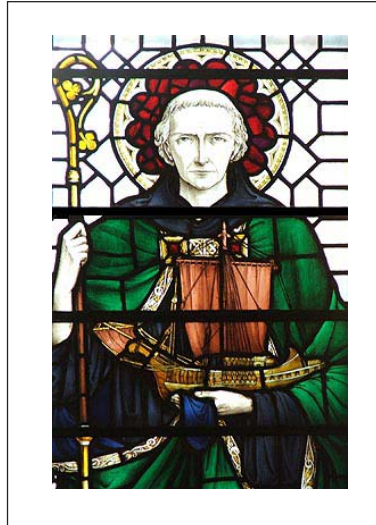


SER E ESSÊNCIA NO *MONOLOGION* DE S. ANSELMO¹

Paulo Ricardo Martines



RESUMO: O objetivo deste artigo é oferecer uma primeira abordagem do vocabulário metafísico do ser em Anselmo de Cantuária. Utilizamos como fio condutor os capítulos iniciais do *Monologion*, estruturados a partir dos modos do ser segundo a constituição *per se / per aliud*. O *Monologion* forma com o *Proslogion* os principais tratados da reflexão teológica no século XI. É certo que será preciso esperar mais dois séculos para encontrarmos uma linguagem metafísica amplamente estabelecida no mundo cristão, o que somente será possível, por exemplo, com Santo Tomás de Aquino, seja em seus *comentários* das obras de Aristóteles, seja em seus *opúsculos* ou *sumas*. Com Anselmo teremos oportunidade de reconhecer uma reflexão de grande densidade especulativa.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Ser; Existência; Ontologia.

ABSTRACT: The aim of this work is to provide a first approach to the metaphysical vocabulary of being in Anselm of Canterbury. It was used as a conductive line, the initial chapters from *Monologion*, framed from the ways of being, according to the constitution *per se / per aliud*. Both the *Monologion* and the *Proslogion* constitute the main treaties of the Theological Reflection in the XI century. It is evident that two more centuries will be necessary to find a metaphysical language thoroughly established in the Christian world; this will be possible, as for example, with Saint Thomas Aquinas, either in his commentaries of Aristotle's works, or in his *opuscles* or *summa*. Through Anselm we will have the opportunity to recognize a speculatively strong reflection.

KEYWORDS: Metaphysics; Being; Existence; Ontology.



Étienne Gilson, no prefácio de *God and Philosophy*, afirma que o problema metafísico de Deus é aquele que se apresenta com maior evidência no interior do discurso metafísico. Ao considerar determinados fatos históricos do pensamento medieval, podemos reconhecer que voltar-se para Deus — falar de sua existência e essência — é a tarefa primeira do teólogo, pois aquilo que se crê firmemente — por meio de um coração purificado pela fé — deve ser então objeto de intelecção. A razão da fé torna-se uma tarefa motivada por um desejo de conhecimento, um progresso racional para aquilo que se ignora irracionalmente, do qual o ponto final é a contemplação. É no interior desse movimento que se apresenta o pensamento de S. Anselmo indicado no *Monologion*, primeiro tratado deste monge do mosteiro de Bec, escrito em 1076.²

Este tratado apresenta-se como uma meditação daquele que raciocina consigo próprio procurando explorar aquilo que não sabe (P. 93:3-4), sendo seu tema principal a investigação da *essentia divina et ejus creatura* (M. 13:3-4). Pelas palavras do discípulo e biógrafo autorizado Eadmer (VA,I,19), Anselmo investiga no *Monologion* a seguinte questão: *quid sit deus*. Procuraremos estabelecer sumariamente o vocabulário do ser presente no *Monologion*: *esse*, *essentia*, *existere* e *subsistere* são termos de grande repercussão na obra de Anselmo, utilizados para descrever Deus nele próprio e as suas criaturas.

As determinações *per se / per aliud*, inicialmente de natureza sintático-linguística, serão aplicados aos chamados modos de ser, estudados nos primeiros 12 capítulos *Monologion*. Trata-se de uma unidade temática que poderia servir como uma primeira divisão de leitura do *Monologion*, já que Anselmo faz inicialmente uma exposição a respeito de uma natureza que é *per se* (cap. 6), e depois (*postea*) daquelas

naturezas que são *per aliud* (cap. 7-12). A bem dizer, a consideração sobre o *per se esse* começa a se delinear nos capítulos iniciais (cap. 1-4), tradicionalmente conhecidos como pertencentes à exposição anselminana das provas da existência de Deus.³

Convém salientar inicialmente que o par *per se / per aliud* ganha uma importância decisiva no interior do pensamento de Anselmo: no *De grammatico*, ele é aplicado a uma teoria da significação; no *De veritate*, estrutura a dupla concepção da enunciação (cap. 2) e ainda define a justiça (cap. 12) como aquela que conserva a retidão *propter se*, o que é distinto da consideração *propter aliud*; no *De libertate arbitrii*, a vontade pode querer algo de forma intrínseca — *propter se*, o que é diferente de uma vontade que quer algo *propter aliud*.

Deus será reconhecido primeiramente no *Monologion* como *summum bonum per se*, ao qual será acrescido o *magnum* e o *optimum*. Essa identificação é feita no capítulo 1 a partir de duas idéias centrais: 1) o que se falará a respeito de Deus ou de sua criatura provem de um *credere*; 2) é manifesto que todos desejam fruir daquilo que julgam bom, e deste modo é evidente (*in promptu est*) que se deva procurar aquilo de onde são boas essas próprias coisas.

O fato incontestável da presença daquilo que é reconhecido como bom vai motivar a procura do *unde* que define propriamente aquilo que é bom. De fato, Anselmo apontará a existência de uma diversidade e pluralidade de bens, algo fácil de reconhecer, já que essa multiplicidade e diversidade de bens “são provados pelos sentidos e discernidos pela razão do espírito” (M 1, 14:6-7).

O desejo demarca o início dessa reflexão e servirá como um impulso em direção ao ser que é transcendente e criador. Ao fim dessa longa meditação, Anselmo reconhece “que apenas a designação de essência suprema conviria perfeitamente a

Deus” (M. 80, 86:17-18). A *appetitus* demarca essa primeira esfera da reflexão. A tarefa é então procurar aquilo pelo qual algo é dito como bom, em outras palavras, procurar o idêntico naquilo que é diverso. Anselmo reconhecerá que algo bom, somente o é pelo *summum bonum*: o primeiro é *per aliud*, enquanto o segundo é *solum per seipsum*. Imutabilidade, transcendência e unidade caracterizam o *summum* descrito no início do *Monologion*. Ele é, em outras palavras, *unum aliquid: id est summum omnium quae sunt*. Além de ser o bem supremo, será a grandeza suprema, não uma grandeza de ordem espacial, mas espiritual, na medida em que é melhor e mais digno ser desse modo, assim como é a sabedoria.



A determinação mais clara e contundente de uma natureza que é por si (*quaedam natura per se est*) é indicada no terceiro capítulo da obra, onde será possível verificar aspectos significativos sobre o vocabulário anselmiano dos modos de ser. A proposição que comanda a inteligibilidade da argumentação é a seguinte: tudo o que é, parece ser por um algo. Ao considerar a pluralidade das coisas (a *universitas rerum* como dirá nos capítulos posteriores) Anselmo descarta as hipóteses segundo as quais aquilo que é poderia ser ou por si próprio, ou da relação mútua entre as próprias coisas; restando admitir apenas a hipótese que remete à idéia de algo que é por si (*unum aliquid*) e pelo qual tudo é o que é. Ser *per*

aliud é considerado como *minus* em relação àquilo que é por si, de tal modo que esse último é *maxime omnium est*.

Uma argumentação semelhante ocorre na apreciação da desigualdade entre as naturezas criadas. Elas não estão contidas na igualdade de uma mesma dignidade: o cavalo é melhor que a madeira, e o homem é melhor que o cavalo. A idéia de mais ou menos atribuídas às coisas diversas se diz sempre quando elas se aproximam ou não de algo que é máximamente: “como não se pode negar que certas naturezas sejam melhores que outras, a razão nos persuade ao menos que certa dentre elas seja supereminente, de tal sorte que não tenha superior” (M,4,17:3-4). Deste modo, há uma única natureza superior a tudo o que existe, de modo que não admite ser inferior a nenhuma outra: ela é por si aquilo que é, todas as demais coisas são por ela o que elas são. Vale observar que Anselmo ao enfatizar essa idéia de uma hierarquia entre as naturezas, não pensa numa natureza que coroasse a série de seres finitos, como se ela fosse a maior dentre todas. O ser *per se* é apresentado de uma forma negativa na medida em que ele não pertence à série da qual funda, ele não é inferior a nada.

O capítulo 6 pode ser considerado como o centro geométrico dessa primeira parte. Nele vamos encontrar a determinação exata do ser *per se* anselmiano. O objetivo será mostrar como essa natureza ou essência suprema pode ser descrita como por si e de si mesma; diferente daquela caracterizada como *per aliquid*. De fato, afirma Anselmo que *esse per aliquid* e *esse per se* não possuem o mesmo sentido, pois não recebem a mesma razão de existir: aquilo que é por si difere daquilo que é por outro: “Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem...” (M. 6,18:23-25). Anselmo usa o verbo *existere* para expressar o fato de que determinada natureza é. Esse verbo

reaparece mais vezes ao longo do *Monologion* e também do *Proslogion*, sempre com o mesmo sentido. O *Monologion* refere-se à natureza suprema como “uma força única – ou natureza – que existe por si” (M,3,16:6-7).⁴

Inicialmente veremos Anselmo fazer breves considerações acerca das preposições envolvidas. As preposições *per* e *ex* são equivalentes segundo as afirmações do capítulo 5. Dizemos a mesma coisa quando afirmamos, diz Anselmo, que algo é de alguma coisa, ou por alguma coisa. No jogo dessas preposições, haveria ainda uma equivalência entre *ex*, *per* e *ab*; sendo que o *per* e o *ab* poderiam ser identificados segundo uma linguagem tradicional como pertencentes à causalidade eficiente, e o *ex*, à causalidade material.



Ainda no Capítulo 6, o *esse* será considerado mais detalhadamente, pois a argumentação depara-se com o seguinte problema: como essa natureza suprema é por si e de si mesma (*per se et ex se*)? Trata-se de investigar o sentido último dessas preposições e a sua aplicabilidade à essência suprema. Veremos como essa operação aparece de uma forma privilegiada aos olhos de Anselmo. Valendo-se da imagem do artífice e da sua obra, o mestre de Bec entende que determinado ser é por algo (*esse per aliquid*) de três formas: seja de um modo, ou eficiente, ou material ou instrumental (M. 6,19:1-3). Nesse sentido, a causalidade

implicada nesse contexto envolve a noção de relação pela qual tudo aquilo que é por outro, é posterior e inferior àquilo pelo qual ele tem o seu ser. Ora, a natureza suprema não é por um outro, não é posterior a ela mesma e nem inferior a ela própria. A forma negativa de considerá-la prossegue, pois ela não foi feita nem por si, nem por outra coisa: “*summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit*”. Anselmo nega que a noção de causa (por exemplo, a eficiente) possa ser aplicada de forma correta à natureza soberana, como também a noção que posteriormente será conhecida como *causa sui*.

Como o método apresentado no *Monologion* exige que todas as hipóteses sejam investigadas a fim de que não reste qualquer dúvida, Anselmo investiga se essa natureza não seria nada, ou sendo algo, feita do nada e pelo nada, hipóteses que ao fim de um longo excursão dialético seriam qualificadas como absurdas.

Mas a natureza suprema, não podendo ser pensada a partir dessas três causas, não pode então ser entendida como *per se* e *ex se*. Desse modo, Anselmo é levado, no final do capítulo, a substituir essa imagem do artífice por aquela da luz: assim como se relacionam reciprocamente luz, luzir e luzindo, também o são essência, ser e ente, ou existente (M. 6,20:15-16). Os termos *lux*, *lucere* e *lucens* são formas distintas que implicam uma só realidade.

Anselmo, nessa passagem, quer preservar o princípio de autonomia da natureza suprema, afirmando que ela é independente de todo e qualquer *aliud*. Não se trata de afirmar a preponderância da essência sobre a existência para revelar a excelência da primeira. Antes, o que temos é uma equivalência entre ambas.

A reflexão assim conduzida parece indicar, como já mencionado nos primeiros capítulos do *Monologion*, que o Deus confessado pela fé, descrito por Anselmo como natureza ou substância suprema,

escapa de qualquer possibilidade de representação. Ao ser mencionado como por si, a primeira noção que lhe corresponde é a de ser *non per aliud*. A conclusão desse capítulo sexto é sugestiva: a natureza suprema “é por ela mesma e d’ela tudo aquilo que ela é”. Uma passagem conhecida do *De veritate* confirma essa idéia central: a verdade suprema é o que é, porque é (DV. 10,190:4). Trata-se da confirmação da retidão suprema.

Desse primeiro incursão ao mundo metafísico anselmiano, temos o reconhecimento das idéias de simplicidade, unidade e transcendência da natureza suprema; já, aquilo que procede dela, possui um estatuto ontológico diferente, como parece dizer uma passagem posterior do *Monologion*: somente ela parece ser, ao passo que as outras coisas, quando comparadas a ela, não são (M.28,45:1-2).

Vale ressaltar que esse raciocínio estruturado segundo as noções de negatividade e transcendência será reabsorvido na reflexão do *Proslogion*: o argumento único do capítulo segundo (algo tal que não se pode pensar nada maior) será compreendido no capítulo 15 como o *quiddam maius*: “não somente és o que de maior pode ser pensado, mas és algo maior do que pode ser pensado” (P.,15,112:14-15).

A consideração daquilo que é *per aliud* envolve a segunda subdivisão dessa primeira parte dos capítulos. Trata-se de investigar a *rerum universitas* que são *per aliud*. Quatro noções demarcam essa segunda parte: o *facere* (divino); o *nihil* (do qual todas as coisas são feitas), a *ratio faciens* (divina) e a *locutio intima* na qual estavam todas as coisas antes de serem feitas. A consideração de Anselmo está diretamente ligada à idéia de criação. Seu vocabulário não envolve nenhum termo técnico, já que descreve a criação segundo um *facere*, na qual o *faber* ou *artifex* dispõe as coisas segundo a sua própria vontade. Todo esse processo é descrito como um *rationabiliter facere*.

Considerar aquilo que é *per aliud* supõe inicialmente, na argumentação de Anselmo, indagar sobre a possibilidade de uma origem material daquilo que é; ou ainda, reconhecido que a “massa do mundo” envolve os quatro elementos, trata-se de verificar de onde provém esta matéria que se diz matéria do mundo. A hipótese da *rerum universitas* provir de uma matéria envolve dificuldades, pois admitir que as coisas que são, provém ou de uma matéria da natureza suprema, ou da própria matéria, ou de uma terceira essência, seria admitir respectivamente que a natureza suprema poderia se corromper, que as coisas seriam criadas a partir delas próprias, e que haveria uma essência diferente da criatura e do criador, hipóteses que são descartadas pela sua inconveniência. As coisas são feitas pela essência suprema do nada: “logo, é evidente que a essência de todas as coisas foi feita pela essência suprema, e não de alguma matéria”.

A questão relacionada ao problema do nada aparece de forma explícita no *Monologion* (cap. 8) e no *De casu diaboli* (cap.11). No primeiro, o tema é considerado dentro de uma discussão de natureza ontológica, cujo centro é o Deus criador de tudo aquilo que é; no segundo, já se trata do aspecto propriamente moral, no momento em que considera o problema do mal. Esta indagação faz parte dos chamados termos negativos ou privativos, dentre os quais se pode acrescentar o *malum* e a *iniustitia*.

A dificuldade maior será a de conciliar a afirmação (feita anteriormente no cap.7) de que Deus fez as coisas do nada (*ex nihilo*) com o princípio universalmente reconhecido de que do nada, nada se faz. Não se trata de resolver um problema de linguagem suficientemente conhecido por Anselmo (se o nada é, de algum modo, a causa pela qual são todas as coisas que são, é necessário que a palavra *nada* signifique alguma coisa), mas sim de entender a expressão *de nihilo*. (M. 8,23:3).

Na elaboração de sua resposta (M.23:5-21), o doutor Magnifico apresenta os três modos pelos quais podemos entender como uma coisa é feita do nada:

- 1) Emprega-se que algo é feito do nada para dizer que não é feito, quando se diz, por exemplo, que a essência suprema não é feita de algo. Certamente, esse sentido não é aplicável a todas as coisas que, ao contrário, são feitas.
- 2) Quando se diz que feito do nada significa feito de alguma coisa, atribui-se desse modo ao *nihil* alguma significação. De forma breve, Anselmo diz que tal asserção é falsa, acarretando, quando empregada, impossibilidade e contradição.
- 3) Emprega-se a expressão do nada para se dizer que algo é feito, mas não no sentido de que este *nihil* seja algo.

Com esse terceiro sentido, pode-se afirmar que, exceto a essência suprema, todas as coisas que são, foram feitas por ela do nada. Pode-se igualmente compreender de forma conveniente e sem contradição a expressão feita do nada: “a essência suprema fez o universo do nada”(M. 8,23:31-32). Aquilo que inicialmente era entendido como *nihil*, agora é um *aliquid*.

Pode-se dizer que algo era nada antes de ser feito apenas em relação à própria coisa, pois o que foi feito do nada não era nada em relação a *ratio faciens* divina. Trata-se de verificar, segundo a perspectiva do criador (*ad rationem faciendis*), a proveniência de tudo aquilo que é. Veremos como o *faber* cede lugar à imagem do *artifex*. Na razão divina precede, diz Anselmo, um *exemplum* ou *forma* ou *similitudo* ou uma *regula* do que será feito. O universo estava na razão divina segundo as determinações do *quid*, do *quale* e do *quomodo*. Sem dúvida Anselmo considera um dos temas dominantes do pensamento cristão, a saber, aquele da criação, com um vocabulário e com recursos que lhe são próprios, e apresenta ainda certa originalidade no tratamento da questão.



Dentro de uma perspectiva platônico-agostiniana, a criatura apresenta-se como um ‘exemplar’ na razão divina. Porém, Anselmo em nenhum momento utiliza o termo idéia ou participação para descrever essa verdade originária. Ele prefere afirmar que aquilo que preexiste na mente divina é fruto de uma *locutio intima*. A forma da coisa que preexiste na mente divina é um *intus dicere*, uma palavra antecipadora, tal como o artifice que antes de realizar a sua obra de arte “diz inicialmente para ele próprio através de uma concepção do espírito” (*mentis conceptione*) o que vai realizar”. *Locutio mentis* “não é o pensamento das palavras significativas das coisas, mas quando pela fina ponta do pensamento, se considera no espírito as próprias coisas, futuras ou já existentes”. (M.10,24,27-9).

O exemplo do artifice possui limites e diferenças quando comparado ao fazer divino. A justificativa é simples: a *locutio divina* não tem algo exterior que lhe sirva de modelo; ela é “causa primeira e única” para a realização daquilo que será feito; o artifice, por seu lado, precisa de algo exterior que lhe sirva de exemplo.

Ao apresentar essa noção da *locutio intima*, somos levados para o universo medieval das *voces rerum significativae*, dos signos que reenviam à *res*. O *facere* divino se traduz por um *dicere*, que não é outra coisa do que um *loqui rem*. Anselmo formula no *Monologion* uma teoria da linguagem que estará em consonância com aquela formulada no *De grammatico*.

Há um nível elementar de significação marcado pela correspondência entre os sons proferidos e a coisa ela própria: “Sed quoniam voces non significant nisi res: dicendo quid sit quod voces significant, necesse fuit dicere quid sint res” (DG. 17,162:25-26). Essa forma de significação pertence propriamente ao domínio dos signos sensíveis — *signis sensilibus* (M. 10, 24:30-31) —, que nas palavras de Anselmo é o uso sensível daquilo que os sentidos corporais podem receber; por exemplo, utilizando a palavra homem para significá-lo.

Duas outras formas são igualmente indicadas: a) de forma insensível, isto é, pensando insensivelmente (*insensibiliter cogitando*) no interior de nós mesmos esses mesmos signos; por exemplo, quando penso nesse homem; e b) nem sensivelmente, nem insensivelmente, mas pela imaginação corporal (*imaginatione corporum*) ou pelo intelecto racional (*rationis intellectu*); quanto ao primeiro, imagina-se homem pela sua figura sensível, e, quanto ao segundo, pela razão quando se pensa a essência universal, a saber, animal racional mortal. Essa palavra não é expressa por signos convencionais das diferentes línguas, mas é palavra no seu sentido universal, que todos os homens entendem (*id.*, 25:1-9). A substância suprema, dirá Anselmo, identifica-se completamente com a sua *locutio intima*: tudo o que ela fez, ela fez por si mesma e por sua *locutio intima*.

T & M

Texto recebido em agosto de 2005.

Aprovado para publicação em outubro de 2005.

SOBRE O AUTOR:

Paulo Ricardo Martines é Professor Doutor de História da Filosofia Medieval na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço eletrônico: martinespr@uol.com.br.

NOTAS

1. Utilizamos as seguintes abreviaturas: M (*Monologion*); P (*Proslogion*), DG (*De grammatico*) e VA (*Vita Anselmi*). As indicações numéricas presentes nas citações indicam, respectivamente: o capítulo, a página e a linha da edição crítica de F.S. Scmitt (1984).
2. É principalmente nos prefácios do *Monologion* e do *Proslogion* que Anselmo explicita sua orientação na busca de certo (*aliquatenus*) entendimento – próprio da natureza humana – dos assuntos divinos.
3. Uma fonte muito provável para o entendimento do *per se/ per aliud* anselmiano é Santo Agostinho em suas *De diversis quaestionibus* (q.24). Após afirmar que tudo aquilo que é (como bem mutável) somente o é por um bem supremo (imutável), aparece a determinação *per se* deste bem supremo: “illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt non per aliud, sed per se ipsum bonum est”. Santo Agostinho. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Opera di Sant' Agostino. Roma: Citta Nuova editrice, 1995.
4. Anselmo utilizará indistintamente os termos *natura*, *essentia* e *substantia* para referir-se a Deus. Cf M. 3,16: 26-28.

REFERÊNCIAS

- S. ANSELMI. ***Opera omnia***. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984.
- SANTO AGOSTINHO. ***De diversis quaestionibus octoginta tribus***. Opera di Sant' Agostino. Roma: Citta Nuova Editrice, 1995.
- GILBERT, P. ***Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de S. Anselme***. Paris: Éditions Lethielleux, 1984.
- GILSON, E. ***God and philosophy***. Yale: Yale University Press, 1941.
- SCIUTO, I. ***La ragione della fede: Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d' Aosta***. Genova: Marietti, 1991.
- KIENZLER, K. ***Glauben und denken bei Anselm von Canterbury***. Freiburg: Herder, 1981.

UNIOESTE

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

REVISTA TEMAS & MATIZES

Versão eletrônica disponível na internet:

www.unioeste.br/saber