sic summa est ut quodam modo illa sola sit».⁽¹¹⁴⁾ Bem poderia dizer-se que a «ratio alicujus» é «veritas alicujus», um e outro impondo-se como «necessitas» à (na) «ratio» humana. Daí a expressão: «qua ratione vel necessitate».

Com mais destaque, porque com uma aplicação mais determinada, o termo *ratio*, aparece-nos como essência fora de qualquer absurdo ao tratar-se da compatibilidade entre a imensidade (juntamente com a eternidade) e a natureza daquilo que chamamos tempo e lugar: «Quare quoniam Summam Essentiam totam et inevitabilis necessitas exigit nulli loco vel tempori deesse, et nulla ratio loci et temporis prohibet omnino loco vel tempori simul totam adesse, necesse est eam simul totam omnibus et singulis locis et temporibus praesentem esse».⁽¹¹⁵⁾

⁽¹¹³⁾ Monol., Cap. VI, op. cit., p. 206.

⁽¹¹⁴⁾ Monol., Cap. XXXI, op. cit., p. 270.

⁽¹¹⁵⁾ Monol., Cap. XXII, op. cit., p. 252. Esta citação já foi utilizada com outra finalidade, ligada à metodologia. Não se trata da aplicação de um princípio metodológico segundo o qual algo é necessário quando, por um lado, existe uma «ratio» de «convenientia» e, por outro lado, não há inconveniente.

Em abono do que temos dito sobre a «ratio» objectiva, curiosamente aqui «ratio loci» têm essa mesma referência ao mesmo tempo que se conjuga com outro termo que poderia ser, também, «ratio»: «inevitabilis necessitas», conjunto de motivos racionais que se impõem à mente humana, à «ratio» como faculdade, levando-a a conclusões rigorosas. É perfeitamente sinónimo de «inevitabilis ratio». Nota-se também como não se aponta a supremacia de uma das «rationes» sobre a outra, levando à hipótese da cedência desta, mas a não incompatibilidade entre a exigência absoluta de uma das partes e a estrutura real da outra. É este significado ontológico do termo «ratio», na medida em que designa a essência ou estrutura de algo, que nos permite compreender como a mesma é tratada como «oposição ao nada» e «oposição ao acaso». Com efeito, que acontece se temporalizarmos o «ante nihilum» e o «post nihilum» com que pretendemos definir a Essência Suprema? Antes dela, nada, depois dela, nada, isto é, a utilização do termo «nada» parece constituir toda uma supremacia ontológica, parece ameaçá-la como «ratio» levando-a assim a tornar-se anti-nada. «Sed ecce iterum insurgit nihil et quaequumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil... An potius repugnandum est nihilo, ne tot structurae necessariae rationis expugnentur a nihilo, et summum bonum quod lucerna veritatis quaesitum et inventum est amittatur pro nihilo».⁽¹¹⁶⁾ É a própria «ratio» que encontrará o novo caminho após ter detectado o duplo perigo no recurso ao termo «nihil», a substancialização da palavra, aliada à citada temporalização das preposições. Na aparência de uma afectada e superficial criação de um sofisma destinado a ser desnecessariamente rebatido, esconde-se, assim, um aflorar de um novo aspecto de «ratio» por contraste. Notar-se-á como são colocadas ao mesmo nível de «entidades ameaçadas» na sua altura as «tot structurae necessariae rationis» e o «summum bonum», por outro lado encontrado pelos esforços da própria razão. Com efeito, qual é a «lucerna veritatis» que procura e encontra? No contexto só pode ser a razão (psicológico-lógica).⁽¹¹⁷⁾

⁽¹¹⁶⁾ Monol., Cap. XIX, op. cit., p. 238.

⁽¹¹⁷⁾ Monol., Cap. XIX, op. cit., p. 240.

Ratio-Ordo

A totalidade do rigor e da evidência é a ordem. A este rigor por que aspira a mente humana e que já a rege⁽¹¹⁸⁾ deverá equivaler um não menor rigor em tudo o mais que deriva da mente divina. Essa ordem é chamada «ratio», culminando, assim, as «rationes» particulares quando ditas das coisas e resumindo com isso a última «ratio existendi»: a do mundo. «Ratio» objectiva a que se oporia uma outra «non ratio» objectiva, uma vez demonstrada a suprema essência como criadora. Hipótese que, pelo seu absurdo, vai convergir com a da ameaça do nada, identificando-se com ela. Só o caminho aqui é mais fácil para contrariar essa hipótese que, à primeira vista pareceria mais plausível devido àquela demonstração. «...ita nimis inconveniens est, si aestimetur quod rebus a se factis ipsa non dominetur: sive quod factae ab illo et ab alio minus potente minusve bono vel sapiente aut nulla penitus ratione sed sola casuum inordinata volubilitate regantur».⁽¹¹⁹⁾ Nos dois extremos da hipótese, colocam-se Deus e a «volubilitas casuum». Como intermediário, um governo por um ser menos poderoso, bom, etc., isto é, onde houvesse ordem mas incapaz de outra melhor, ainda se oporia a Deus como ser e, portanto, ainda estaria do lado do nada. Pode perguntar-se se na mente de S. Anselmo estaria presente a ideia de que não pode haver ordem melhor do que aquela que existe. Seria caso para dizer que o mundo tem toda a ordem que lhe pode ser dada por Deus. Mas não parece ser esta a conclusão a tirar no conjunto da obra, dado que a contingência supõe sempre mais, ainda no campo da contingência.

Intellectus-Ratio

A investigação apontou-nos a amplidão do termo «ratio». Propositadamente não se fizeram quase referências a «intellectus» até agora, embora em algumas das citações o termo tenha surgido, apresentando, mesmo sem uma definição teórica prévia, um significado acessível. Não ignoramos que a obra de Anselmo pode ser interpretada segundo a superioridade de «intellectus» sobre «ratio».

⁽¹¹⁸⁾ Através de umas poucas leis a que se submete, a razão humana caminha já orientada para novas conclusões e para a descoberta ou explicitação de novas leis, cuja afinidade com as primeiras reconhece imediatamente. Neste sentido aquilo a que aspira já a rege pelas leis que são parte do todo a que as novas leis pertenciam.

⁽¹¹⁹⁾ Monol., Cap. LXXIX, op. cit., p. 346.

É assim que Joseph Moreau⁽¹²⁰⁾ demarca o «*intellectus fidei*» das *rationes fidei*. Estas caracterizariam o *Monologion*, aquele caracterizaria principalmente o *Proslogion*. Ao *intellectus* corresponderia uma intuição crescente no plano da fé e a partir de um dado de fé, que Joseph Moreau considera de fé natural. É bem raro que *intellectus* apareça sózinho. Com efeito, a não ser que as evidências correspondentes à intuição sejam imediatas, o recurso à própria razão é necessário para conquistar novas evidências. Este desejo de intuição perpassa o conjunto das obras: assim, logo no início de *Cur Deus Homo*⁽¹²¹⁾ diz-se que a finalidade da obra para os crentes é, não chegar à fé por meio de razões, mas *ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur*. Este *et* em Anselmo reúne, muitas vezes, actividades extremamente afins. Marca-se o contraste entre esta evidência

(120) Joseph Moreau, «Pour ou contre l'insensé», Paris, Vrin, 1967, p. 8-12. Joseph Moreau começa por aceitar que em S. Anselmo a fé precede o intelecto, pelo menos no *Proslogion*. Mas o que diz da importância do *intellectus* ultrapassa a reflexão do *Proslogion*, pelo lugar central que aí atribui a *intellectus*. «L'intelligence que cherche la foi, ce n'est pas une confirmation pour le raisonnement, par la faculté dianoétique: c'est la vision intellectuelle, l'intelligence intuitive, le contact du *nous* avec la vérité», *ibidem*, p. 8. «Il ne s'agit pas d'une foi appelant à son secours la raison et l'intelligence discursive, mais de la foi reposant sur la révélation et cherchant son accomplissement dans l'intelligence, dans l'évidence de la vérité (*ibidem*, p. 10-11). O mesmo autor diz a seguir tratar-se de uma revelação natural e não escriturística. Mas, aqui, é Joseph Moreau a falar e não S. Anselmo. Diz acerca de Deus e dos seus atributos: «S'ils sont l'objet de la révélation, ce n'est pas seulement de la révélation surnaturelle, mais d'une sorte de révélation naturelle, liée à cette image de lui même que Dieu a mise en notre âme en la créant...». É esta fé tão natural como teologal que procura a inteligência «non pour se rassurer, mais pour s'éclairer». Temos, aqui, o dado novo de uma fé natural, correspondente a uma revelação inicial «sans laquelle aucune autre n'aurait le sens». (*ibidem*, p. 13) Ora, é essa fé natural que, preenchendo a inteligência, acabaria por valorizá-la mais do que à razão. Acontece, porém, que essa fé, mesmo a natural, esclarece-se por meio de raciocínios. É o que faz tanto o *Monologion* como *Proslogion*. Do ponto de vista da intenção do autor, e não do seu método, nem as *rationes fidei*, nem o *intellectus fidei* contribuíram para o sustentar da fé. Mas, metodologicamente, uma e outra representam a importância da *ratio* como actividade. Note-se que para Joseph Moreau essa revelação primeira e fé primeira natural aponta para a própria presença do ser na alma. Por isso, já no início lhe chama presença obscura. Se a tese de Moreau fosse verdadeira, tudo nela seria coerente: uma fé inicial natural correspondente a uma revelação natural e o esclarecimento dessa fé que é experiência íntima. Resultado desse esclarecimento: *aliquid quo majus cogitari nequit* é já o ser em cada um de nós. Portanto, a primeira experiência era, sem o sabermos, a experiência de uma outra presença. Mas o que Joseph Moreau faz é um outro argumento que não têm em conta o tipo de raciocínios que constituem o *Liber Apologeticus*. Regressaremos a este autor ao tratarmos do *Proslogion*.

(121) *Ibidem*, p. 744.

desejada e a obscuridade que não se adequa à tendência do *intellectus*. Assim, num caso extremo, por exemplo o «Amor» não é prole, «quia dum a Patre et Filio intelligitur, non statim tam perspicuum exhibet se contemplandi ejus ex quo est similitudinem...».(122) *A intelligitur* opõe-se *non statim tam perspicuum exhibet se*; acontece, porém, que este *intelligitur* é, no homem, o resultado de um trabalho anterior da *ratio*, cuja finalidade é chegar à intuição «intuendum est... utrum sint duo amores».(123) Conotado com esta intuição das coisas, *intelligere* significa a apreensão de um ou vários significados com algum sentido claro. «Unus modus est quo volumus intelligi penitus non esse factum quod factum dicitur de nihilo. Alia significatio est cum intelligimus esse quidem factum et non esse aliquid unde sit factum».(124) É por isso que «intellectus» pode ser atenuado até tornar-se uma operação mental cujo esquema não reproduz qualquer estrutura real correspondente. «Quare nulla res vel intellectu praecessit, per quam ista ex nihilo esset».(125)

Àquele ideal de intuição imediata corresponde um «intelligere» em Deus, que se identifica com o saber e o dizer⁽¹²⁶⁾. Era de supor: a um ser perfeito corresponderá um conhecimento imediato e activo. Ora, isto começa a pôr-nos problemas. O «intellectus» no homem, activo por ser do homem, deve ser, por outro lado, receptivo da realidade que se procura ou que se encontra, coisa que nunca acontecerá em Deus. Qual será, no homem e em toda a criatura racional, o equivalente desse aspecto activo que se dá em Deus? Não é o «intellectus», cuja actividade, ao ser antes de tudo receptividade, é análoga à dos olhos perante a luz. Isto leva-nos a supor que a dita superioridade do «intellectus» sobre a «ratio» é muito relativa.

Curiosamente, ao «intellectus» atribui-se alguma actividade: «... omnis intellectus judicat naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus».(127) Mas trata-se de um «judicare» que no caso é um avaliar perante os graus dos seres que a S. Anselmo parecem evidentes.

Fora deste caso, é mais fácil encontrar as funções do «intellectus» aplicadas à própria «ratio». Assim é que a terceira e mais perfeita forma de «locutio» será «cum eum ipsum hominem mens aut per

(123) Ibidem Cap. LIV, p. 304.

(124) Monol., op. cit, p. 216

(125) Monol., op. cit., p. 208.

(126) Monol., p. 280.

(127) Monol., Cap. XXXI, op. cit., p. 270.

corporis imaginem aut per rationem intuetur».⁽¹²⁸⁾ A actividade mental que se contrapõe à imaginação é chamada «ratio». É certo que o próprio texto convidava a que nessa contraposição se recorresse a «ratio» como expressão de uma operação específica humana, mas isto mesmo vem reforçar a importância do termo. Longe de significar um descuido, representa um desses momentos em que as demarcações se afirmam pela sua mútua implicação. Não é um caso único. Numa pequena obra onde não parece haver descuido algum, «De Veritate», emparceiram «ratione intelligitur» — captação racional da linha recta de um corpo quando ele está ausente — com «ratione colligitur», neste caso como expressão de força ilativa: «nonne ratione colligitur quia rectam illam esse necesse est?».⁽¹²⁹⁾ «Intelligitur» é, afinal, a realização de «rationis contemplatio»,⁽¹³⁰⁾ ao que se pode considerar corresponder «rationis intellectus» na supracitada passagem do «Monologion», onde se trata das várias maneiras de «dizer» «vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo».⁽¹³¹⁾

O «intellectus» entende «rationes», sendo, por outro lado, orientado pela própria «ratio» lógico-psicológica. É «ratione ducente» que o homem poderá aplicar a investigação e o «mentis oculus»⁽¹³²⁾ a que se refere logo de início o capítulo I do «Monologion». A razão orientadora do homem no conhecer e no procurar. Não é próprio da «ratio» distinguir o bem do mal, como se diz tanto no «Monologion» como no «Cur Deus Homo»? Como é possível sem uma actividade

⁽¹²⁸⁾ Monol., Cap. X, op. cit., p. 220.

⁽¹²⁹⁾ De Veritate, Cap. XI, op. cit., p. 522.

⁽¹³⁰⁾ «Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio.», ibidem. É por isso que até na extraordinária noção de verdade «rectitudo mente sola perceptibilis», o termo «mente» poderia substituir-se, ou conotar-se muito mais, com «ratione» do que com «intellectus». É surpreendente que naquelas passagens do «Monologion» que estamos a utilizar para a consideração destas expressões em que «rationis» é posto como «genitivus subjectivus» a determinar «intellectus» ou algo considerado específico, dele se diga, anteriormente, «mentis sive rationis locutionem», Monol., op. cit., p. 229. Note-se, igualmente, que em ambos os trechos de que estamos a falar se trata de salientar a mais alta forma de conhecimento e de expressão em face de formas inferiores de conhecimento (e também de expressão).

⁽¹³¹⁾ Monol., p. 220.

⁽¹³²⁾ «...in promptu est ut aliquando mentis oculus convertat ad investigandum illud unde sunt bona ea ipsa... ut deinde, ratione ducente et illo prossequente ad illa quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat». Monol., Cap. I, op. cit., p. 194. Note-se, também, um pouco mais abaixo: «ratione mentis discernimus», referido aos bens., Ibidem.

que lhe seja própria, que dela não se distinga a não ser metodologicamente e provisoriamente?

«Mentis oculum» não é já «rationis oculum»? Não se atribui nunca ao «intellectus» o árduo trabalho de investigar, mas atribui-se à «ratio» não só essa actividade como também a da própria visão, em princípio orientada para a evidência mediata. Para esta evidência o «intellectus» é conduzido pela força das regras lógicas, por isso, o seu resultado mesmo convergindo com a evidência cifra-se por um «credendum est» ou «tenendum est». É que, de facto, esta «ratio» que conduz à intuição está, por outro lado, longe de ser uma «ratio» intuitiva. É uma «ratio» operativa que lida com «realidades», as quais umas vezes lhe oferecem como penhor da sua presença a evidência e, outras vezes, a certeza da existência segundo uma força actuante. Neste caso, a relação «ratio» — «intellectus», não parece oferecer dúvidas. Como os olhos dificilmente aceitariam outra coisa que não fosse luz e cor acessíveis, assim também o «intellectus» dificilmente aceitaria a não evidência como evidência. No entanto, há casos em que a «ratio» é mesmo o comando que há no homem, comandando, portanto, o próprio «intellectus»: «...**intellectus sentire per rationem constringitur**».⁽¹³³⁾

(133) Monol, Cap. XVI, op. cit., p. 232. Pretende-se demonstrar que a «Summa Natura» «non est justa» mas «est justitia», o mesmo acontecendo com qualquer outro atributo. É a citada consequência da «perseitas» aplicada à perspectivação dos atributos. Assim, depara-se que não chegou a uma conclusão completa ao dizer da «Summa Natura» que ela é predicada pela simples atribuição do adjectivo, pois que tal predicação significaria ter o atributo ou ser afectada pelo atributo. Ora, uma nova reflexão leva a exigir que o sentido contido em «est» + adjectivo seja substituído por «est» + o substantivo que costumamos designar por abstracto, mas que aqui se torna concreto ao identificar-se com o ser concreto que é a «Summa Natura». O raciocínio não será diferente no «Proslogion», embora mais conciso. Trata-se de uma exigência da razão que resulta violenta para o «intellectus». A transformação da ideia abstracta em concreta (no mundo das ideias ou num sistema realista de universais) não fere o «intellectus» que, ao orientar-se para a evidência orienta-se para a visão discriminada e diferenciada das noções. Mas ao dizer que a «Summa Natura» é a justa, que é a eternidade, que as duas devem considerar-se a mesma coisa, o «intellectus» é obrigado a um esforço de recepção ou de receptividade. E, no entanto, a «Summa Natura» não pode ser expressa como afectada pelo atributo, venha ele de onde vier, ainda mesmo que viesse de si e, em seguida, a afectasse: seria uma substância afectada pelo acidente dela derivado. Perderia autonomia, soberania e simplicidade. A rejeição desse substancialismo faz-se nos capítulos XXV, XXVI e XXVII. É a aceitar tudo isto que o «intellectus» é forçado. E porque aquilo que se lhe impõe é tão rigoroso como menos claro, Anselmo utiliza o termo «sentire». Se não como se explicaria aqui este verbo? Este é o «sentire» resultado da imposição da «ratio». Outro tipo de «sentire» se deseja para «intellectus» no «Proslogion».

Bem podíamos dizer que este esquema de subordinação do «intellectus» à «ratio» é inerente a toda a metodologia do «Monologion» e do «Cur Deus Homo»: a possível obscuridade de algumas conclusões justifica-se pelo rigor do caminho racional que até ela conduziu. Por isso, não é apenas literariamente que S. Anselmo diz no «Cur Deus Homo» que o assunto é «speciosa ratione⁽¹³⁴⁾ super intellectus hominum». A «ratio» no sentido de essência caracterizada pela dificuldade de acesso e pela beleza. É a própria «ratio» que, extremando noções, descobre quer a sua incapacidade de avançar mais, quer a força dos dados não evidentes que vai encontrando, quer a necessidade de subordinar o «intellectus» a essa força, mesmo quando não é evidente. É por esse motivo que ela se impõe com uma força análoga à da fé, podendo também, neste sentido, e só neste sentido, falar-se de fé racional teórica. Por isso, não é por acaso que Anselmo utiliza a expressão «supra intellectum» (em vez de «supra rationem») mesmo quando está a tratar de conclusões que partiram de premissas racionais.

«Aut qua fronte asseremus Deum in misericordia divitem supra intellectum hanc misericordiam facere non posse».⁽¹³⁵⁾ A expressão vem precisamente após o dilema racional: «Quomodo ergo salvus erit homo si ipse non solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet?».⁽¹³⁶⁾

Num sistema onde se afirma que aquilo que é melhor ser que **não ser deve** afirmar-se de Deus, há-de haver algum motivo para que nunca de Deus se diga que é um «intellectus» e muito menos que tem «intellectus». De Deus afirma-se que ele é «Summa Ratio» logo a seguir a «Summa Essentia» e «Summa Vita»,⁽¹³⁷⁾ uma vez estabelecido que a linguagem sobre a «Summa Natura», não pode fundar-se no «quale» nem no «quantum», mas no «quid». «Ratio» identificando-se com «Summa Natura». É assim uma actividade da qual se pode afirmar o «scire, intelligere, dicere», que acabam por ser a mesma operação.⁽¹³⁸⁾ Este «intelligere» de Deus liga-se ao que a «Summa Natura» é como verbo, isto é, aquilo que em Deus, como suprema «ratio» pode ter algo de afim com o «intellectus», é chamado não dessa maneira mas «intelligentia» identificando-se com a segunda

⁽¹³⁴⁾ C. D. H., Lib. I, Cap. II, op. cit., p. 746.

⁽¹³⁵⁾ C. D. H., Lib. I, Cap. XXII, op. cit., p. 820.

⁽¹³⁶⁾ Ibidem.

⁽¹³⁷⁾ Monol., Cap. XVI, op. cit., 232.

⁽¹³⁸⁾ Monol., Cap. XXV, op. cit., p. 280.

Pessoa da Trindade: «haec ipsa locutio nihil aliud potest intelligi quam ejusdem spiritus intelligentia, qua cuncta intelligit».⁽¹³⁹⁾ «Intelligentia rationis» será então aquela que se refere ao Espírito Supremo como «ratio». Nem aqui o termo «intelligentia» tem em vista demarcar o humano do divino, a não ser pela maneira como o faz: derivada do particípio presente activo, «intelligentia» conota apenas essa actividade. Por outro lado, apesar de igual ao Pai, não menos é um derivado que por essa mesma derivação se distingue, a qual, uma vez transposta «para baixo», implicará subordinação, pois só em Deus a derivação não implica inferioridade do derivado. Esta «intelligentia» é «illa rerum forma quae in ejus ratione res creandas praecedebat»,⁽¹⁴⁰⁾ ou «rerum quaedam in ipsa ratione locutio».⁽¹⁴¹⁾

É por isso que «intellectus» designa o que no mais alto conhecimento natural caracteriza o homem; «ratio» designa no homem aquilo que sem deixar de ser natural o torna semelhante a Deus. «Ratio-intelligentia» versus «ratio-intellectus». É certo que, quando se cheja a definir o homem como imagem de Deus, este é trinitariamente definido pelas operações de «memorare, relativamente a primeira pessoa, bem como intelligere» e «amare», relativamente a «intelligentia-amor». Mas isto é mais uma razão para que se distinga no homem «intellectus» de «intelligere». É o «intelligere» que no homem o torna semelhante a «intelligentia».

Por outro lado, trata-se da imagem trinitária. A imagem unitária subjacente não é, precisamente, a *ratio*? O homem como natureza assemelhando-se nisto a Deus também como natureza? Neste caso, é com uma certa antecedência que a *ratio* se dá relativamente a essas três operações que são de si e que são também operações de busca.

É como a última das justificações da investigação racional da fé (da procura de *rationes fidei*) e como que a coroar as anteriores que Anselmo afirma: «denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo».⁽¹⁴²⁾

⁽¹³⁷⁾ Monol., Cap. XVI, op. cit., p. 232.

⁽¹³⁸⁾ Monol., Cap. XXV, op. cit., p. 280.

⁽¹³⁹⁾ Monol., Cap. XXIX, op. cit., p. 266.

⁽¹⁴⁰⁾ Monol., Cap. X, op. cit., p. 218.

⁽¹⁴¹⁾ Ibidem.

⁽¹⁴²⁾ E. I. V., op. cit., pp. 684, 686.

Curiosamente, o que se coloca entre a fé e a Visão é o *intellectus*, é a visão e o visionado que vamos conseguindo, conquistando, por meio de quê? É difícil não concluir que é por meio da razão. É com esse esforço que já nesta vida nos vamos aproximando da Visão. E se esse caminhar ainda é próprio do homem, é sobretudo aqui que a razão se mostrará como aquela realidade «*quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine*»⁽¹⁴³⁾, como diz na Carta sobre a Encarnação do Verbo.

Como uma dádiva, esta carta contém os mais altos juízos de valor quer sobre a *ratio* quer sobre o *intellectus*. Trata-se não de qualquer *ratio* transcendente imposta ao homem, mas da própria força discursiva imanente à natureza humana, capacidade superior no homem orientando o homem, mas podendo também degradar-se: «*in eorum quippe animabus ratio... sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere ne ea quae ipsa et pura contemplari debet valeat discernere*».⁽¹⁴⁴⁾ Anselmo indica um dos casos em que a razão deixa de ser *iudex et princeps*: aquela em que negaria valor ou até objectividade ao acto de separar as qualidades da essência ou a essência dos indivíduos. Degradada na sua função natural que a tornava superior às coisas por nelas poder separar o que na realidade não anda separado nem pode separar-se, perde a possibilidade de ter acesso a princípios de fé que supõem aqueles que são de razão. Não é só pelo mau resultado teológico que Anselmo chama *heretici dialectici* aos nominalistas: é também porque, mesmo prescindindo desses casos, a desvalorização das abstracções lhe parece a subordinação da mais alta função de conhecer àquela que não se desliga do próprio sensível. É para afirmar a força da razão que S. Anselmo é realista quanto aos universais. A degradação da *ratio* arrasta a degradação do *intellectus*, é o que se pode deduzir da invectiva contra aqueles que negam a existência de algo simples: «*sed si simplicem habet intellectum et non multiplicitate phantasmatum obrutum, intelligit simplicia praestare compositis*».⁽¹⁴⁵⁾ O desenvolvimento posterior desta ideia consiste na procura de ilações que, coroadas pelo processo de extremação, mostram não só que, pelo menos idealmente, o simples é superior ao complexo, como ainda mostram que, por isso mesmo, há um ser simples: processos

⁽¹⁴³⁾ E. I.V., *ibidem*, p. 694.

⁽¹⁴⁴⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁴⁵⁾ E. I. V., *op. cit.*, p. 706.

especificamente racionais de chegar a conclusões que se repercutirão no *intellectus*.

Compreende-se, de resto, que no fundo S. Anselmo não chame *intellectus* a Deus, assim como não lhe chama *fides* ou *visio* ou *species*, no sentido de Visão Beatífica. São três estados especificamente humanos no sentido de que são derivados do ser da criatura do homem. São estados de receptividade. É evidente que entre esses estados de satisfação cognitiva e afetiva há graus que S. Anselmo apontou, evitando-nos, assim, o risco de, ao interpretá-lo, nos chamarem temerários. O *intellectus* está entre a *fides* e a *species*. Mas, tendo presente a íntima ligação entre *intellectus* e *ratio*, tirem-se as consequências... São essas consequências, mesmo prescindindo da ligação com *ratio*, que alguns pretendem evitar a todo o custo. É o caso de Karl Barth⁽¹⁴⁶⁾ que considera o lugar atribuído a *intellectus* como assemelhando-se ao papel de intermediário que pode considerar-se desempenhar uma montanha entre um observador situado num vale e o Sol. É ainda uma maneira de tentar diminuir a importância dada por S. Anselmo a *intellectus*. O que não se pode é negar-lhe o papel de intermediário, nem a importante contribuição que a *ratio* tem nesse lugar de destaque, pois que é à custa da *ratio* que o *intellectus* é o que é e aumenta o seu espaço.

Fides Rationalitas

Também aqui se acaba por compreender melhor a própria precedência da fé que, afinal, é racionalmente justificada: a fé como forma de experiência, portanto, como uma certa realidade a ter em conta. É a fé viva no qual estão incluídos os dados que permanecem já sem força quando se lhe tiram a esperança e o amor, que a vitalizam. Na verdade, não se vê como se possa de outra maneira interpretar a fé como experiência, depois das afirmações que S. Anselmo faz acerca dela nesta carta dirigida ao Papa: «nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit non cognoscet. Quantum enim rei auditum superet experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia».⁽¹⁴⁷⁾

⁽¹⁴⁶⁾ Karl Barth, *La preuve de l'existence de Dieu*, Newchatel, Niestlé, 1958, p. 18-19.

⁽¹⁴⁷⁾ E. I. V. op. cit., p. 692-694.

Trata-se de uma orientação pessoal dada aos cristãos — que na ordem recta primeiro venha a fé — que perante a dificuldade de descobrir *rationes* não se lancem contra a Igreja nem fujam à sua submissão, justificada pelo que a fé lhe parece ser: experiência que dá conhecimento e que, como tal, se opõe ao *rei auditurn* e à *audientis cognitionem*. Do lado do que se opõe à verdadeira fé estarão as *rationes* menos prudentes e tudo o que se limita a ser adesão a algo *ex auditu*. É por isso que esta experiência não poderá desligar-se da fé viva a que o *Monologion* se refere, mas foi preciso chegar a esta caracterização da fé para justificar a sua preferência sobre a razão. Mesmo aqui, essa preferência continua a ser pessoal e não metodológica. Para não tornar essa preferência numa acatção absurda de uma disciplina, é que na ordem das razões está também esta: a própria submissão faz parte dessa experiência, cuja necessidade, por outro lado, já tinha sido exigida pela razão no *Monologion*, e, até certo ponto, no *Cur Deus Homo*, como já se viu. É que metodologicamente a razão continuará a preceder aqui, onde os pontos de partida são tão racionais como os de chegada, tal como no *Monologion* e no *Cur Deus Homo*. O *intellectus fi dei* conseguido à custa de razões, faz-se fora da fé, embora dentro do crente. O próprio caminho poderia ser outro após a esplêndida indicação do estatuto da fé como experiência versus conhecimento *ex auditu*... mas continua o mesmo. Não é ele o manancial que como vivência obscura e rica fosse esclarecido pouco a pouco à luz do *intellectus*. Continuará a ser por um caminho racional que Anselmo se esforçará por convencer aqueles que devido à superioridade atribuída à fé, acreditam em certos dogmas que consideram contra a razão, de que estão errados quanto a esta suposta incompatibilidade. «Etiam si fides in illis superet rationem quae illis fidei videtur repugnare non mihi videtur superfluum repugnantiam istam dissolvere».⁽¹⁴⁸⁾ Poderá perguntar-se mesmo se aquela experiência da fé não ficaria desvirtuada, na admissão da incompatibilidade a que a citação se refere. É que mesmo quando Anselmo põe a hipótese de um conteúdo necessário da razão ser desmentido pela fé, não tira a conclusão de que nesse caso haveria incompatibilidade: haveria apenas aparência de razão, aparência de rigor, pelo que teria de ser a razão a considerar que há outras razões, quer se encontrem quer não, que neutralizam aquela, como perante um ser mais sábio verificamos a debilidade dos nossos raciocínio. A

(148) E. I. V., Op. cit., p. 690.

própria fé apresenta Deus como tendo sempre as suas próprias razões, como conhecendo todas as *rationes* que escapam às mentes racionais criadas, como ser eminentemente racional... Por isso, não é realmente supérfluo *repugnatiam istam dissolvere*.

As *rationes fidei* são rigorosamente descobertas por caminhos extrínsecos à mesma fé. Na verdade, são razões e não racionalizações no sentido de justificações que, alheias àquilo que justificassem, lhe escondessem a natureza. Não são, tão pouco artifícios racionais retóricos orientados à conquista e à sedução dos não católicos. Não são, para o pensamento de Anselmo, simples argumentos de conveniência imensamente distantes daquilo que por via da Revelação é encontrado, não são simples demonstrações do não absurdo ou da não irracionalidade dos conteúdos de fé, mesmo quando esta é considerada como experiência; são argumentos que levam *ex necessitate* a conclusões convergentes com a fé, pretendendo no seu caminho e meta serem expressões de realidade tal como os conteúdos de fé. Por tudo isto e porque são objecto de meditação, tais *rationes* são não-extrínsecas à fé, na medida em que lhe estão ligadas, nem a isso obsta o facto de que devido ao assunto, o número possível de *rationes* seja ilimitado. Uma coisa é certa: não poderão ser incompatíveis entre si, mas articular-se-ão. E como os pontos de partida são da própria razão, o conjunto crescente dessas *rationes* poderia fornecer um verdadeiro sistema racional aberto ao mistério por necessidade lógica, a partir de um sem número de evidências parciais. Seria um sistema que, sem pressupor a Revelação e prescindindo, até, da fé como experiência, convergiria com a Revelação e exigiria a passagem a essa mesma fé. É neste carácter de não caber em si a *ratio* de tão racional que é, que reside a não extrinsecidade das *rationes* «como o amante é não extrínseco». Por isso, a alma de todas as *rationes* é a extremação, primeiro esquema da oração.⁽¹⁴⁹⁾ Por isso, há todos os motivos para se falar de uma

(149) A orientação vivida para o Absoluto que toda a oração supõe é uma espécie de extremação, é uma referência existencial ao infinito ou ao essencialmente distante, em termos de diálogo, num centrar toda a vida para além de si e do mundo. Também a extremação teórica, na medida em que procura alcançar o ponto além da realidade dada e da possibilidade, representa um processo semelhante, uma linha dinâmica lançada no mesmo sentido. De facto, pela longinquidade e superioridade do objectivo, pode dizer-se que a extremação teórica procura atingir como «objecto» aquilo que a oração demanda. A partir daí nasce a inquietação, o desejo de vivência, de relação real subordinada e aderente. Talvez possa afirmar-se que a oração é a extremação em segunda pessoa. Assim, quando se diz que

autonomia da razão em Anselmo. É que as *rationes fidei*, podendo ser consideradas traduções racionais da fé, devem ter a força impositiva da própria fé, mas vão haurir essa força não à experiência que a fé representa, mas à racionalidade metodologicamente prévia à fé. A firmeza que advém à fé do facto de ser vivência, tem como paralelo a *necessitas* ao nível da razão. E se é certo que para S. Anselmo o crente não precisa de *rationes* para aderir firmemente, as *rationes* comunicam-lhe, pelo menos, mais uma sensação de firmeza proporcional à vitória que tais *rationes* devem constituir na alma do descrente possível ou real, mostrando-lhe a desrazão de não ter fé.

Na dependência psicológica da fé, Anselmo criou uma independência sistemática da razão, porque viu na *necessitas* das ilações ligação com aquela existência que, por outro lado, doa a fé e é o fulcro desta como vivência: duas formas de imposição absoluta, uma fecundíssima, mas demasiado cega; outra, extremamente rigorosa, mas demasiado pobre e dolorosa sem a primeira. «In his omnibus, quoniam rationem sequi proposuimus, quamvis aliquantulum me terreas, nihil habeo quod dicere possim contra».⁽¹⁵⁰⁾ A mesma angústia provocada pelo caminho racional, no qual afinal se encontrará uma solução, surge quando se faz alusão à impossibilidade de repor os homens no seu estado primitivo de inocência sem a devida satisfação: seria pôr os homens que pecaram e que teriam sido criados para substituírem os anjos caídos ao nível dos anjos que não pecaram, o que «veritas non patitur».

a extremação teórica é o primeiro esquema de oração não se pretende que ela se dê em primeiro lugar. Quer-se apenas significar que é o esquema mais simples a partir do qual se pode considerar talvez a exigência, mas pelo menos a abertura de novos dinamismos que crescem e se amplificam rumo a uma relação vivida e desiderante ligada a uma nova perspectiva do objecto. Por outro lado, e inversamente, pode destacar-se da oração uma estrutura de extremação que se «impessoaliza» e acaba por ser a estrutura da extremação teórica. Poderá ser este o motivo, embora não o único, que levou Santo Anselmo a inserir especulação filosófico-teológica no âmbito de algumas orações. O outro motivo, em parte ligado a este, poderá ter sido o de que, ao nível do que se pode dizer de Deus, a oração é mais rica do que a teologia salvaguardando-se daquela das possíveis inexactidões e até falsidades desta.

Extremação análoga dá-se ao nível ético quando se define uma meta que, embora sabendo-se inatingível pelas próprias forças, liga-se ao sentido de cada accção moral: sede perfeitos como Deus é perfeito, na moral cristã de Anselmo e tender à identificação total da vontade com a lei na moral kantiana. São talvez as duas expressões mais perfeitas dessa extremação que, para uma e outra perspectiva, é a santidade.

⁽¹⁵⁰⁾ C. D. H., op. cit., p. 776.

«Boso — Sic ostendit ratio. A. — Quid ergo erit de te? Quomodo salvus eris? B. — Si rationes tuas considero non video quomodo, si autem ad fidem meam recurro, in fide christiana quae per dilectionem operatur, spero me posse salvari...».⁽¹⁵¹⁾ Igualmente acerca da necessidade de dar uma satisfação acima do que já é devido a Deus: «Boso — Et rationem video sic exigere et omnino esse impossibile... nisi fides me consolaretur, hoc solum me cogeret desperare».⁽¹⁵²⁾

Fé e razão não representam, para S. Anselmo, como que duas revelações. Seria admitir o mesmo para qualquer sistema no qual os princípios lógicos são também ontológicos. Há algo de comum com a fé: a vivência (da necessidade) e os conteúdos que se vão encontrando agora esclarecidos. Mas, mesmo aqui, é a força da mediação racional que se sobrepõe à evidência e a ela conduz alguma vez. O próprio carácter ontológico da necessidade é também deduzido. Poderá perguntar-se, depois disto, o que sendo próprio da fé não tenha passado pela razão. Quanto a Deus uno e trino tudo passou pela razão, incluindo a presciência e a predestinação na obra que lhe é especialmente dedicada. Quanto à relação Deus-Homem na Incarnação e na redenção tudo menos o que é histórico: existência de Adão e Eva, respectiva queda e actos da vida de Cristo, para além da aceitação de que a própria Redenção e Incarnação, deduzidas pela razão na sua essência, já se deram no passado. Além disto, elementos factuais como a existência de anjos, a queda de alguns, a doutrina de que os homens substituíram anjos caídos, a que já nos referimos. É claro que a Revelação é prioritária porque a sua mensagem é rica enquanto que as *rationes* não a esgotam. Mesmo aqui, porém, pode perguntar-se se as conclusões racionais acerca de Deus não exigem também, uma vez formuladas, um caudal de novas *rationes*. Da realidade encontrada, mesmo pela razão, concluir-se-ia a impossibilidade de esgotá-la por palavras. Tem-se dito que a metodologia anselmiana ainda não tinha chegado à demarcação, própria da filosofia tomista, entre fé e razão, pelo que não deve ser avaliada segundo critério desta última. Tudo é certo nesta sentença, menos o «ainda». Anselmo tem as suas próprias demarcações.

⁽¹⁵¹⁾ C. D. H., op. cit., p. 808.

⁽¹⁵²⁾ C. D. H., op. cit., p. 812. Mesmo assim não esqueçamos que estes impasses encontrados pela razão e a que a fé e a esperança vem dar uma abertura, acabam por ter solução racional.

Se se diz que teoricamente Anselmo não demarcou os campos, é falso. Se se afirma que à *ratio* são atribuídas demasiadas potencialidades, o que poderá ser verdade do ponto de vista não anselmiano, por exemplo, tomista quanto aos assuntos tratados por ambos, tudo é certo menos falar-se em demasiados. Neste caso está-se a considerar um sistema à luz do outro. Se se afirma que na prática Anselmo não delimitou as zonas da razão, também isso é falsamente afirmado. Se se afirma que no processo de dedução racional se serviu de informações que vinham da Revelação, como se fossem da razão, também se afirma falsamente, pois, quando tal se dá, o leitor é alertado para essa intromissão estranha no próprio processo racional. Pode, sim, perguntar-se se esta metodologia de extremações foi devidamente seguida. Nem a força da *ratio* se fundamenta para as suas próprias conclusões na relação que tem com Deus, embora essa derivação mais tarde se verifique. Mas a sua força probatória não precisa de Deus para provar. Anselmo só tem um critério para saber se algo vem da razão ou vai contra a razão: é o critério de pôr à experiência a capacidade da mesma razão até onde ela for, e de submeter quaisquer dados aos princípios lógicos que Anselmo acredita expressarem a realidade. Por que não procedeu como outros que perante certos pontos que sabem vir só do cristianismo se detêm considerando-os imediatamente de fé? É que S. Anselmo não considerou como limite do seu pensamento, ou como modelo da sua razão a qualquer pensador da Antiguidade. Nesse caso, poderia ser tentado a considerar este ou aquele pensador do passado como protótipo do pensamento natural. Mestre nomeado é S. Agostinho que oscila entre a precedência da *fides* ou da *ratio*. S. Anselmo não permitirá oscilações. Colocará em primeiro lugar para si a *fides* e em primeiro lugar para o método, a *ratio*. Será o caminho para a autonomia da *ratio*, pois dela se fará sempre acompanhar a fé, mas sem obrigar a própria *ratio* a qualquer cedência na sua dinâmica. Pode assim dizer-se que a dinâmica deste serviço torna-o autónomo. O problema da *ratio* e da *fides* reside, inicialmente, em saber se a fé se sobrepõe à razão, se é compatível com ela ou, finalmente, se a própria fé deve subordinar-se à crítica racional. É certo que *ratio* significa, como vimos, a capacidade discursiva e rigorosa com que se chega a determinadas conclusões. Nesse caso, é o conjunto dos princípios orientadores rumo a uma conclusão que, no melhor dos casos, é uma conclusão necessária. Discursividade e rigor caracterizam a faculdade

heurística que no homem substitui a captação imediata da verdade ou da realidade. Este caminhar da *ratio* tende ao conhecimento, o seu caminhar ainda não é conhecimento, mas torna-se conhecimento a cada meta: conhecimento natural em razão de uma actividade mental, que também o é. Ora, é na referência a este conhecimento natural, próprio das faculdades cognitivas do homem que se fala de relações fé-razão. Quando incluída neste binómio, *ratio* engloba as faculdades mais altas do homem em contraposição com uma atitude de decisão em acatar certas afirmações como certas em razão da sua origem, não em razão da investigação racional ou dos conhecimentos já tidos por via natural, quer mediata quer imediata. Por isso, em último lugar, quando se fala de razão — fé quer-se dizer, no sentido mais lato, mente cognitivo-racional/fé. É segundo um todo que o homem pensa, intui, entende, raciocina e argumenta. Esta concepção parece ser também a de S. Anselmo. A noção do homem como ser racional engloba tudo aquilo sob a culminância do que nele é activo ou seja considerado activo no próprio sistema.

Poderá haver sistemas em que a capacidade de aquisição de ideias, o processo da captação delas e o seu resultado sejam atribuídos à mesma faculdade. Em outros sistemas parece, à primeira vista, ter de se falar em diferentes instâncias interiores à mente racional, sem que isso signifique uma visão mecânica do ser humano. Ora, no decorrer desta exposição, encontramos *ratio-intellectus* e, algumas vezes, *cogitatio*.

Cogitatio

Não é tão simples nem tão fácil contrapor *intellectus* e *ratio*, distinguindo-os como se fossem duas coisas ou até subordinando a segunda ao primeiro, ou pelo menos colocando-a em segundo lugar hierárquico. Num rigoroso caminhar, a *ratio* partiu de premissas naturais para aquilo que não pode deixar de se afirmar. Mas uma das constantes deste caminhar é algo poder ser pensado ou não poder ser pensado de forma mediana ou levando o pensamento à extremação. Assim, o poder ser considerado possível ou não possível é um dos critérios mais importantes de que a razão se serve no seu caminhar. Por outro lado, esta pensabilidade significa que o objecto possível é considerado para ser possível (pensável) como não desafiando as leis da dialéctica, mas não necessariamente usando-as no seu caminhar. *Cogitare* representa a actividade da mente como referida ao ser e ao

não ser, afirmando o seu estatuto de interioridade e a sua ligação com o possível perante o real. Por isso mesmo, é o lugar da aniquilação subjectiva do mundo (pensável) ou da atribuição de realidade à simples possibilidade, ou de fingimento de realidade. O homem pode conceber, *confingere*, um animal inexistente «cogitando sive pingendo»⁽¹⁵³⁾ ou separando o inseparado, ou mesmo, o inseparável: «Si quilibet substantiae cogitatione auferatur quod rationabilis est...».⁽¹⁵⁴⁾ Neste ponto, aparece *cogitatio* já no *Monologion* como aquela actividade da mente cognitiva que é livre em face da via do rigor representada por *ratio*. É neste aspecto que a *ratio* utiliza casos extremos em que essa liberdade se sente interiormente coarctada, v.g., «...nihil omnino vel cogitari potest esse praeter illud summum omnium...».⁽¹⁵⁵⁾ Compare-se com «necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin, aut sibi Deus justus non erit aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est cogitare».⁽¹⁵⁶⁾ Assim, há em *cogitatio* uma dinâmica que a razão pode tornar inquisitiva e que pela via da não obediência às regras e à realidade se assemelha ao carácter mediacionista da razão e, nos casos extremos, igualmente se lhe assemelha pelo facto de as consequências se imporem, ainda que não sejam intrinsecamente evidentes. Quer isto dizer, também, que por esta via *intellectus constringitur*. É isto que nos leva a considerar que *cogitare* e *cogitatio* ou representa a primeira perspectiva na ordem real de uma estrutura gnoseo-heurística, ou é ainda uma face da *ratio*. Num caso ou noutro, a sua íntima ligação com a *ratio* é inegável. De facto, se a primeira grande acção da *ratio* é distinguir (o bem do mal, o verdadeiro do falso, etc.), a função atribuída a *cogitatio* em *De Veritate* identifica-se-lhe neste ponto. «Cogitationem quoque dicimus veram cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse et falsam cum non est».⁽¹⁵⁷⁾ Não representa esta aplicação de *cogitatio* ao juízo verdadeiro ou falso uma simples acepção acrescentada *ab extra* à primeira. Trata-se de um desenvolvimento da primeira: a actividade combinatória do espírito pode coincidir com a realidade *ou* não coincidir. E mesmo que a *Cogitatio* seja dada ao homem para ser subordinada à *rectitudo*, esta

⁽¹⁵³⁾ Monol., op. cit., p. 222.

⁽¹⁵⁴⁾ Monol., op. cit., p. 270.

⁽¹⁵⁵⁾ Monol., op. cit., p. 210.

⁽¹⁵⁶⁾ C. D. H., Cap. XIII-XIV, p. 780.

⁽¹⁵⁷⁾ *De Veritate*, Cap. III, op. cit., p. 498.

mesma subordinação é conseguida à custa da liberdade que a caracteriza. Pelo menos o poder *cogitare falsum* é uma condição irremovível para que a *cogitatio* realize a sua *rectitudo*. Mas não parece que a capacidade de ser falso da *cogitatio* se funde apenas na realização expressiva do que deve expressar para si. Se assim fosse, o exercício de pensar o mundo como não sendo enquanto que ele é, seria também uma transgressão. Ora, destes exercícios tiram-se importantes conclusões. Assim, a convergência com a função da razão faz-se desde um recôndito plano de liberdade, de forma que sempre que *cogitare* se subordina ao real torna-se capacidade de juízo verdadeiro.

No *Monologion* revelam-se três formas de *locutio*, de que já se falou:

- a) quando se usam os sinais sensíveis;
- b) «signa sensibilia insensibiliter cogitando»;
- c) «dicendo in mente res ipsas rationis intellectu», o que equivale, quando se apresente o exemplo da essência humana a «per rationem vero, ut cum ejus universalem essentiam... animal rationale, mortale cogitat».⁽¹⁵⁸⁾

Assim, *cogitare*, como expressão interior de algo é o dizer da própria razão: «dicendo in mente res ipsas rationis intellectu», é o princípio geral que se traduz no caso particular como «mens ipsum hominem intuetur per rationem».⁽¹⁵⁹⁾ Esta ligação natural da *ratio* com a *cogitatio* como expressão interior de si dá-se *in acie mentis cogitantis ou acie cogitationis*. «Mentis sive rationis locutionem hic intelligo, cum res ipsae... acie cogitationis in mente conspiciuntur».⁽¹⁶⁰⁾ A isto pode comparar-se: «quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur».⁽¹⁶¹⁾ Nas várias expressões não se separam *res ipsa* e um verbo de visão aprofundada.

Sempre que *cogitare* é fazer nascer o conceito correspondente, representa uma maior ligação com esse algo pensado a ponto de poder-se dizer que nenhum conceito fica por si próprio, antes aponta para além de si.

⁽¹⁵⁸⁾ Monol., op. cit., p. 220.

b) pensando de maneira não sensível os próprios sinais sensíveis; c) dizendo as coisas na mente por meio do entendimento da razão.

⁽¹⁵⁹⁾ Ibidem.

⁽¹⁶⁰⁾ Monol., p. 220.

⁽¹⁶¹⁾ Ibidem.

De *cogitatio* pode dizer-se que representa várias capacidades que a tornam semelhante a *intellectus* e outras a *ratio*. Mas o seu alcance é sem dúvida muito maior do que *intellectus* e é convergente com *ratio*. *Cogitare aliquid*, interiorizá-lo pela mente é, neste caso, o caminho para *intelligere aliquid*. Mas a *cogitatio* pode de novo sobrepor-se ao que o intelecto receber como certo, quer essa certeza provenha da evidência quer não. Tanto mais que é no âmbito da *cogitatio* que se dá a *locutio rationis*. *Cogitatio* abrange desde a consideração da palavra exterior interiorizada, até à culminância da interiorização, tornando-se expressão de algo ou pela imaginação ou pela razão. *Cogitatio* como *locutio rei ipsius* é aquela mesma interioridade que lhe permite uma actividade combinatória, passando pelo verdadeiro ou falso e, finalmente, talvez mesmo supor ou até conjecturar (*conjectere*). Se pensarmos na dimensão de dinamismo da *cogitatio* e da conjectura comparadas com a da *ratio*, se considerarmos que neste sistema, como em muitos outros, uma realidade define-se por aquilo que é mais, então diremos que sem ser a razão, *cogitatio* representa o campo que lhe é mais afim e que com ele converge parcialmente, embora a ultrapasse. O facto de poder falar de «*irrationabilis cogitatio*»⁽¹⁶²⁾ como a da consideração interior contrária à razão e ao real não contraria o que se disse. Este é o caso em que a interioridade pura ainda se pode manifestar levando a partir do seu dado positivo a uma certa ilusão de positividade e de sentido daquilo que o não tem.

Tendo presente esta afinidade de *cogitatio* e *ratio*, frases como as que se acabam de citar não representam qualquer inexactidão provisória, antes parecem ser a expressão de momentos síntese a que algumas vezes se chega: «*mens... per rationem... universalem essentiam cogitat*» ou «*res ipsae... in acie cogitationis in mente conspiciuntur*».⁽¹⁶³⁾ Aquilo que une estas duas frases é *cogitat* e *cogitationis*. Na primeira, trata-se da apreensão da essência universal das coisas reais, a que chamou *cogitare per rationem*, trata-se de um *dicere* ou *concipere* activo acerca da coisa real e segundo o nível superior da mente racional (o nível inferior é o da imaginação) à qual se liga igualmente *cogitare*. *Cogitare per rationem* seria, aqui, exercer actividade mental expressiva acerca das coisas, segundo o grau mais alto. É por ela que a *cogitatio* se comporta com rigor, não porque da sua natureza seja própria a subordinação. *Cogitare*, aqui liga-se a *ratio*.

⁽¹⁶²⁾ Monol., op. cit., p. 196.

⁽¹⁶³⁾ Monol., Ibidem.

Por outro lado, a frase seguinte liga *cogitatio* a *conspicere in mente*. Ora, esse conspecto dá-se *in acie cogitationis*. E isto já lembra *intellectus*.

Aquilo que há de activo na receptividade da mente poderia ligar-se a *cogitatio* e, através desta, a *ratio*. Assim, *cogitatio* é expressão da actividade mental em toda a extensão. *Ratio* representa essa mesma actividade mental submetida a regras. *Intellectus* é o resultado dessa aplicação de regras, dessa *acies cogitationis*. *Cogitatio* é a mente na sua actividade cognitivo representativa em plena liberdade de si própria. *Intellectus* é o resultado dessa actividade, regulada ou não, tornando-se receptividade. É destes polos que se poderia conceber a convergência de *cogitatio* com *intellectus*, de aí poder falar-se de um a *cogitationis intuitu* e considerar a *locutio mentalis* como *cogitantis inspectio* por parte do homem ao que corresponde por parte de Deus um «quasi cogitando intueri». ⁽¹⁶⁴⁾ Da *cogitatio* pode dizer-se *intelligere* devido à actividade daquela. De *intellectus* não se diz nunca *cogitare* devido à receptividade deste. É este carácter activo que mais o conota, como vimos, com *ratio* e com tudo que seja activo no conhecimento. O recurso à teoria da *locutio mentalis* orienta-nos no sentido dessa conclusão. Com efeito, se ela equivale a *cogitatio* no homem, e como se acaba de citar, também em Deus, neste é identificado igualmente com «*intelligentia*». ⁽¹⁶⁵⁾

É esta *cogitatio* que se torna imagem da mente cogitante e que dá a condição para que o *intelligere* seja activo quer no autoconhecimento quer no heteroconhecimento. Mas, mesmo em Deus, essa *cogitatio* que é afirmação de algo na interioridade, aparece acompanhada de *intelligere* sem dela desprender-se.

«Cum mens rationalis **seipsam cogitando intelligit**, imaginem ipsius nascit in sua cogitatione... immo ipsam cogitationem sui esse sui imaginem». ⁽¹⁶⁶⁾

«Quis neget...summam sapientiam cum se **dicendo intelligit** gignere substantialem sibi similitudinem suam id est, verbum suum?» ⁽¹⁶⁷⁾

⁽¹⁶⁴⁾ Monol., op. cit., p. 320

⁽¹⁶⁵⁾ Denique haec ipsa locutio nihil aliud potest intelligi quam ejusdem spiritus intelligentia? Quid enim est aliud illi rem loqui aliquam hoc loquendi modo quam intelligere?, Monol., op. cit., p. 268.

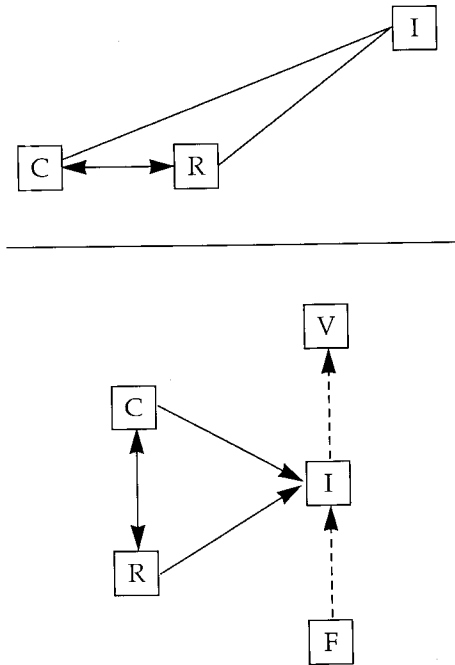
⁽¹⁶⁶⁾ Monol., op. cit., p. 286.

⁽¹⁶⁷⁾ Monol., op. cit., p. 278.

O recurso ao uso de certos termos quando se trata de Deus elucidada o seu próprio sentido geral, pelo menos num sistema em que se procuram usar os mesmos termos, mas com o escrúpulo da sua utilização quando se trata de Deus, isto é, quando está em questão o que em cada um é perfeição e o que o não é.

ARTICULAÇÃO FINAL

Tudo o que acaba de ser exposto poderia ser esquematicamente representado desta forma. Primeiro, para as relações das faculdades cognitivas independentemente, ainda, da relação com a fé. Depois, com a inclusão da fé.⁽¹⁶⁸⁾



(168) C = *Cogitatio*
 R = *Ratio*
 I = *Intellectus*
 V = *Visio* (visão Beatífica); *Species*
 F = *Fides*.