

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

EMMANUEL ROBERTO LEAL DE ATHAYDE

TEOLOGIA NO PROSLOGION DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

São Paulo
2011

EMMANUEL ROBERTO LEAL DE ATHAYDE

TEOLOGIA NO PROSLOGION DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

Dissertação apresentada para ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Edson Pereira Lopes.

São Paulo
2011

A865 Athayde, Emmanuel Roberto Leal de
Teologia no Proslogion de Anselmo de Cantuária / Emmanuel Roberto Leal de
Athayde – 2010.
125 f.: il.;30 cm

Mestrado (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade
Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.
Orientação: Prof. Dr. Edson Pereira Lopes

Bibliografia: f. 120-125

1. Idade Média, Anselmo de Cantuária 2. Deus 3. Teologia 4. Filosofia. I. Título
LC BT21.2

EMMANUEL ROBERTO LEAL DE ATHAYDE

TEOLOGIA NO PROSLOGION DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

Dissertação apresentada para ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edson Pereira Lopes – Orientador
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. James Reaves Farris
Universidade Metodista de São Paulo

Às três mulheres mais importantes da minha vida. Minha amada e querida esposa Francielle, à minha mãe e irmã Penha Leal e Janaína Athayde, respectivamente, pelo carinho, apoio, incentivo e paciência.

AGRADECIMENTOS

A meu Deus a quem tributo toda a honra e glória dessa conquista, pois sem Ele, reconheço que essa jornada jamais teria sido feita.

A minha família, pela força, incentivo e paciência que demonstrou por mim nos momentos mais difíceis da pesquisa.

A minha igreja, principalmente na pessoa do pastor Daniel da Silva, que me acolheu com carinho na comunidade cristã, torcendo bastante por mim.

Ao meu orientador, professor doutor Edson Pereira Lopes, que desde a validação do curso teológico, tem me acompanhado como um mentor e amigo, sendo um dos principais responsáveis pela realização do curso, com suas palavras de incentivo e orientação.

À Universidade Presbiteriana Mackenzie pelo apoio.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião pelas aulas ministradas que foram de extrema importância a minha formação.

Aos colegas de curso pelo companheirismo e interação.

Ao Seminário Betel Brasileiro, pela base acadêmica a mim fornecida, através dos amados e respeitados professores, dos quais destaco Jonas Madureira, Cristiano Camilo, Marcos de Almeida e Sérgio Máscoli, pelas inúmeras palavras de incentivo.

A missionária Durvalina, e aos pastores Jorge Sepúlveda e José Pontes, meus diretores, que foram de extrema importância a minha formação cristã, não apenas contribuindo com conteúdo acadêmico, mas ensinado-me a associá-lo a uma vida cristã autêntica e inspiradora.

E todos os amigos e irmãos na fé que ajudaram na minha formação, direta ou indiretamente, pois creio que sou produto de todas as experiências adquiridas ao longo dos 32 anos vividos.

“Ora, àquele que é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo quanto pedimos ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós” (Efésios 3.20).

RESUMO

Anselmo de Cantuária é um personagem da Idade Média, considerado o pai da escolástica. Arcebispo da Catedral de Cantuária, que ficou conhecido basicamente pelo seu argumento denominado posteriormente de ontológico, que visava apresentar, valendo-se de conceitos filosóficos, um argumento único capaz de demonstrar a existência de Deus.

Esse argumento único encontra-se no *Proslogion*, uma obra que trata da existência de um ser “do qual é possível pensar nada maior”, considerada uma simplificação do *Monologion*, seu escrito anterior.

Ao ler Anselmo, observa-se explicitamente sua intenção de tratar da fé e da razão, pois, valendo-se de um argumento racional, buscou explicar aquilo que previamente já cria.

Há algumas pesquisas sobre Anselmo e seu argumento, contudo, observou-se que seus pressupostos filosóficos são comumente ressaltados, sem, contudo, explorar as questões teológicas. Partindo dessa constatação, esta pesquisa objetivou demonstrar que o autor medieval expõe algumas ideias teológicas que estão presentes no *Proslogion*, e sob essa perspectiva deu-se a pesquisa, explicitando suas questões teológicas em sua obra específica, sob comentários da teologia dogmática protestante contemporânea.

Além disso, refletir sobre o seu ambiente medieval, no que diz respeito à cultura, sociedade, contexto eclesial, pressupostos teológicos e filosóficos, enfim, entre outras questões, ajudam a compreender melhor o pensamento anselmiano.

Palavras-chave: Idade Média, Anselmo de Cantuária, Deus, Teologia, Filosofia.

ABSTRACT

Anselm of Canterbury is a figure of the Middle Ages, considered the father of scholastic theology. As archbishop of Canterbury, he gained notoriety from his, later denominated, ontological argument, which presented, by use of philosophical concepts, a unique argument, capable of demonstrating the existence of God.

This unique argument is found in the *Proslogion*, a book that addresses the existence of a being “than which nothing greater can be conceived”, considered a simplification of the *Monologion*, his previous work.

By reading Anselm, his intension of addressing faith and reason is explicit, as, by working with a rational argument, he sought to explain something in which he previously believed.

There is some research on Anselm and his argument, however, the main focus of these works lay on his philisofical reasoning, without exploring their theological matters. From this observation, the present research seeks to demonstrate the exposition of theological ideias in the *Proslogion*, expounding them under the comment of contemporary dogmatic theology.

Also, consideration on the medieval context, the cultural, social, scholastic, theological and filosofical backgrounds and others, help comprehend the anselmian thought.

Keywords: Middle Ages, Anselm of Canterbury, God, Theology, Philosophy.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Cap. 1 – A influência do contexto sócio-cultural da Idade Média no pensamento de Anselmo de Cantuária.....	17
Cap. 2 – As Raízes Teológicas e Filosóficas de Anselmo de Cantuária.....	49
Cap. 3 – A teologia no <i>Proslogion</i> de Anselmo de Cantuária.....	78
Considerações Finais.....	116
Referências Bibliográficas.....	119

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa cujo título é: *Teologia no Proslogion de Anselmo de Cantuária* discutiu o ambiente medieval do pré-escolástico como denomina Grabmann (1928, p.71), como também uma das principais obras de Santo Anselmo, o *Proslogion*, onde se identificou e abordou-se sua teologia inerente.

O autor pesquisado é denominado de várias formas, como se vê no comentário de Libera (1998, p.294):

Anselmo é designado por três nomes. Nascido em Aosta, aluno de Lanfranco e abade de Bec em 1078, arcebispo de Cantuária e, 1093, o mais importante teólogo do século XI é conhecido na Itália pelo nome de Anselmo de Aosta, na França, por Anselmo de Bec e no restante do mundo por Anselmo de Cantuária.

Embora o pré-escolástico seja conhecido de formas variadas como descrito acima, Anselmo foi denominado nessa obra pela forma da qual o religioso é mais conhecido pelo mundo: Anselmo de Cantuária.

Embora este trabalho tenha sido produzido focalizando um trabalho específico de Anselmo, é de se observar que o autor medieval escreveu diversas obras, tais como: *De Grammatico*: sobre a gramática, uma introdução à dialética; *o Monologion*: uma exposição sobre a natureza e existência de Deus; *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*: sobre a fé trinitária e sobre a encarnação do Verbo; *De Veritate*: sobre a verdade, o que é e onde se encontra a verdade; *De libero arbítrio*: sobre o livre arbítrio; *o Cur Deus homo*: Por que Deus se fez homem?, sobre a necessidade da encarnação; *De processione Spiritus Sancti contra Graecos*: Tratado da possessão do Espírito Santo contra os gregos; entre outros (FRANGIOTTI, 1992).

O *Proslogion* é uma continuidade do *Monologion*. Foi escrito através de uma linguagem mais clara para facilitar a compreensão dos leitores, primeiramente os monges que solicitaram sua produção. Em razão da simplificação dos argumentos acerca da existência de Deus, no *Monologion* o autor apresenta cerca de três, no *Proslogion* uma síntese do seu raciocínio é apresentada de forma clara e objetiva. A presente pesquisa limitou-se em refletir, a partir do *Proslogion*, a discussão de Anselmo acerca de Deus.

Portanto, o assunto deste trabalho está baseado em um teólogo/filósofo, Anselmo de Cantuária, que viveu entre os anos 1033 e 1109 d.C., período comumente denominado de “Idade Média”, mais precisamente correspondendo à Idade Média Central (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.14). Ele está preocupado em provar a existência de Deus, valendo-se de um único argumento baseado na razão sob o amparo da fé. Ainda que, mais tarde, Tomás de Aquino, nas palavras de Tomatis (2003, pp.5-6) discordaria de Anselmo de Cantuária: “Tomás de Aquino reduziu o argumento de Anselmo, negando-lhe a validade, porquanto não demonstrável pela experiência, através do vínculo inegável entre a razão e a sensibilidade”.

A pesquisa desse assunto tem sido desenvolvida desde a graduação, quando, por sugestão do professor orientador, surgiu o desejo e a oportunidade de prosseguir na pesquisa sob outras perspectivas: não apenas comentar o argumento anselmiano, mas ampliar o estudo do contexto sob a interdisciplinaridade do curso de Ciências da Religião.

A partir dessa perspectiva enquanto objetivo geral, que corresponde a uma visão ampla e abrangente do tema proposto; esta pesquisa se propôs a discutir a Teologia e a Filosofia na Idade Média.

Sendo assim delimitado, o objetivo específico da pesquisa foi, a partir da compreensão do contexto histórico, social, econômico, cultural e religioso, que contribuíram para o desenvolvimento do argumento desenvolvido por Anselmo de Cantuária, bem como do conhecimento e consideração da sua história de vida e das suas obras, foi identificar no *Proslogion* a indissociabilidade da Teologia com a Filosofia no pensamento de Anselmo a respeito da existência de Deus, detectando seus pontos teológicos expostos na obra selecionada.

De acordo com o objetivo específico da pesquisa, surgiram as seguintes questões:

Qual o contexto histórico, social, econômico, cultural e religioso da Idade Média que influenciou o pensamento de Anselmo de Cantuária?

Quais as raízes teológicas e filosóficas de Anselmo de Cantuária?

Quais as questões teológicas presentes no *Proslogion* anselmiano?

Observa-se que o contexto sócio-cultural tem influência sobre as pessoas, sua vida e suas obras, e com Anselmo não foi diferente.

O pré-escolástico, depois de escrever o *Monologion*, surgiu-lhe o interesse de investigar se não poderia demonstrar por um único e breve argumento tudo o que a fé e a

razão ensinam sobre Deus e seus atributos. Não foi uma tarefa fácil, a dificuldade foi considerável. Anselmo chegou a imaginar que essa busca, “objeto de suas preocupações, era uma tentação do demônio. Fez todos os esforços por afastá-la de seu espírito, mas quanto mais tentava esquecê-la, mais o perseguia” (STREFLING, 1997, p.28). No processo investigativo, como se observa pelo comentário acima, mergulhou numa angústia pessoal que só foi resolvida na formulação do seu argumento, escrita numa perspectiva inicialmente devocional como resultado da reflexão de um sacerdote que desejava levar as pessoas a pensarem em Deus racionalmente, valendo-se da lógica sem excluir a fé.

É importante lembrar que Anselmo partiu da fé para construir seu argumento, não simplesmente da razão. Tanto é que o primeiro título dado ao *Proslogion* foi: *A fé buscando a razão* (ANSELMO, 1973, p.104).

As críticas às ideias de Anselmo são muitas, como se vê abaixo. Pois, embora a iniciativa de buscar compreender a Deus por meio do raciocínio seja admirável, visto que seu contexto não era aberto para esse tipo de discussão, suscitou críticas de contemporâneos seus, como Gaunilo, por exemplo, perpetuando a posição de que a proposta de Anselmo sobre razão e fé não passava de uma pretensão humana de argumentar sobre a existência do Ser divino. Também a de que sua colocação sobre o inquestionavelmente absoluto era absolutamente discutível.

Além disso, a própria Idade Média sofre críticas severas, como um período insignificante quanto à produção intelectual da humanidade. Contudo, o *viés* de Jacques Le Goff e de outros autores, proporcionaram um apanhado histórico mais amplo, demonstrando que a Idade Média tem sido erroneamente chamada de “Idade das Trevas”, sem produção relevante para a história.

O *Proslogion* desencadeou várias discussões sobre a razão e a fé. Influenciando diversos autores, citados na pesquisa, que rejeitava explicitamente o argumento anselmiano. Outros, porém, partiam dos escritos do pré-escolástico para desenvolver suas próprias ideias. Essa obra não é apenas fruto do intelecto humano, ela é resultado de uma experiência espiritual, como observa Strefling (1997, p.33), e, sob a influência de Agostinho, “esforça-se por harmonizar a razão com a fé” (ZILLES, 1996, p.90). Anselmo parte da fé para compreender aquilo que crê, e, quanto ao método utilizado pelo pré-escolástico, Zilles (1996, p.90) afirma: “Argumentando na pura dialética, não podia tornar os mistérios em si mesmos inteligíveis, mas mostrar pelas chamadas ‘razões necessárias’ que a razão humana bem conduzida pode afirmá-los”.

O autor medieval utilizou da técnica filosófica recorrente de seu tempo, a dialética, como descrito acima, para chegar ao argumento único, que posteriormente fora denominado, por Immanuel Kant de “argumento ontológico”, como observado a seguir, “a partir de Kant, todos os filósofos modernos e também muitos escolásticos passaram a chamá-lo de argumento ontológico” (STREFLING, 1997, p.9). Essa denominação kantiana aparece em sua obra *Crítica Pura da Razão*. Por conta dessa perspectiva, embora Anselmo tenha se valido de um argumento racional, sem ater-se à Bíblia para postular seu argumento, a presente pesquisa procurou demonstrar que, embora sua filosofia seja mais facilmente identificada nessa obra específica, a teologia está intrinsecamente envolvida em seus postulados, não sendo possível estudá-los, sem, contudo, conhecer sua concepção teológica sobre Deus.

Mediante pesquisa prévia detectou-se alguns poucos trabalhos referentes a Anselmo de Cantuária em língua portuguesa, percebendo a grande carência de pesquisa na área em língua portuguesa. Encontrou-se os trabalhos de Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, em seu doutorado em Filosofia na PUC-RS, no ano de 2003, cujo tema foi: “O esforço Dialético no *Monologion* de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade”. A tese de doutorado de Paulo Ricardo Martines, na UNICAMP no ano 2000, cujo tema foi: “A liberdade em Anselmo de Cantuária e sua dissertação”, trabalho esse citado nas referências bibliográficas, sob o tema: “O argumento único do *Proslogion*”, apresentado em 1995. Há ainda a dissertação de Sérgio Ricardo Strefling, apresentada na PUC-RS, também citada nas referências bibliográficas: “O argumento ontológico de Santo Anselmo”. E mais duas dissertações citadas a seguir, a de Elizabete Custódio da Silva Ribeiro, pela Universidade de Maringá, 2009, cujo tema foi: “O divino e o humano em Anselmo de Bec: novos caminhos para a educação no século XI” e a dissertação de Helquemim Maber Pinto Pereira Juvenal, pela PUC-SP, não concluída, sob o tema: “Uma leitura em Santo Anselmo de Cantuária”.

Pela quantidade de material fica clara a enorme lacuna de pesquisa sobre o assunto no cenário acadêmico brasileiro. As que existem contemplam o assunto sob abordagens filosóficas e educacionais. Outra nota importante é o pequeno interesse protestante pela Idade Média, quase não há obras de protestantes que abordam o período medieval. Isto talvez se deva ao recorte histórico adotado por eles de estudar apenas o que aconteceu e foi produzido a partir da reforma, sem explorar o que aconteceu antes. Aliás, este foi um fator determinante na escolha do tema desta pesquisa.

A ideia sobre Deus, assuntos referentes a sua existência, formas de manifestações, concepções sobre o ser de Deus; sempre foi muito discutida, nas diversas fases da história

humana. É verdade, em alguns momentos com maior intensidade e em outros nem tanto. A proposta dessa pesquisa não é oferecer resposta definitiva a essas discussões, provar a existência de Deus, ou não. É, sim, refletir sobre o assunto, valendo-se do autor medieval, estudado sob a perspectiva de um pesquisador do século XXI. Tem sido aberto espaço para discussões e pesquisas na área de religião na Academia. Os cursos das Ciências da Religião são uma prova disso. Esta abertura fortaleceu ainda mais o interesse no foco desta pesquisa.

Por tratar-se um autor medieval, o pesquisador imaginou, inicialmente, que este seria um tema já esgotado, extremamente discutido, sem mais nada de novo para oferecer. Porém, o comentário de Régine Pernoud (1981, p.111) abriu-lhe a visão sobre este projeto:

Apesar do grande número de trabalhos modernos consagrados à literatura medieval, ainda não conseguimos fazer dela uma idéia justa, apreciá-la como ela o mereceria. Ela permanece uma curiosidade de erudito, ou, o que é mais perigoso, serve de pretexto a evocações bastante superficiais.

E de várias outras leituras, observou-se que, embora se tenha diversos trabalhos escritos sobre o período medieval, há ainda muito a discutir sobre o assunto, agora, sob as lentes do século XXI, que possibilita perceber contribuições, informações, que antes, talvez por puro preconceito ideológico ou apenas ignorância, não o fosse.

Agora, mais precisamente quanto ao tema proposto, observou-se que há alguns trabalhos, como os descritos acima, basicamente filosóficos, com pouquíssima contribuição teológica a oferecer. Não dão merecido valor à teologia presente na vida e obra de Santo Anselmo. No que diz respeito à compreensão do ambiente do arcebispo de Cantuária, desde seu contexto sócio-cultural até suas raízes teológicas e filosóficas, buscou-se olhar essas questões sob as perspectivas do movimento historiográfico conhecido por *Escola dos Annales*, cujas contribuições podem ser vistas a seguir:

Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a lingüística, a antropologia social, e tantas outras (BURKE, 1991, p.7).

Portanto, a historicidade do pré-escolástico foi abordada não simplesmente detendo-se à descrição de datas e personagens, mas na intenção de explorar as questões históricas de forma mais ampla, sem, contudo limitar-se à apresentação dos fatos. A discussão é

fundamental, assim como a relação dos fatos e do contexto geral da época com o autor em questão.

Como a proposta inicial da pesquisa abordou as questões descritas acima, referentes essencialmente ao ambiente anselmiano, a Idade Média foi discutida sob as lentes do historiador francês Jacques Le Goff, em obras como: *Os Intelectuais da Idade Média*, editora Brasiliense, São Paulo, 1995; *O homem Medieval*, editora Presença, Lisboa, Portugal, 1989; *A Civilização do Ocidente Medieval*, editora EDUSC, São Paulo, 2005; *Em Busca da Idade Média*, *Deus na Idade Média*, editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007; *As raízes Medievais da Europa*, editora Vozes, São Paulo, 2007, entre outras. Embora a *Escolas dos Annales* tivesse alguns outros expoentes importantes, divididos em algumas fases, optou-se pela terceira geração, que dentre os nomes proeminentes está o de Le Goff. Sem contar ainda com outros autores que contribuíram consideravelmente à pesquisa.

Sobre a abordagem teológica do *Proslogion*, além é claro de valer-se da obra principal referida na pesquisa de Anselmo de Cantuária, buscou-se compreendê-la inicialmente por meio de alguns comentaristas, entre os quais, destacam-se a obra *Razão e Ser: três questões de ontologia em Santo Anselmo*, de Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier. E outras que tratam especificamente de teologia dogmática como: *A Teologia Sistemática – Atual e exaustiva*. São Paulo. Editora Vida Nova, 1999 de Wayne Grudem; *Teologia Sistemática*. São Paulo. Ed. Hagnos, 2001, de Charles Hodge entre outras que discutem questões importantes na obra anselmiana, que elucidam algumas posições teológicas em Anselmo, especificamente na obra tratada na pesquisa, o *Proslogion*.

Assim, procurou-se realizar um trabalho teórico, baseado numa pesquisa bibliográfica, valendo-se das obras citadas nas referências bibliográficas, onde a obra de Anselmo, o *Proslogion* passou por uma avaliação, sobre a contribuição de obras de outros autores que comentam o argumento estabelecido por Anselmo, que ajudam em sua compreensão.

Portanto, a partir dos objetivos, da problematização e das hipóteses da pesquisa, para melhor compreensão da temática, ela foi dividida em três capítulos. O primeiro tratou a respeito do ambiente social, político, cultural e religioso; período que corresponde desde o século IX, mais precisamente das contribuições e influências carolíngias, passando por eventos dos séculos X ao XII, ou seja, o ambiente medieval. Não apenas o período que corresponde ao tempo de vida de Anselmo, mas a todo o contexto histórico que influenciou diretamente o pensamento do pré-escolástico. No capítulo seguinte buscou-se as raízes

filosóficas e teológicas de Anselmo, desde as questões que se encontram presentes na obra anselmiana, até as discussões e divergências do período.

No último capítulo, além de descrever a vida e as obras de Anselmo de Cantuária, visou comentar o *Proslogion* destacando a prova e a sua demonstração, a inexistência impensável, a ideia do “ser que não se pode pensar nada maior”, seu argumento, o método usado, o papel do insensato e a resposta dada a Gaunilo. Não apenas discutindo a obra sob uma perspectiva filosófica, mas as questões teológicas presentes no *Proslogion*.

Enfim, antes de entrar na discussão propriamente dita da pesquisa, no que diz respeito à teologia anselmiana exposta no *Proslogion*, tratou-se inicialmente apresentar o contexto sociocultural no ambiente do pré-escolástico, pois assim é possível entender as influências sofridas por Anselmo no meio em que viveu.

Capítulo 1 – A influência do contexto sociocultural da Idade Média no pensamento de Anselmo.

Anselmo de Cantuária viveu a maior parte de sua vida no século XI, num período conhecido como “Idade Média”, também chamado por alguns de “Idade das Trevas”. Entender esse período específico da história é uma tarefa nada fácil, pois, ao pesquisar sobre o tema, o estudante logo se deparará com opiniões diferentes sobre o mesmo assunto: da definição do período “medieval” à determinação da nomenclatura “Idade Média”. Quanto à divergência sobre o início, comenta Frangiotti (1992, p.5) “Há ainda os que defendem seu início no século V e outros VII”, como ainda Celestino Pires (1983, p.12):

Os limites cronológicos desta época permanecem imprecisos. Uns iniciam com o edito de Milão em 313; outros com o batismo de Constantino em 337; outros, ainda, com a queda do imperador Rômulo Augustulo destronado por Odoacro, rei dos hérulos, em 476.

Comby (1996, p.116) chega a reconhecer que esse período corresponde a mil anos, como a grande maioria dos historiadores. Porém, determinar exatamente o recorte deste intervalo a que alguns chamam de “Idade Média” torna-se um desafio de improvável consenso entre os pesquisadores.

Pierini subdivide esse período em: “a primeira ‘Idade Média’, que vai de 450 d.C. a 950 d.C., aproximadamente; a alta ‘Idade Média’, que vai de 950 d.C. a cerca de 1250 d.C.; e, por fim, a baixa ‘Idade Média’, que vai de 1250 d.C. a 1500 d.C. aproximadamente” (PIERINI, 1997, p.6).

Para aumentar ainda mais a discussão sobre a definição do período correspondente à “Idade Média”, Jacques Le Goff, um dos principais estudiosos da atualidade sobre o assunto, chega a defender, sob influência dos “mestres dos *Annales*” (LE GOFF, 2008, p.38), que a história é, na verdade, uma continuidade, e que esses recortes são fruto da percepção social dos historiadores em sua construção historiográfica.

Quando um certo número dessas mudanças afeta domínios tão diferentes como a economia, os costumes, a política ou as ciências; quando essas trocas acabam por interagir umas sobre as outras até constituírem um sistema, ou, em todo caso, uma paisagem nova, então, assim, podemos falar de uma mudança de período. Nenhuma troca, porém, tem como referência uma única data, um único fato, um único lugar, um único domínio de atividade humana (LE GOFF, 2008, p.55).

Como se observa nas palavras acima, os estudiosos não são unânimes na demarcação do tempo conhecido por “Idade Média”. Este dilema não será resolvido aqui, pois não é o objetivo do capítulo, é, porém, descrever o período contemporâneo à existência do personagem principal desse trabalho, Anselmo de Cantuária, conhecido comumente por Idade Média, nomenclatura essa que foi mantida nesse trabalho.

Além da demarcação do período, há ainda a construção do conceito que carrega essa classificação, ou seja: um período “médio”, por assim dizer, infrutífero, nos diversos ramos do conhecimento. Como comenta as autoras Inácio e Luca (1994, p.7):

A Idade Média apresentava-se como a “Idade das Trevas”, a “longa noite dos mil anos” durante os quais a civilização ocidental teria quedado “adormecida”, soterrada em sangue, ignorância e fanatismo religioso. No campo do pensamento científico e filosófico, o período medieval seria marcado pelo “obscurantismo” e a única virtude de seus pensadores teria sido a de preservar.

Um período onde nada de novo era produzido, os medievos se limitavam a preservar os escritos antigos, como se vê no comentário de Franco Júnior (1986, p.128).

A literatura naturalmente também foi influenciada por aquela tendência de preservar e cristianizar obras antigas, mais do que criar. Não havia preocupação com a originalidade, apenas com a conservação da literatura clássica através de cópias realizadas nos *scriptoria* monásticos.

Por se fundamentarem apenas nos escritos antigos, foi considerada pelos humanistas do século XV como uma época de mediocridade total. Acredita-se que o conceito de Idade Média, período avaliado com certo desprezo pelos “iluminados”, foi consolidado pelo escritor humanista João André de Bussi (1414-1475), em sua obra publicada em 1469 (PIERINI, 1997, p.10).

Essa concepção simplista e equivocada de classificar um determinado período da história como improdutivo e sombrio, se dá por diversas razões, quase todas comprometidas pelo preconceito e pelo equívoco na interpretação dos documentos. Há, entretanto, ainda outro fato importante a ser considerado: a ignorância; pois há farto material ainda inexplorado, de acordo com Pernoud (1981, p.112): “Uma boa parte da produção literária da Idade Média está ainda em estado de manuscrito, enterrada nas nossas bibliotecas, enquanto se reeditam sem cessar as mesmas obras.”

Contudo, se vê produções literárias no medievo, expandindo-se a partir do século XII, como observa Franco Cardini (1997, p.12):

A rica produção literária do período testemunha o momento de esplendor que se instala a partir do século XII: a canção de gesta, o romance cortês, a extraordinária inventividade da lírica trovadoresca, a par do deboche satírico dos escárnios, dos poemas *goliardos* e dos *fabilaux* – fôrmas com compreensão de molde mais ou menos homogêneo em todos os reinos – apontam a variedade dos interesses temáticos à disposição das artes em geral.

Na Idade Média há “o teatro e o romance; há a história e há a epopéia; sobretudo a poesia lírica apresenta-se com uma incrível diversidade de aspectos: contos narrativos e romanescos” (PERNOUD, 1981, p.142), sem contar com outras diversas contribuições citadas por Pernoud na criação da universidade, “o grande orgulho da Idade Média” (PERNOUD, 1981, p.107).

Essa não era uma sociedade estagnada ou primitiva, como acreditam alguns, que também julgavam não possuir produção original. Consideravam-na uma sociedade atrasada, mas segundo Le Goff (2008, p.216) era uma sociedade em busca de melhorias.

Longe de mim a idéia de atribuir à Idade Média uma concepção do progresso que nela não aflorou. Constato, contudo que papas e imperadores, até os camponeses, todos agiram como se acreditassem no progresso, como se o desejassem. Pelo esforço dos senhores e dos camponeses, a economia rural “decolou”. Nas cidades, senhores, burgueses e os habitantes urbanos em geral buscaram obter mais higiene, mais limpeza, mais harmonia, mais beleza.

É importante afirmar que o conceito que a Idade Média não passa de um momento histórico infrutífero tem mudado, a historiografia da atualidade o tem “reinterpretado”, como se observa no comentário a seguir:

É certo que há algum tempo a historiografia vem procedendo com insistência à crítica dessas concepções, tentando recuperar as contribuições que a época medieval ofereceu. Mas a tradição arraigada de uma “Idade das Trevas” não se dissipa facilmente (INÁCIO; LUCA, 1994, p.9).

Franco Júnior chega a defender um retorno a Idade Média para compreender melhor o século XX:

A Idade Média é a matriz da civilização ocidental cristã. Daí, diante da crise atual dessa civilização, a necessidade de se voltar às origens, de refazer o caminho, de identificar os problemas. Enfim, de se conhecer a Idade Média para se compreender melhor o século XX (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.170).

Observa-se, portanto, que, a partir do século XX, a Idade Média passou a ser vista sob outra perspectiva, como descreve Franco Junior (1986, p.20):

Finalmente, com o século XX se passou a tentar ver a Idade Média com os olhos dela própria, não com os daqueles que viveram ou vivem noutro tempo. A função do historiador é compreender, não julgar o passado. Logo, o único referencial possível para se ver a Idade Média, é a própria Idade Média.

Logicamente há de se reconhecer as limitações da época, como a não existência da imprensa, a influência da igreja, principal poder no período, limitando alguns avanços na ciência, por exemplo, na medicina. A vida econômica era limitada a uma pequena minoria detentora de bens. As guerras constantes, os conflitos, a fome, e as oportunidades educacionais escassas, entre outros fatores, impediam a contribuição mais substancial da Idade Média nas diversas áreas da sociedade. Muitos setores da sociedade ainda estavam em estágio embrionário, poucos setores se encontravam estabelecidos como a igreja, que, na época, já era uma estrutura sólida e consolidada. Assim, seria uma grande imprudência e ingenuidade afirmar que o período medieval abundava em riquezas intelectuais, estruturais, como acontece na atualidade.

Enfim, o fato dos humanistas e iluministas dos séculos XV a XVIII classificarem esse período como medíocre e atrasado – como se vê no comentário de Celestino Pires (1983, p.12): “a idade média significou a decadência das letras e das artes” –, não dá direito aos pesquisadores atuais, buscando “consertar” esse equívoco, supervalorizá-la, mitificá-la ou mesmo romantizá-la. Esta ação pendular nos estudos e considerações, seguramente, pode ser considerada um engano da mesma dimensão dos estudiosos do passado. Portanto o correto é estudar esse período com absoluto equilíbrio, abandonando o pressuposto equivocado das “trevas”, ao mesmo tempo em que aponta suas produções relevantes.

Além disso, esta pesquisa baliza-se, principalmente nesse primeiro capítulo, na perspectiva de se preocupar menos com os recortes de datas, e mais na descrição de questões como: a educação, as cruzadas, o sistema econômico e alguns outros assuntos que ajudam a compreender o contexto vivido e retratado por Anselmo

Para iniciar a compreensão do período medieval, o autor da pesquisa decidiu partir do movimento originado por Carlos Magno, responsável por diversas contribuições políticas, econômicas e educacionais.

De acordo com Le Goff (2008, p.68), o primeiro renascimento da “Idade Média” foi iniciado por Carlos Magno entre os séculos VIII e IX. Para ressaltar a importância desse renascimento, comenta Frangiotti (1992, p.7):

No longo período que se estende do século IV ao século X, não surgiu nenhum grande vulto no campo teológico e, conseqüentemente, nenhuma grande obra. Permanecendo no mundo ocidental, não se verá outra coisa senão o reavivamento carolíngio para salvar este período da completa obscuridade.

Como a história, na proposta desse trabalho, não pode ser vista, ou melhor, abordada apenas à luz de um momento determinado, um tempo específico, sem, contudo, levar em conta o contexto geral, visto que há uma continuidade nos eventos, que se desenvolvem com o passar dos anos, observa-se que algumas atitudes adotadas pelo governante Carlos Magno foram significativas para os séculos posteriores.

Inicialmente observa-se que no período carolíngio estabeleceu-se uma estreita relação entre Estado, na pessoa de seu imperador, e igreja, na pessoa do Papa; esta relação estreita se deu por interesse mútuo:

O Papa Leão III viu uma tripla vantagem em dar a Carlos Magno a coroa imperial. Preso e perseguido pelos seus inimigos de Roma, necessitava de ver a sua autoridade restaurada, de fato e de direito, por alguém cuja autoridade a todos se impusesse sem contestação: por um imperador [...] tanto ele como uma parte do clero romano pensavam fazer de Carlos Magno imperador de todo o mundo cristão (LE GOFF, 1995, p.69).

O Pontífice romano desejava reaver sua supremacia sobre toda a Igreja, inclusive sobre Bizâncio e via nesse acontecimento uma oportunidade de fortalecer o domínio da igreja naquela época.

Nasce então um soberano político e religioso, já que ele próprio se via como rei e sacerdote e os seus amigos teólogos também o denominavam como o rei Davi das Escrituras (DREHER, 1994, p.38), pois o consideravam como aquele que teria recebido de Deus autoridade para conduzir o povo nos caminhos do Senhor, como observado por Gilson (2007, p.213). Portanto, como apresenta Comby (1996, p.125), o imperador se via com a missão de “reorganizar a igreja”, recuperar o prestígio perdido, como obtivera no período Constantino, como também protegê-la do avanço do Islã, surgindo assim as primeiras ideias de cruzadas (DREHER, 1994, p.38).

A relação entre o Estado e a Igreja vai se estreitando por vários caminhos, um deles foi a doação de terras feita pelo Estado à Igreja. Entre os anos 754-756 d.C., de Pepino, chefe franco, antecessor de Magno, ela recebeu por doação os territórios conquistados dos lombardos, assim nasceu o Estado Pontifício.

Porém, tal fato trazia em si uma submissão implícita da Igreja ao poder monárquico, de quem se recebia aquelas terras. Daí ter sido então forjado o documento conhecido por Doação de Constantino. Por este texto, o imperador romano Constantino, no século IV, teria transferido para o papado o poder imperial sobre todo o Ocidente. Desta forma, a questão ficava invertida: Pepino nada estaria doando à Igreja, mas apenas restituindo a ela uma parte do que lhe pertencia. Aliás, o próprio território do reino franco seria da Igreja por desejo expresso de Constantino, de forma que Pepino (como todos os reis) governava tão-somente como preposto dela (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.96).

Assim como seu pai, Carlos Magno determinou a obrigatoriedade da paga dos dízimos à Igreja, para a sua manutenção e expansão, como descreve Walker (1981, p. 212): “graças a constantes doações de terras, as propriedades da Igreja haviam crescido ao ponto de ocuparem um terço da área da França”.

O soberano imperador buscava ter um domínio amplo, inclusive da Igreja, e ainda dentro dessa linha, via-se sua participação direta também em questões eclesiais como, a ordenação da inclusão do termo *filioque* no Credo Niceno-Constantinopolitano (DREHER, 1994, p.38). Termo esse antes exposto desde a época de Agostinho que causou grandes divergências entre a Igreja ocidental e a oriental, sendo que essa última rejeitara tal termo. Outra forma de detectar sua intervenção nas questões religiosas da época encontra-se nos seus capitulários, que seriam textos legislativos dos soberanos, dos quais, Comby (1996, p.123) cita o trecho: “Aquele que, por desprezo pelo cristianismo, se recusar a respeitar o santo jejum da Quaresma e comer carne, será condenado à morte”. E ainda:

Para deter a decadência da liturgia dos países da antiga Gália, Carlos Magno introduz e impõe em seu reino os livros da liturgia romana. Impregnada pelo espírito do Antigo Testamento, a reforma pende para o ritualismo e para o jurisdicismo (COMBY, 1996, p.125).

Não é difícil chegar à conclusão que essas intervenções do imperador nas questões religiosas não eram bem vistas pelos clérigos, porém, o imperador buscava estabelecer a unidade e a paz entre o Estado e a Igreja, mas sob o seu comando. Esse relacionamento conflituoso entre Igreja e Estado alterna-se ao longo dos anos medievais, e no período anselmiano fica evidente um embate entre o líder governamental da Inglaterra e o arcebispo

de Cantuária, tipo de situação que fez parte do contexto e realidade de Anselmo, pois a sua carreira na Inglaterra foi marcada por incidentes políticos. Chegou a viver “boa parte no exílio, por causa dos conflitos, primeiro com Guilherme e depois com seu sucessor, Henrique I”. (GONZALEZ, 2003, p.129). Conflitos relacionados ao poder, se a Igreja seria ou não independente do Estado.

Outra questão que merece destaque nos tempos carolíngio foi sua contribuição cultural, que segundo comenta Libera (2004, p.268): “O ganho em poder do Império romano do Ocidente reconstituído por Carlos Magno efetuou-se amplamente por meio de uma reforma dos estudos que pode ser legitimamente descrita como um renascimento das letras”.

Essa, portanto, segundo a maioria dos autores, teria sido a maior contribuição oferecida por Carlos Magno à Europa Ocidental durante o seu governo: a restauração do império à partir da restauração das letras.

Essa renovação cultural, segundo as autoras Inês Inácio e Tânia de Luca (1994, p.41) tinha por finalidade capacitar o império,

Carlos Magno, frente às necessidades de reorganizar o ensino para obter um clero melhor qualificado e uma nobreza constituída por funcionários aptos para garantir o bom desempenho administrativo de um Estado centralizado, promoveu uma renovação cultural, bastante intensa, que chegou a ser considerada por alguns um verdadeiro “renascimento”.

Verger comenta que na Idade Média havia um clero ignorante, “havia certamente muito menos clérigos e religiosos completamente ignorantes em nossa época do que na alta Idade Média ou mesmo nos séculos XII e XIII” (VERGER, 1999, p. 144). Devido a isso e também à ignorância dos seus funcionários no palácio, Carlos Magno propôs esse “renascimento”.

Para que isso acontecesse chamou Alcuíno (730-806) oriundo da escola de York na Inglaterra para ser o seu principal colaborador (JEAUNEAU, 1963, p.25). Ele seria o principal responsável por colocar em prática essa renovação carolíngia juntamente com outros importantes letrados da época. Eles desenvolveram importantes evoluções no sistema educacional, idealizadas pelo imperador.

De acordo com Roque Frangiotti (1992, p.8), Carlos Magno,

Organizou escolas monacais e episcopais por todo o reino, as quais serão o modelo dos estabelecimentos secundários e universitários, mais tarde [...]. O ideal de Carlos Magno e de Alcuíno era transformar a França numa nova Atenas, a “Atenas de Cristo”. Às sete artes liberais, que são as sete colunas

da sabedoria humana, juntar-se-ão os sete dons do Espírito Santo, na nova Atenas [...]. O próprio Carlos Magno se interessava pelas lições. Para isso criou a Escola Palatina, escola em seu próprio palácio, onde ele e toda sua corte assistiam às lições e debatiam problemas de ordem intelectual [...]. Seu ideal foi o de colocar as artes liberais a serviço da ciência sagrada, como de resto será o de toda a Idade Média. Assim, Alcuíno não só criou as escolas e os programas, mas também os manuais que auxiliaram suas execuções.

Essas escolas, referindo-se as monásticas, também chamadas de catedrais, e as palacianas, implantadas pelo imperador, na pessoa de Alcuíno, serviram de base para o surgimento das universidades, que a partir do século XIII começaram a trazer novos rumos à educação medieval.

Claro que antes de Carlos Magno falava-se em educação, havia ensino, porém, com sérias restrições, favorecendo apenas os filhos dos nobres. Não que o imperador tenha resolvido essa limitação, mas as oportunidades foram dadas às famílias mais pobres, desde que o rebento se associasse à Igreja, já que as escolas eram diretamente ligadas à Igreja, não só quanto ao espaço físico, mas também quanto ao seu conteúdo, pois a base educacional era escriturística e patrística, sem contar na valorização do latim clássico, como comenta Comby (1996, p.125) e ainda sob a direção pessoal do bispo local, onde “Laon, Reims, Chartres e Paris terão escolas ilustres. E, principalmente em torno de escolas desse tipo, é que se organizarão, mais tarde, as Universidades” (GILSON, 2007, p.227).

As sete artes liberais descritas por Frangiotti, correspondiam ao *trivium* (gramática, retórica e dialética ou lógica) e ao *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e a música), termos cunhados por Boécio no séc. VI (CARDINI, 1997). Não quer dizer que esse *curriculum* tenha se originado nesse período, em invés disso, segundo Le Goff (1995, p.265), “são até ao século XII, um programa de ensino, herdado da Antiguidade”. Comenta, ainda, que nessa implantação das artes liberais havia a intenção que essa dita “ciência profana” auxiliasse a inteligência humana à compreensão mais profunda e correta dos textos contidos nas Escrituras. Esta é outra base da educação carolíngia, que refletiu diretamente em Anselmo, já que se utilizou consideravelmente da dialética nos seus escritos, como se vê no comentário a seguir:

Sua célebre expressão: *fides quaerens intellectum* indica que ele quer pensar a doutrina cristã procurando seus motivos pelo raciocínio, pois a visão intuitiva só é dada aos eleitos. Trata-se, no fundo, de dialética do tipo platônico que permite ao investigador subir dos seres imperfeitos, existentes, em função de outras coisas, à noção do único ser perfeito que

existe por si mesmo. É esta dialética que dá origem à prova ontológica da existência de Deus (FRANGIOTTI, 1992, p.40).

Essa renovação cultural proporcionou além de um ambiente de estudo, a partir das escolas monásticas e palacianas, a confecção de manuais, como cópias de antigos manuscritos, “o que possibilitou a preservação de inúmeras obras da Antiguidade, como escritos de Sêneca, César, Salústio, Cícero, entre outros” (INÁCIO; LUCA, 1994, p. 41), obras comumente consultadas ao longo do período medieval.

Esse processo desencadeado pela iniciativa de Carlos Magno durou vários séculos, mesmo que tenha havido mudanças, variações e reformulações com o passar dos anos, nota-se que a proposta educacional medieval no período específico de Anselmo, tenha suas origens no período carolíngio.

Com a morte de Carlos Magno, gera-se uma instabilidade governamental, a igreja se posiciona digna de respeito por ser ela detentora de autoridade do próprio Deus. O bispo local ganha força, pois não apenas alimentava o povo espiritualmente, mas via-se nele um provedor nas diversas áreas. “Com o declínio do comércio no século IX e com a igreja forte, as cidades foram submetidas ao domínio da Igreja, onde seus dependentes dependiam da Santa Sé” (PIRENNE, 1977, p.61).

A educação medieval é outro assunto importante a ser discutido nesse capítulo para facilitar à compreensão do ambiente anselmiano.

As escolas medievais podem ser sintetizadas em três, como observa Jeauneau (1963, p.22), “a Idade Média conheceu três tipos de escolas: as escolas monásticas, as escolas urbanas e as universidades”. No final do século XI e início do século XII se desenvolveram as escolas urbanas, também chamadas de catedrais, que foram instituições educacionais mantidas pela igreja, como se observa Manacorda (1989, p. 143) que afirma que a Igreja tinha o controle da educação:

A crise do império carolíngio levava a uma nova situação: a fonte, agora imperial, do direito escolar passara de fato à Igreja, como também passa para ela o controle político, anteriormente do império, sobre as escolas eclesiásticas. Além disso, a Igreja foi abrindo suas escolas episcopais e paroquiais também aos leigos, dando-lhes ao mesmo tempo instrução religiosa e literária. Criou-se, em suma, um monopólio eclesiástico da instrução.

Escolas que se desenvolveram no ambiente das cidades, devido à crescente importância das cidades por causa do avanço do comércio, como se vê, “o comércio se desenvolve e, paralelamente, cresce a importância das cidades, o centro da gravitação da vida escolar desloca-se” (JEAUNEAU, 1963, p.22). Isso não quer dizer que as escolas nos mosteiros desaparecem, mas sua proeminência diminui consideravelmente. Apesar de se encontrarem nos centros urbanos, as escolas urbanas ainda “mantinham-se muito presas às influências eclesiásticas, o que limitava o seu papel” (FRANCO JÚNIOR, 1986, pp.140-141).

Essas escolas serviram de base para o surgimento de um ensino superior, conhecido como universidade, “as primeiras universidades apareceram por volta de 1200, herdeiras diretas das principais escolas do século XII. Existiam, para o conjunto do Ocidente, quinze universidades no princípio de 1300 e quatro vezes mais, dois séculos mais tarde”, segundo Verger (1999, p.71).

Começa assim, uma consolidação do saber, com o surgimento de novas ciências, áreas de estudo, como também o melhoramento da própria estrutura disponível nesses centros. Citam-se então as universidades “de Bolonha que surge já por volta de 1088; a de Oxford, em 1167; a de Paris, em 1170; e depois, cada vez com mais frequência, todas as demais” (PIERINI, 1997, p.92), no caso de Bolonha, acredita-se que tenha sido a primeira universidade do mundo ocidental, e através dos estudos feitos por Giosuè Carducci no século XIX, atribui o seu nascimento de acordo com a data proposta por Pierini, mas fora declarada como um lugar oficial de pesquisa e estudo por Frederico I no ano 1158 (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA, s/d, s/p).

O objetivo então de citar a formação das universidades é mostrar a continuidade no ensino, a influência das escolas em sua criação, algo que começara a surgir no período carolíngio e que passa por mudanças com o passar dos anos, sendo assim, nada melhor que estudar a história de forma continuada, sem tanto se preocupar com os recortes apenas.

Para compreender o pensamento medieval faz-se necessário conhecer as instituições escolares do medievo e de como se dava o ensino da época, por meio das disciplinas propostas e do processo utilizado para o desenvolvimento da educação da época. Esse processo de ensino desencadeou num método que ficou conhecido como escolástico, termo esse que, evidentemente, “vem de ‘escola’ e significa ‘filosofia da escola’” (TILLICH, 2000, p.146), ou seja, tal palavra vem do latim, *escola*, que significa “saber que ensina” (LE GOFF, 2008, p.109). Ver-se assim que esta instituição recebeu esse nome por ter nascido na escola, onde procurava explicar metodologicamente a doutrina cristã, por meio da filosofia e teologia,

desde o início das escolas eclesiásticas desenvolvidas no período carolíngio até os primeiros séculos das universidades. Frangiotti (1992, p.14) chegou a afirmar “que a partir do século XI até o Renascimento, no século XV, a escolástica desenvolver-se-á como especulação filosófico-teológica”. O escolástico Le Goff (1995, p.113) classifica-o como filho da cidade, por ter sofrido influências direta do crescimento das cidades, desenvolvendo-se juntamente elas.

Na prática, o método escolástico, segundo comenta Hilário Franco Júnior (1986, p.142),

Tratava-se de um conjunto de leis sobre como pensar determinado assunto. Inicialmente leis da linguagem, buscando-se o exato sentido das palavras, já que através delas é que se desenvolve o raciocínio; portanto, domínio do instrumental que constrói o pensamento. Depois, leis da demonstração, através da dialética, isto é, forma de se provar certa posição recorrendo-se a argumentos contrários. A seguir, leis da autoridade, ou seja, o recurso às fontes cristãs (Bíblia, Padres da Igreja) e do pensamento clássico (Platão, Aristóteles) para fundamentar as idéias defendidas. Por fim, leis da razão, utilizáveis para uma compreensão mais profunda de tudo, mesmo de assuntos da fé. A aplicação do método escolástico ao ensino fazia com que este se desenrolasse em dois momentos básicos, a *lectio* ou leitura, comentário e análise do texto, e a *disputatio*, ou debate sobre o anteriormente colocado.

Explicitando ainda mais esse assunto, a seguir, ver-se o seguinte comentário:

O ensino escolástico tem por características: a *lectio* – o mestre ensina a seus alunos e eles por sua vez devem reter, decorar o que está sendo ensinado; o *commentarium* – trata-se de uma exegese das obras maiores dos grandes mestres do passado; a *quaestio* – nesse processo há um desenvolvimento da crítica, através de um processo dialético; a *disputatio* – aqui os mestre e alunos buscavam dissecar os pensamentos de um determinado autor ou de uma obra; *quodlibet* – seria uma discussão livre sobre qualquer assunto, uma ampliação da *disputatio*; *sententiae* – uma espécie de sistematização de pensamentos, nesse momento surgem as Sumas Teológicas (FRANGIOTTI, 1992, pp.14-15).

Para explicitá-lo ainda mais, Le Goff chega a relacionar esse método exposto acima, com a Bíblia. “O método escolástico é, inicialmente, a generalização do velho processo – utilizado, designadamente, com a Bíblia – das *questions* e *responsiones*, perguntas e respostas” (LE GOFF, 1995, pp.111-112).

Por meio dessa metodologia, as artes liberais se desenvolviam na dinâmica escolar, acrescida os estudos das Escrituras e dos escritos dos pais da igreja, que se dava da seguinte forma:

Na primeira parte ou *trivium*, estudava-se Gramática (ou seja, latim e literatura), Retórica (estilística, textos históricos) e Dialética (iniciação filosófica). Na segunda ou *quadrivium* passava-se para a Aritmética, Geometria (que incluía a geografia), Astronomia (astrologia, física) e Música. Cumpridas essas duas etapas, de duração variável conforme as condições pessoais e locais, passava-se para o estudo da Teologia, o saber essencial da Idade Média, a que clérigos se dedicariam por toda a vida (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.127).

Devido à tradição da igreja, e ainda por ser considerada absoluta e inquestionável, o estudo das Escrituras e dos escritos dos pais da igreja, “especialmente Santo Agostinho” (PRICE, 1996, p.59) era imprescindível e considerado também imune a qualquer crítica ou possível oposição. Entende-se que essa influência da religião na educação escolar, se deu efetivamente desde o surgimento da escola carolíngia, pois, já que “nasceu” no ambiente eclesiástico, sob a participação e supervisão direta do clero.

E, por causa dessa influência religiosa na educação medieval, atribui-se a esse fator o não avanço, ou melhor, o pouco progresso científico justamente nesse momento da Idade Média, pois eram homens “muito mais de tradição do que de progresso” (LE GOFF, 1992, p.10), por conta disso, gerou-se uma sociedade, que Verger (1999, p.8), chamará de “sociedade conformista, sem ir de encontro à ordem estabelecida pelo poder dominante, quer seja de ordem social, como também política”.

Portanto, essas observações são determinantes, pois ajudarão na compreensão do ambiente vivido por Anselmo, visto que ele se encontrava imerso nessa realidade. Em seu tempo, havia as escolas monásticas, mas, exatamente em seu tempo, começam a surgir as escolas urbanas, assim, por ser considerado um dos importantes pensadores de seu tempo, é relevante entender o método educacional vigente.

Além desse período ser considerado improdutivo e de pouca relevância cultural, razão de ser classificado por alguns como “Idade das Trevas”, o escolasticismo, era também mal visto, devido sua influência direta na religião, pois os escolásticos eram tidos por místicos (TILLICH, 2000, p.147), que se baseavam não apenas em suas crenças, como também na própria intuição, como se vê no comentário de Pernoud (1981, p.162), “Os sábios da Idade Média entreviam, graças à intuição, aquilo que os nossos realizam, graças ao método”, embora, com o passar do tempo, essa intuição foi ficando de lado, dando lugar “à observação e à experimentação” (LE GOFF, 1995b, p.113).

Enfim, a compreensão do método escolástico é importante. Conhecer sua origem, as bases que o fundamentaram, também seu desenvolvimento, pois há uma relação direta com Anselmo, visto que alguns o consideram um dos fundadores da escolástica, um dos pais desta filosofia (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.145), pelo menos na relação entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia. Em função da evolução que o método sofreu ao longo dos anos, Gonzalez (2003, p.132) confirma essa relação de Anselmo com o escolasticismo, como se vê no seu comentário:

Em certo sentido Anselmo foi um dos fundadores da ‘escolástica’. Este é o nome que se dá a um período e uma maneira de fazer teologia. Suas raízes estão em Anselmo e em outros teólogos do século XII.

É por conta disso que se viu a necessidade de abordar a educação e a escolástica medieval.

Compreender os séculos XI e XII é outra tarefa importante nesse trabalho, por ser o período pré-escolástico alvo desse estudo. Esse momento da história experimentou crescimento e mudanças relevantes, como será apresentado a seguir.

No campo da economia, por exemplo, o crescimento fora bem significativo, como se vê em Le Goff (1995a, p.274), “O crescimento econômico no Ocidente Medieval se deu entre os séculos XI e XII, resultado do crescimento demográfico”. O desenvolvimento da economia incrementou a circulação da moeda, “no curso do século XI, o numerário circula mais facilmente na Europa ocidental. Os senhores fundiários começam a comprar mais fora e a usar mais largamente da moeda” (DUBY, 1990, p.107), o que provocaria reação da Igreja, assunto a ser tratado adiante mais especificamente.

O aumento populacional constante com o passar dos anos é um indicador da plena expansão da Europa, não apenas na economia, mas também na qualidade de vida, como se vê no comentário de Cardini (1997, p.85), citando Emmanuel Le Roy Ladurie em sua obra: *Tempo di festa, tempo di carestie. Storia del clima nell’anno Mille*. Turim, 1982.

Entre os séculos X e XI, em grandes áreas da Europa ocidental, houve um notável progresso na técnica e na economia; paralelamente, o crescimento demográfico acelerou, de modo notável, seus ritmos. Depois de muitos séculos, o claro restabelecimento da tranquilidade derivada do fim das incursões germânicas e húngaras, bem como uma provável melhoria das condições climáticas, permitindo tanto o aumento da população quanto melhores condições da vida.

Um acontecimento foi desembocando em outro, embora seja difícil determinar a verdadeira ordem das coisas – se o desenvolvimento da economia foi o responsável pelo

crescimento demográfico, ou o contrário –, o fato é, que dentro desse processo expansionista, vale citar o aumento das cidades, atraindo cada vez mais o homem do campo a habitar em seus arredores, como se vê em Pirenne (1978, p.126): “ Pode notar-se nitidamente, a partir do começo do século XI, uma verdadeira atração da população rural pela cidade. Quanto mais aumentava a densidade daquela, mais também se intensificava a ação que exercia a sua volta”

Graças a esse crescimento populacional, as cidades foram se formando e estabelecendo, expandido seus limites cada vez mais, e não apenas cresciam os centros urbanos, mas via-se um desenvolvimento até mesmo na própria arquitetura, surgindo no século XI o que ficou conhecido por arte românica, que não só influenciou o aspecto das cidades, como também das construções religiosas. Franco Cardini (1997, p.88) declara que: “no século XI teve início aquele fecundo período da arte chamada ‘românica’; ela não só envolveu as cidades, onde surgiram muitas novas e esplêndidas catedrais, mas visou também os centros monásticos”. A estética das construções foi modificada, como também a iluminação dos ambientes, como observa Pernoud (1981, pp.153-154): “Certas épocas preferiram igrejas sombrias, cuja obscuridade, pensava-se, favorece o recolhimento. Mas a Idade Média amava a luz: a sua grande preocupação foi ter santuários cada vez mais claros”.

Portanto, nesses séculos, do XI ao XII, a economia e o crescimento demográfico – uma influenciando a outra – foram determinantes para compor o cenário da época, como se vê, “a partir do século XI, o período de grande atividade urbana [...] dois fatores da vida econômica, até então um pouco secundários, vão adquirir uma importância de primeiro plano: o ofício e o comércio” (PERNOUD, 1981, p.51). Nota-se, portanto, a expansão comercial no medievo.

Porém, mesmo detectando essas modificações positivas na sociedade, seria um erro dessa pesquisa sublinhar apenas o desenvolvimento do período, sem dedicar-se às questões desagradáveis, como as disputas geradas entre senhores e camponeses devido essas expansões.

Já a partir de meados do século XI, com a expansão demográfica e econômica, começaram a aparecer as primeiras contradições do sistema. A disputa pela apropriação do excedente gerado provocava conflitos entre camponeses e senhores, geralmente pressão por parte destes (novas taxas) e resistência passiva dos primeiros (absenteísmo, sonegação, fuga). Afloravam também as tensões entre o segmento laico e o clerical da aristocracia, pela posse das riquezas produzidas pelos *laboratores*, (ou seja, os trabalhadores) (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.77).

Esse foi um dos fatores causadores das Cruzadas, onde os sem terra, os servos, vislumbraram uma forma de solucionar suas dificuldades econômicas por meio das conquistas prometidas pelos idealizadores das Cruzadas. Se bem que, na prática, não foi bem isso que aconteceu.

O homem medieval que até determinado momento, vivia da produção de seu trabalho, retendo apenas o necessário para sua subsistência, pois se encontrava sob o “domínio” dos senhores da terra, repassando a estes o excedente da produção, passa a perder força com o surgimento de uma nova classe, a burguesia. Ela enfraquece o feudalismo, pois com “a entrada da burguesia na cena política enfraquece o princípio contratual do Estado feudal em benefício do princípio autoritário do Estado monárquico” (PIRENNE, 1978, p.145). Em relação ao sistema feudal observa-se que:

Na sociedade feudal, como havia duas camadas básicas (clérigos-guerreiros e camponeses), três eram as relações sociais possíveis. Em primeiro lugar, as relações horizontais na aristocracia, ou seja, entre aristocratas. Esse tipo de relação dava-se através do contato feudo-vassálico, pelo qual um homem livre (a partir daí chamado de senhor feudal) entregava a outro de igual condição (vassalo) um bem qualquer, geralmente uma certa extensão de terra (feudo), em troca de serviço militar. Depois, ocorriam relações horizontais no campesinato, com os trabalhadores organizando-se para empreender em conjunto certas tarefas (arar um campo, desmatar uma área, construir moradias). Por fim, as relações essenciais, as relações verticais aristocracia-campesinato: elas implicavam nas obrigações que um homem livre (servo) devia a um livre (senhor feudal ou vassalo, clérigo ou laico, pouco importa) em troca de proteção e do direito de viver e cultivar um lote de terra deste último (FRANCO JÚNIOR, 1997, pp.14-15).

O homem camponês medieval, que até então tinha pelo menos o básico para alimentar a sua família, passa agora, com a expansão das cidades e a perda da força dos senhores feudais, a ver diminuída a possibilidade de obtenção de terras para produção, visto que o trabalho começa a tornar-se cada vez mais escasso fora das muralhas das cidades, então esse homem do campo busca meios para sua sobrevivência na cidade, mas, na maioria das vezes, não encontra, gerando um aumento da miséria e, como conseqüência, da criminalidade devido à marginalização crescente. Assim, “raptos, estupros e banditismos marcam a instalação das linhagens nobres no decorrer dos séculos X e XI” (LE GOFF; SCHMITT 2002b, p.608). Sem contar ainda que o período entre os anos 970 e 1040 fora de fome, onde a miséria e a inquietação imperavam na sociedade da época (WALKER, 1981, p.310), fatores que levaram a esse aumento da marginalidade.

Como se vê, embora a sociedade estivesse em evidente expansão comercial, populacional e até mesmo estrutural, visto que as cidades vinham crescendo com o passar dos anos, havia disparidades sociais, pelo menos para os grupos menos privilegiados, que se tornavam mais aparentes com essa mudança social de ambiente, onde a vida rural começava a perder força para a urbana, gerando todo esse aumento de violência e outros problemas no período medieval.

Essas e outras transformações vividas na Europa medieval entre os séculos XI e XII, receberam o nome de “renascimento”, pela a maioria dos historiadores, como comenta Jeaneau (1963, p.45): “os historiadores são praticamente unânimes em admitir que houve um renascimento no século XII”. Podendo destacar várias mudanças, dentre elas, como classifica o historiador francês:

Declínio da grande feudalidade face às jovens realezas, nascimento das cidades, emancipações das classes rurais mais baixas, cruzadas, etc. Ao mesmo tempo, novos interesses culturais vêm à luz do dia: pretende-se restituir à língua latina o seu vigor e a sua pureza, renasce o interesse pelo direito romano, pela ciência médica. As escolas urbanas desenvolvem-se. Em suma, uma grande atividade intelectual, porventura um pouco anárquica, mas rica de promessas, agita o Ocidente latino (JEAUNEAU, 1963, p.45).

Além das alterações ocorridas no campo da política, da economia e na sociedade de um modo geral, descritas acima, a questão cultural foi outro fator de mudanças relevantes nesse período, que aconteceram, basicamente, sob aspectos filosóficos e teológicos.

O século XI é, para muitos autores, aquele do renascimento de uma verdadeira filosofia medieval latinófona [...] É um século de teólogos versados [menção ao século XII] nas artes da linguagem, que redescobrem Aristóteles e extraem toda uma nova especulação dos fragmentos do Organon então disponíveis [...] Pode-se falar de um renascimento do século XI no sentido de um início de reapropriação da cultura filosófica greco-latina, que, após as últimas luzes lançadas pela teologia carolíngia, tinha entrado numa longa fase de incubação (LIBERA, 1998, pp.281-282; 285).

Pierini (1997, p.136) chega a enumerar quatro renascimentos importantes na Idade Média, ou seja, mudanças importantes que ocorreram no medievo entre os séculos XI ao XIII: “a dialético-filosófica nos séculos XI-XII; a jurídica, canônica e romanística, nos séculos XII-XIII”.

Além de trazer modificações culturais consideráveis, vieram algumas marcantes discordâncias, como prossegue Pierini no seu comentário:

Mas foi o século XI que trouxe os primeiros estímulos culturais, junto com as primeiras grandes controvérsias religiosas e culturais depois da época dos Padres. A mais famosa foi a que levou ao cisma entre Oriente e Ocidente, em 1054; a segunda, interna na Igreja ocidental, referiu-se à eucaristia e compreendeu sobretudo as polêmicas entre Pascásio Radberto, realista, e Berengário de Tours, simbolista; a terceira foi a polêmica filosófica a respeito da realidade das idéias universais, e aqui se confrontaram de novo os realistas, como Odon de Cambrai e a escola de Chartres, e os anti-realistas, como Roscelino de Compiègne (PIERINI, 1997, p.136).

Alguns nomes se destacaram nessas transformações, alguns são: a escola de Chartres, as obras de Abelardo, a escola de S. Vitor, o movimento cisterciense, através de Bernado de Claraval, o próprio Anselmo de Cantuária, como também alguns outros vultos.

Nessa sociedade em formação observa-se que as funções, por assim dizer, na sociedade medieval eram bem definidas, como se vê em Le Goff (1995b, p.10), “uns são separados para orar (*oratores*), outros para lutarem, responsáveis pela defesa (*bellatores*) e outros trabalham pela subsistência de si e dos outros (*laboratores*)”.

O feudalismo não influenciou apenas a sociedade em sua organização econômica e social, mas também a própria religião medieval, como bem observa Comby (1996, p.144):

A religião medieval extrai muitas características da sociedade feudal e rural. Deus aparece no topo da hierarquia feudal, como o Senhor supremo em relação ao qual os senhores terrestres não passam de vassalos e servos. Esse todo-poderoso é amado, mas mais ainda temido. Ele é o dispensador dos terrores e das alegrias, da vida e da morte. Êxitos e fracassos, penúrias e epidemias são atribuídos à Providência.

Ainda sobre a busca pela espiritualidade diz Franco Júnior (1997, p.32): “levava a uma religião de obras que representavam o conjunto de obrigações dos vassalos-homens para com o senhor-Deus: preces, esmolas, jejuns e, sobretudo, peregrinações”.

Por fim, nesse breve comentário sobre os séculos XI e XII, destacando as diversas mudanças ocorridas, seria uma falha não abordar sobre outra questão: a igreja, principal instituição medieval, e o ambiente vivido pelo pré-escolástico, que teve um papel extremamente relevante em toda a Idade Média, que estava em pleno crescimento, como se vê no comentário de Walker (1981, p.306): “os séculos X e XI foram épocas de grande expansão do cristianismo”. Países como Dinamarca, Inglaterra, Noruega, Suécia, Hungria e Polônia,

renderam-se ao cristianismo depois de inúmeras investidas. Assim, gradativamente, essa expansão não se restringiu ao lado ocidental da Igreja, mas também alcançou a o oriente com a presença do cristianismo na Rússia.

Pernoud (1981, p.77), chega a afirmar: “é preciso não esquecer, a Igreja, guardiã da fé, é também juiz no foro íntimo e depositária dos juramentos. Ninguém, na Idade Média, teria sonhado contestá-la”. Por isso, a santa Sé surge, muitas vezes, com supremacia em relação ao Estado, pois cabia a ela, segundo o seu próprio entendimento, advogar as diversas questões emergentes, inclusive as relacionadas aos soberanos.

No período medieval observa-se uma grande influência da Igreja na sociedade, também no cotidiano dos medievos. E, com a extrema da sua autoridade, subjugava a população. A Igreja medieval era capaz até mesmo de depor ou entronizar reis.

Como Anselmo viveu maior parte de sua vida nesse ambiente, sendo um vulto eclesiástico importante no século XI, abordar esse tema é importante para a pesquisa.

Desde quando foi reconhecida pelo Estado no período de Constantino, deixando de ser oprimida pelas forças governamentais, a Igreja associou-se ao governo, envolvendo-se nas questões políticas da sociedade. “Na queda do império e das instituições civis, a única organização que permaneceu de pé foi a Igreja” (ZILLES, 1996, p.81), manteve-se eminente como uma instituição bem estabelecida. Com as investidas de Carlos Magno ela ganha novo fôlego e volta a expandir os seus domínios, como se vê em Dreher (1994, p.48):

Carlos Magno propiciara uma nova base para o cristianismo após a queda do Império Romano. O grande beneficiário fora o papado. Reino e igreja, no entanto, dependiam um do outro. A estrutura terra da igreja dependia da estrutura do Estado. Esta é uma constante na história da Igreja.

Embora esse relacionamento não tenha se mantido harmonioso em todos os momentos, essa pesquisa apresentará alguns exemplos de conflitos declarados entre o Estado e o poder eclesiástico, uma marca registrada da Idade Média na relação entre Igreja e o poder político.

Esse envolvimento estreitou-se com o tempo, e a Igreja começava a se ver, de certa forma, detentora de uma autoridade que deveria ser absoluta, visto que detinha o poder eclesiástico, inquestionável, e este irradiava para a administração social como um todo.

A aproximação com os poderes políticos garantia à Igreja maiores possibilidades de atuação. Assim, numa terceira fase, o corpo eclesiástico separou-se completamente da sociedade laica e procurou dirigi-la, buscando

desde fins do século XI erigir uma teocracia que esteve em vias de se concretizar em princípios do século XIII (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.107).

Fica evidente que a Igreja, de certa maneira, após a sua “legalização” por decreto imperial, passa a gozar de poderes que extrapolavam a sua alçada, embora ela não concordasse com isso, por entender que fora “eleita” por Deus para administrar questões espirituais, incluindo o governo absoluto, inclusive no campo político.

O homem medieval via a vida como uma grande luta entre as forças do Bem e do Mal. Sua concepção de mundo era marcada pela confusão entre o plano espiritual e o físico. Os acontecimentos eram, na maioria das vezes, interpretados sob a perspectiva espiritual. O simbolismo era outra forma de expressão do medieval, através dos números, das etapas da vida, do próprio Universo, enfim, essa relação entre o espiritual e o material estava sempre presente. Portanto, para interpretar os conflitos e crises entre os mundos, se apresentava a Igreja como agência legalmente autorizada a fazê-lo. Sendo assim, os que iam de encontro as suas determinações eram considerados hereges, condenados à morte, até mesmo reis contrários aos desmandos eclesiásticos foram considerados “sob influência do maligno” e depostos unilateralmente. O crivo da igreja era decisivo e determinante à própria vida. A queima de uma pessoa na fogueira era vista como natural, até mesmo deveria ser realizada para a glória de Deus, como estratégia de defesa da fé, por sua guardiã oficial: a Santa Sé. Por isso a pena de morte não era considerada como um ato bárbaro ou cruel, como se observa no comentário de Hilário Franco Júnior (1986, p. 161).

Na sua religiosidade profunda e exigente, o cristão da Idade Média levava às últimas instâncias as palavras de Cristo, “quem não é por mim é contra mim”, e associava-se à Sua recomendação de que “toda árvore que não produzir bons frutos será cortada e lançada ao fogo.

A Igreja participava ativamente da vida da sociedade no medieval, que devido aos valores defendidos, influenciava os cidadãos em seus comportamentos, valores, crenças, enfim, tudo tinha que passar pela avaliação da Santa Sé. O comentário de Jacques Le Goff sobre a participação da Igreja nas questões financeiras da Idade Média é um bom exemplo desta centralização. Os renascentistas interpretaram esta participação como oposição ao dinheiro em si, o que não corresponde à verdade. O fato é que a Igreja tomou posição contrária à prática da usura, aos juros abusivos, entre outras questões, promovendo o enriquecimento injusto.

O lugar-comum segundo o qual a Igreja se oporia à economia e ao progresso é parte do velho arsenal das Luzes, retomado no século XIX. A verdade é totalmente outra: a partir dos séculos XI e XII desenvolve-se uma *legitimação* do dinheiro. Há uma consciência do perigo que o dinheiro representa, há uma consciência do obstáculo em que ele se constitui no caminho da salvação, mas não se deixa de reconhecer cada vez mais sua legitimidade embutida numa verdadeira “economia moral” (LE GOFF, 2008. p.101).

A Idade Média é marcada pelo abuso do poder, não apenas por parte da Igreja, mas também dos governantes (PERNOUD, 1981, p.78). Uma época onde o mais forte prevalecia sobre o mais fraco, onde os menos favorecidos tinham poucas chances, ou quase nenhuma, de reverter situações de opressão e pobreza. Assim os que detinham a autoridade estavam liberados para praticar abuso de poder.

As guerras, comuns à época, tinham a conivência, o incentivo e até mesmo a regulação da Igreja, com a instituição de dias para guerras e outros para a trégua.

A Idade Média não contestou o problema da guerra em geral mas, por uma série de soluções práticas e de medidas aplicadas no conjunto da cristandade, restringiu sucessivamente o domínio da guerra, as crueldades das guerras, as durações da guerra. É assim, com lei precisas, que se edificou a cristandade pacífica A primeira destas medidas foi a Paz de Deus, instaurada desde o fim do século X [...] a interdição não foi sempre respeitada, mas aquele que a transgredia sabia que se expunha a sanções temíveis, temporais e espirituais (PERNOUD, 1981, p.79).

A “Trégua de Deus” é um bom exemplo deste poder invasivo da Igreja, que ocorreu no início do século XI. Foi uma proposta para restringir os dias de guerra na tentativa de pacificar a Europa, como se vê no comentário de Franco Júnior (1997, p. 24).

A Igreja criou dois movimentos “a Paz de Deus (fins do século X) proibia, sob pena de excomunhão, ataques à clérigos não armados, camponeses e comerciantes: a Trégua de Deus (início do século XI) interditava as lutas três dias por semana e em certas épocas do ano.

A “paz de Deus” foi outra tentativa, que, até certo ponto, pode-se dizer, teve o sucesso esperado contra a violência da cavalaria, em função do temor da excomunhão. Embora não tenha sido totalmente obedecida. Os militares foram reunidos em assembléias para serem comunicados como a seguir:

Se não quiserdes ser condenados, prestai juramento, engajai-vos, perante Deus e por vossa alma, a respeitar algumas proibições. Podeis matar-vos entre vós, mas não mais verei, doravante, brigar nos arredores das igrejas, locais de asilos onde qualquer um pode refugiar-se. Não podereis brigar em

determinados dias da semana, em memória à Paixão de Cristo. Nada de guerra na sexta-feira, portanto, nem no domingo. Além disso, não deveis atacar as mulheres, não as nobres, em todo o caso, nem os comerciantes, os padres e os monges. Disso resultou uma espécie de codificação da guerra que relegava a violência a espaços limitados, nos quais os guerreiros podiam lutar entre si, e esperava-se, vagamente, aliás, que acabassem por exterminar-se uns aos outros (DUBY, 1999, p.102).

Sobre a Igreja pode-se dizer que foi também um veículo de expressão por meio das artes. Dentre elas destaca-se uma das principais, a *catequética*: pintura nos vitrais como forma de ensinar as verdades cristãs aos leigos, em sua maioria formada de analfabetos. Outras ferramentas usadas foram a *estética* e a *histórica*. “Mas a principal função era impressionar, meter medo” (LE GOFF, 1995b, p.116). Com seu discurso intimidador sobre questões espirituais e não espirituais a Igreja matinha a sua imagem inquestionável.

A relação entre a Igreja e a sociedade é direta. Isso se observa no comentário abaixo, onde as duas instituições se influenciam mutuamente:

A religião medieval extrai muitas características da sociedade feudal e rural. Deus aparece no topo da hierarquia feudal, como o Senhor supremo em relação ao qual os senhores terrestres não passam de vassalos e servos. Esse todo-poderoso é amado, mas mais ainda temido. Ele é o dispensador dos terrores e das alegrias, da vida e da morte. Êxitos e fracassos, penúrias e epidemias são atribuídos à Providência (COMBY, 1996, p.144).

Essas foram algumas participações marcantes da Igreja na sociedade em geral, como a instituição mais estável e importante no período medieval, com influência não apenas na religião em si, mas em toda vida social.

Por mais que a Igreja tivesse sua força, afirmar que era coesa, harmoniosa e vivia em grande paz seria um equívoco enorme. Desde o início houve divergências em seu ambiente, que se perpetuaram ao longo dos séculos. Por exemplo, no primeiro Concílio da história da Igreja registrado em Atos dos Apóstolos, o de Jerusalém, mais precisamente no capítulo 15, estava em pauta era a obrigatoriedade de submeter os novos cristãos gentios às práticas da lei mosaica, como a circuncisão, por exemplo.

Com o passar dos anos as discussões foram surgindo nos mais diversos setores da Igreja, abordando variados temas, resultando na convocação de inúmeros Concílios para o debate, a produção de confissões de fé e resoluções. Enfim, as controvérsias eram comuns e constantes, como qualquer instituição formada por homens. Porém, por volta do ano 1054, um

acontecimento marcou a Igreja Católica Apóstolica Romana, o “Cisma”: a Igreja oriental, a grega, se separa da ocidental, a latina.

Aconteceu como ato final de um longo processo iniciado muito antes do século XI, como observa-se em Comby (1996, p.131): “desde o século V, o fosso entre a Igreja latina e a Igreja grega não parava de se acentuar. As razões disso são, a um só tempo, políticas, culturais e dogmáticas”. Pode-se detectar não apenas o possível momento do início das divergências, como também o tripé de sustentação desse dissentimento entre os dois principais pólos da Igreja medieval.

As divergências são inúmeras: das “banais” – como o uso da barba pelos sacerdotes orientais, desaprovada pelos ocidentais – aos jejuns, ao celibato entre os bispos e monges, obrigatório na Igreja no Oriente, exceto aos padres, porém obrigatório a todos na ocidental. Houve ainda a questão do acréscimo do termo *filioque* no Credo Niceno-Constantinopolitano pelos ocidentais, que os orientais não concordaram. Enfim, as causas catalogadas pelos dois lados, para chegarem a decisão da fissura, foram muitas. A ocidental permaneceu sob o domínio papal e a oriental passou a ser dirigida por um patriarca. A Igreja Romana evocou sobre si a autoridade divina para tratar as questões de fé, como se vê em Dreher (1994, p.54):

Num sínodo da quaresma de 1075, acentuou a supremacia legal do papa na Igreja e sua incapacidade de errar em questões espirituais. Além disso, expressou pretensão maior: O papa tem a autoridade para depor imperadores. A legitimação teológica foi tomada do poder das chaves, do poder de ligar e de desligar no céu e na terra, conferido pelo próprio Cristo a Pedro. Com isso estava fundamentando o domínio papal sobre o mundo.

Portanto, uma divisão na Igreja era inconcebível, já que o papa rogava sobre si toda a autoridade sobre a instituição eclesiástica e a sociedade, desta forma uma dissensão diminuía as posses papais, visto que a parte oriental havia constituído um líder sobre si nos moldes da liderança latina e à parte dela.

O papa tinha esperança que as Cruzadas pudessem reaver-lhe o domínio eclesiástico do oriente, visto que a Igreja oriental, sofrendo sob as invasões islâmicas, pediu ajuda à ocidental. Ele viu neste pedido de socorro a oportunidade de reconquistar suas antigas posses. Como se vê, “o papado via nas Cruzadas uma arma de pressão que poderia submeter novamente a Igreja Oriental à Roma, dando-lhe a supremacia sobre todos os territórios cristãos” (FRANCO JÚNIOR 1997, p.26), o que, de fato, nunca chegou a se concretizar. Os dois lados da Igreja alternam momentos de paz diplomática e rivalidade aberta, sem possibilidade de aproximação até hoje.

Como o personagem principal dessa pesquisa foi um clérigo ocidental, o foco da abordagem é exclusivamente latino. A separação da Igreja no ano 1054 foi citada para demonstrar a gravidade do clima político na Santa Sé no período contemporâneo à Anselmo. Este era o ambiente onde o escolástico exercia suas funções: um clima de divergências e luta pela supremacia. Ou seja, um momento tenso na história da Igreja cristã.

A Igreja cristã tinha no papa o seu líder principal, por receber de Cristo, através do apóstolo Pedro a responsabilidade de conduzir a sua Igreja, baseando-se no trecho das Escrituras que se encontra no Evangelho segundo Mateus capítulo 16.18-19:

Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; e o que ligares na terra será sido ligado nos céus; e o que desligares na terra será sido desligado nos céus.

O fato da Igreja Católica Romana acreditar nesta atribuição dada a São Pedro, e ela também repousar sobre seus sucessores (aplicação de uma doutrina conhecida por sucessão apostólica), desemboca invariavelmente na reivindicação desta mesma autoridade sobre a sociedade medieval. Nela o papa e os bispos construindo sua plataforma do exercício do poder ao longo dos anos, décadas, séculos, ampliando-o cada vez mais, até o ponto, por exemplo, de assumir o papel de perdoar pecados.

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

Um dos acontecimentos que mais ampliou o poder da Igreja (do clero) foi a restrição da participação na eleição papal. No princípio tanto os clérigos como também o povo participavam, mas a restrição ao voto foi implantada, e o colégio de eleitores foi restringido à escola de cardeais, principal posto hierárquico abaixo do papa. Esta restrição abriu caminho para a influência de interesses difusos da liderança da Igreja, ao mesmo tempo em que, de certo modo, blindou a Igreja contra as constantes intervenções da nobreza da cidade de Roma e especialmente do imperador.

Em 1059, o papa Nicolau II elucida as regras da eleição pontifical. O papa será designado pelos cardeais. O resto do clero e o povo se contentarão com aclamar o novo eleito. É a partir daí que os cardeais desempenham um papel específico na Igreja. Trata-se dos membros mais importantes do clero de Roma (COMBY, 1996, p.136).

Atitudes arrojadas como esta da Igreja latina, entre outras, contribuíram para “o poder do papado aumentava cada vez mais, até chegar ao seu ápice no século XIII” (GONZALEZ, 2003, p.46).

Como observado anteriormente, o trono papal, de acordo com a posição adotada pela Igreja Romana, teve como seu primeiro líder a pessoa do apóstolo Pedro, e após ele vários outros ao longo da história assumiram a posição de líder supremo da Igreja. Pelo fato de temido muitos a suceder o apóstolo de meados do século XI até o início do século XII, contemporâneos de Anselmo de Cantuária, não serão abordados sobre todos os papas, pois fugiria do propósito do trabalho, mas se focará apenas nos papas correspondentes ao pré-escolástico desta pesquisa.

Os papas, segundo Fernandes (s/d, s/p), contemporâneos a Anselmo foram listados abaixo em ordem cronológica:

146° Benedito IX (1032-1045); 147° Silvestre III (1045); 148° Benedito IX (1045); 149° Gregório VI (1045-1046); 150° Clemente II (1046-1047); 151° Benedito IX (1047-1048); 152° Damascus II (1048); 153° São Leão IX (1049-1054); 154° Victor II (1055-1057); 155° Estéfano X (1057-1058); 156° Nicolau II (1058-1061); 157° Alexandre II (1061-1073); 158° São Gregório VII (1073-1085); 159° Victor III (1086-1087); 160° Urbano II (1088-1099); 161° Pascoal II (1099-1118).

Como se pode observar acima na lista dos pontífices descrita pelo professor Carlos Fernandes da Universidade de Aveiro em Portugal, desde o nascimento de Anselmo até a sua morte, ocuparam o trono papal 16 pontífices, e cada um deles escrevera um pouco da história da Igreja romana, cujo período também foi marcado pelo surgimento de anti-papas – outros que a si mesmos declaravam papas – como será visto mais precisamente adiante.

O papa Bento IX nasceu em Roma em 1012 e era primo dos papas João XIX e Bento VIII (FERNANDES, s/d, s/p). Pelo fato do papa Bento IX, agir tão indignamente, alguns nobres conseguiram expulsá-lo do cargo em 1044, nomeando Silvestre III. Porém, Bento IX conseguiu reaver a posse de uma parte da cidade. No ano seguinte, vendeu-a para João Graciano, que tomou o nome de Gregório VI. Isso aconteceu sem o conhecimento da população, mas em pouco tempo o povo ficou sabendo. Bento IX, depois do feito, recusou-se a deixar o papado. A partir desse impasse, Roma passou a abrigar três supostos papas (WALKER, 1981, p.288). Por conta disso, Henrique III, rei germânico, interveio depondo os “três papas”, nomeando um alemão, que tomou o nome de Clemente II (1046-1047). Com a

morte de Clemente II e o pouco tempo de duração do papado de Damasus II, questão de meses, Henrique III, nomeou seu primo, Bruno, que tomara o título de Leão IX, permanecendo no poder entre os anos 1049-1054. Este se dedicou a realizar uma reforma na Sé e, destacadamente, reformular o corpo de conselheiros papais, os cardeais. Dentre as inúmeras nomeações feitas pelo papa, está a de Hildebrando e de acordo com Walker (1981, p.290), o que posteriormente será tratado em maiores detalhes, foi um nome importante no papado medieval: “Hildebrando, agora elevado ao cardinalato, é a personalidade mais notável da história do papado medieval”.

Este papa colocou em prática princípios defendidos pelos reformadores antecessores a ele, graças à ajuda de alguns nomes, como o de Hildebrando, porém, sem lograr sucesso em todos os assuntos que se propusera, sem contar ainda grandes erros cometidos em sua gestão:

Este papa reformador, porém, não deixou de cometer seus erros. Destes o mais grave provavelmente foi tomar pessoalmente das armas contra os normandos [...]. O outro erro de Leão consistiu em enviar a Constantinopla uma embaixada composta de clérigos inflexíveis, do calibre de Humberto, cuja atitude diante de Miguel Cerulário e dos costumes da Igreja oriental foi uma das principais causas do cisma (GONZALEZ, 2003, p.21).

No mesmo ano morre Leão IX. Em seu lugar foi nomeado Vítor II, que permaneceu no comando da igreja de 1055-1057. Assegurou uma sucessão serena para Henrique IV, filho do antigo soberano, que tinha apenas seis anos, tendo a mãe, Agnes, como regente. Com a sua morte Frederico de Lorena foi eleito, assumindo o nome de Estéfano X (1057-1058), mas há algumas listas em que aparece como Estevão IX (FERNANDES, s/d, s/p).

Com a morte de Estéfano X, famílias nobres viram ocasião para assumir novamente o poder. Proclamaram papa a Benedito X, porém, sob a influência de Hildebrando e decisão dos cardeais, foi deposto, assumindo Gerhard de Borgonha, com o nome de Nicolau II, em seu lugar. Foi ele que convocou um Concílio, o segundo de Latrão em 1059 onde, “foi ali que pela primeira vez foi decretado que os futuros papas deveriam ser eleitos pelos cardeais” (GONZALEZ, 2003, p.23).

Com a morte de Nicolau II, novamente os nobres romanos tentaram empossar um papa, com o apoio da imperatriz Inês, Honório II, mas os cardeais não aceitaram, e dirigidos por Hildebrando, assumiu o trono papal Alexandre II, regendo a igreja de 1061-1073. Com a morte de Alexandre II, ainda no funeral, o próprio povo gritava pela eleição do monge cluniacense italiano Hildebrando, como se vê:

Durante o enterro de seu antecessor, Gregório VII foi aclamado papa pelo povo. Os cardeais legalizaram a eleição, que, no entanto, não foi anunciada ao rei alemão. Mesmo assim, Henrique IV (1056-1106) reconheceu Gregório como papa (DREHER, 1994, p.53).

Esse foi um papa extremamente importante na história da igreja, pois realizou reformas internas desejadas há tempos. Suas ações ficaram conhecidas como *reforma gregoriana*, e se estenderam por todo o século XII. Dois pontos centrais da reforma foram a *simonia* (venda de favores ou cargos eclesiásticos) e o casamento dos clérigos, como se observa no comentário de Le Goff (2008, p.74).

Gregório, segundo as práticas consagradas, pretende purificar a Igreja de seus compromissos com o dinheiro e de suas diversas “impurezas”, especialmente resguardá-la da mancha dos líquidos impuros: o esperma e o sangue – o celibato frequentemente violado pelos clérigos é-lhes imposto definitivamente e a atividade guerreira lhes é firmemente proibida.

O papa Gregório VII era contra a investidura de leigos a cargos eclesiásticos, chegando a perseguir os *simoníacos* e proibir o povo de participar de suas celebrações.

A primeira foi proibir ao povo de assistir aos sacramentos ministrados por *simoníacos*. A segunda consistiu em nomear legados papais que viajaram por diversos territórios da Europa, convocando sínodos e procurando de diversas maneiras fazer com que os decretos papais fossem cumpridos ao pé da letra (GONZALEZ, 2003, p.27).

Defendia ainda a supremacia do papa ao imperador, pois para ele a Igreja era absolutamente suprema e com isso em 1075 proclama o ideal teocrático da Igreja referente ao papel papal: “só ele pode dispor das insígnias imperiais; o papa é o único cujos pés devem ser beijados por todos os príncipes; ele não pode ser julgado por ninguém” (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.96), declarando-se como o único com autoridade para depor ou restabelecer bispos sem necessidade de convocar um Sínodo. O papa não poderia ser julgado por ninguém, pois afinal, a Sé romana nunca errou, nem errará por toda eternidade. Sua intenção era atingir o que lhe parecia ser a causa primeira dos problemas eclesiásticos: a interferência *laica* nos assuntos da igreja (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.118). Essa atitude contra os *laicos* provocou, obviamente, grande oposição em muitos setores da sociedade, inclusive entre os governantes.

Estas reformas, logicamente, geraram querelas ostensivas entre imperador e o papa, pois, na verdade, quem imperava era o papa, não o imperador. Nomeando, excluindo quem quer que fosse, dentro e fora da Igreja.

Valendo-se desta autoridade, certa vez, no ano de 1076, o papa Gregório VII convocou o imperador para vir a Roma, a fim de ser deposto. Henrique IV havia deposto o bispo de Milão, escolhido pelo papa, e colocado outro em seu lugar. A réplica do imperador foi convocar um Sínodo em Worms. O resultado foi descrito por Gonzalez (2003, p.33).

O cardeal Hugo, “o Branco”, que em outros tempos tinha exaltado a Hildebrando, declarou que se tratava de um tirano cruel e adúltero, além disto, dado à magia. Em seguida, sem pedir mais provas, os bispos se submeteram à vontade imperial, e declararam Gregório deposto.

A tréplica do papa foi excomungar o imperador e desobrigar os súditos de segui-lo. O imperador, por sua vez, diante de uma Alemanha não unificada, sentiu-se sem apoio suficiente para ganhar o “braço de ferro” com o papa, assim, retrocedeu em sua posição, pediu perdão ao papa para anular a excomunhão.

Em Canossa, refugiado num castelo, o imperador busca solução para o impasse, como comenta Walker (1981, p.299):

Em três dias sucessivos apresentou-se diante do portão do castelo, de pés descalços, como um penitente. Os companheiros do papa intercederam por ele e a 28 de janeiro de 1077, Henrique IV foi absolvido de sua excomunhão. Em muitos sentidos, foi uma vitória política do rei.

Esta vitória política do rei não produziu paz duradoura entre o Estado e a Igreja. Pouco tempo depois, nova divergência se apresenta, o papa, mais uma vez excomunga o imperador, porém, desta vez “a sentença de excomunhão foi recebida com desprezo pelos seguidores do imperador” (GONZALEZ, 2003, p.37) que elegeram outro papa, Clemente III.

Gregório VII terminou seus dias de vida na fortaleza normanda de Salerno, morrendo em 1085. Seu legado foi conduzir a Igreja a um considerável avanço, como vimos na implantação do celibato clerical na Igreja Romana, e a diminuição das práticas da *simonia*.

Após a morte de Hildebrando, os cardeais elegeram um velho abade indicado pelo próprio Gregório VII quando já estava próximo de sua morte. Ele ficou conhecido como Vítor III, esse teve um pontificado breve. Com a morte de Vítor III, elegeram um cardeal francês, que recebeu o nome de Urbano II, que presidiu a Santa Sé de 1088-1099 e “só no fim de 1093 conseguiu tomar posse efetiva de Roma e banir Wibert [Clemente III]. A partir daí cresceu rapidamente o seu poder” (WALKER, 1981, p.301). Esse novo papa, Urbano II, foi o responsável pela primeira Cruzada e, de acordo com o comentário de Gonzalez (2003, p.41),

além de continuar a reforma iniciada por Gregório VII, recebendo ajuda de Anselmo, experimentado na expulsão do anti-papa nomeado pelo imperador nos tempos de Gregório VII, “continuou com a política reformadora de Hildebrando, e sua luta contra o imperador [...] Na Inglaterra, graças à intervenção de Anselmo de Canterbury [...] ele conseguiu que o rei se declarasse a seu favor, contra o papa do imperador”.

Após a morte de Urbano II assume o trono pontífice, Pascoal II, que fica no comando entre os anos 1099 à 1118. Esse foi o último contemporâneo de Anselmo.

Mesmo com a morte de Clemente II, o imperador elegeu outros três papas num curto intervalo de tempo.

Como se pode constatar, a atmosfera das relações Igreja-Estado, nessa época era sombria graças às reformas gregorianas e à luta pelo poder. Foi nesse contexto que Anselmo exerceu seu papel na história com participação ativa e decisiva. A igreja conseguiu atingir um patamar estável de supremacia sobre o Estado, mas também não foi sua serva.

Outro tema vivido por Anselmo em seus dias foi a vida monástica. Ele mesmo passou boa parte de sua vida nesse ambiente, assim essa realidade ajuda a compreender com precisão a sua obra, inquietações e fatores que o influenciaram. Sobre isso Boehner e Gilson comentam (1995, p.254):

S. Anselmo encontra-se profundamente arraigado no solo da cultura beneditina. Com seu estilo de vida conscientemente patriarcal e baseado na agricultura, a ordem beneditina conseguiu criar as pressuposições indispensáveis daquele lazer que é a condição imprescindível para qualquer forma de especulação. Cultores devotados dos valores tradicionais, os monges beneditinos sempre timbraram em manter um contato vivo com seu passado cheio de glórias, conservando com solicitude amorosa as suas bibliotecas monásticas, que constituem os mais preciosos depósitos das armas do espírito.

A ordem beneditina nasce por volta do século VI, e na época de Anselmo, outras novas ordens monásticas começaram a surgir, e em plena ascensão, contribuíram para a formação do contexto religioso medieval, são elas:

Em 1086, o cônego Bruno de Colônia fundou a ordem dos cartuxos, a qual tinha seu convento mãe La Chartreuse num isolado vale perto de Grenoble, exigido de seus monges rigoroso ascetismo. Noberto de Xanten fundou, por volta de 1120, em Prémontré, no bispado de Laon, a ordem dos premonstratenses, que tinha por objetivo a cura d'alma. O mais famoso convento do período, porém, foi fundado por Roberto de Moslemos, na Borgonha, em 1098. Trata-se do convento de Cistér. Seu mais famoso

representante, porém, era Bernardo de Claraval (1091-1153), que deu grande impulso à ordem dos cistercienses (DREHER, 1994, pp.59-60).

Além dessas novas ordens, havia outros mosteiros beneditinos famosos, como por exemplo, o de Cluny, na Borgonha, que sofreu profundas transformações por parte do papa Gregório VII, responsável por dar andamentos às reformas,

As rigorosas medidas por ele adotadas para moralizar o clero e definir a esfera de atuação de leigos e eclesiásticos, geraram infindáveis litígios [...] são uma espécie de culminância da nova orientação litúrgica estabelecida desde a fundação, em 910, por Guilherme de Aquitânia, do mosteiro beneditino de Cluny (CARDINI, 1997, p.11).

E por meio dessa reforma, conhecida como reforma Cluniecense, o mosteiro de Cluny passa a influenciar a igreja que “começa a purificar-se dos abusos que se tinham introduzido na sua disciplina e a sacudir a submissão em que a tinham imposto os imperadores” (PIRENNE, 1978, p.72).

Devido ao surgimento dessas novas ordens e estabelecimento de vários mosteiros fortes, o monasticismo começa a ganhar novas características em todos os seus níveis, tanto do próprio sustento, que será discutido um pouco mais adiante, como na prática do combate às heresias. Passam a dedicar-se com maior afinco às questões doutrinárias da fé:

Nos primeiros séculos, os monges beneditinos realizam um trabalho prático: são cultivadores de baldios, abrindo o caminho ao Evangelho com a relha do seu arado; abatem florestas; secam pântanos; aclimatam a vinha e semeiam o trigo; o seu papel é eminentemente social e civilizador; são eles também que guardam para a Europa os manuscritos da Antiguidade e fundam os primeiros centros de erudição [...] As ordens que se fundam depois têm um caráter completamente diferente: franciscanos, dominicanos, têm um fim em primeiro lugar doutrinal; representam uma reação precisamente contra esse abuso das riquezas que se censura à Igreja de seu tempo e contra as heresias que a ameaçam (PERNOUD, 1981, p.89).

Embora cada ordem tivesse as suas particularidades, na forma de obtenção do sustento e na vida diária dos seus monges, a reclusão era a característica maior que unia o ideal eremítico da época, com intenso respeito à hierarquia, isolavam-se em mosteiros para o serviço a Deus e à Igreja.

No século XI essa busca pela vida de reclusão do mundo estava em ascensão, de acordo como observa Comby (1996, p.142): “No final do século XI se desenvolve um forte movimento eremítico. Tomados por um desejo de penitência e pobreza, homens e mulheres se retiram para lugares ‘terríveis’ – florestas, grutas, desfiladeiros, ilhas”, pois viam nisso uma forma de expiarem seus pecados. Portanto, havia aqueles que procuravam a vida de isolamento em mosteiros e outros locais, e por conta própria, retiravam-se da sociedade, para purgarem seus pecados, daí observa-se a forte influência das doutrinas da igreja no medievo.

A vida eremítica ou monástica, entre outras práticas, era vista pela igreja, como uma das formas de obtenção da salvação, pelo fato dos indivíduos abrirem mão de suas vidas para viverem para a causa divina (LE GOFF, 1995, p.232). Talvez, por isso, esse tenha sido um dos fatores que explicam a grande busca pela vida monástica nesse período medieval, já que a Igreja exercia enorme influência na vida do medievo.

Foi essa a vida que Anselmo abraçou na juventude. A vida monástica era marcada pelo silêncio, pelo retiro, pela privação e pelo isolamento dos seus internos.

O sustento dos monges se dava basicamente pelas esmolas que eram obrigados a pedir; “os estatutos das ordens religiosas do século XII estipulavam que os monges fossem aos moinhos pedir esmolas” (LE GOFF, 1995, p.74). Também pelo cultivo de terras, pela ocupação mantida pelos monges beneditinos, que começa a mudar com o surgimento de novas ordens, que passam a arrendar as suas terras, fruto das vastas doações recebidas nessa época, como aconteceu em Cluny. Pois até o ano 1080, seu sustento se dava basicamente por meio das terras. Nos últimos anos do século XI a maior fonte de reservas da abadia eram as ofertas, as esmolas oferecidas à Cluny, e a partir daí “a comunidade já não vive da terra, mas de suas rendas em espécie” (DUBY, 1990, p.123). Depois disso, com a crise, partem para o empréstimo, endividando-se para manter artificialmente sua abastança. Pois, a partir do século XII, as esmolas começam a diminuir, as terras compradas com o excedente dos recursos começam a ser negociadas para o sustento do mosteiro. Essa foi uma crise passada no mosteiro de Cluny, mas que refletiu a difícil realidade dos demais.

Outra atribuição dos monges era a erudição. Não que antes eles não a cultivassem, mas a partir desse período ela começava a se destacar, pois o número de letrados era escasso e as escolas mais bem desenvolvidas encontravam-se nos mosteiros. Apesar de que com o aumento da vida urbana, as escolas nas cidades começavam a ganhar mais espaço, como bem observam Inácio e Luca (1994, p.48). Contudo, a maioria dos principais pensadores da época vinha dos mosteiros medievais. Isso é evidenciado em Anselmo, que chegou em Bec por

volta do ano 1060 e três anos após, substituiu seu mentor, Lanfranco, como prior de Bec e foi “durante os seus dez anos de priorado que o jovem pensador desenvolveu sua atividade filosófica mais intensa, e compôs suas obras principais” (BOEHNER; GILSON, 1995, p.254). Continuando sua jornada em Bec, sendo que em 1078, foi eleito seu abade (GILSON, 2007, p.291).

A vida numa ordem monástica consistia de tarefas específicas, respeitando os cargos existentes, cada um tinha uma responsabilidade, como se vê no comentário de Duby (1990, pp.60-61), sobre a constituição da ordem de Cluny, que se assemelhavam às demais, começando pela atribuição do abade:

Ele mantém sob sua autoridade exclusiva, rege soberanamente toda a sociedade doméstica. Contudo, não a governa sozinho. Uma equipe o assiste, um corpo intermediário com o qual deve aconselhar-se [...] o abade se apóia, por outro lado, em chefes de serviço, oficiais. O “primeiro”, o *prior*, é uma espécie de vice-senhor, que supre em tudo o abade indisponível [...] a igreja é confiada ao sacristão, que a abre e a fecha nas horas prescritas, zela pelos acessórios das liturgias, por todos os instrumentos do sagrado usados pela comunidade para cumprir sua função específica. Ao camareiro é confiada o que se guarda no mais interior da morada, no “quarto”; ele é portanto responsável pelo dinheiro [...] tudo aquilo que entra no mosteiro, por doação, por encargo ou por compra [...] é ele quem renova a cada primavera o vestuário dos monges.

Além de entender a prática da vida diária nesse ambiente, a dinâmica do seu cotidiano e sua contribuição para a sociedade, vale salientar que as questões teológicas foram de extrema importância. Foi nesse contexto que a teologia ocidental nasceu, e foi sendo construída ao longo dos anos, catalogada e preservada para servir de fonte intelectual.

A teologia monástica, nascida no Ocidente aproximadamente em 540 com o monasticismo beneditino, fez que a veia existencial da teologia não fosse perdida; mas isso não foi suficiente para elaborar naquele momento uma teologia capaz de justificar suas escolhas perante a razão. Todavia, sustentados pela oração e pela *lectio divina*, pouco a pouco os teólogos puderam reformular suas questões teóricas seguindo uma recomposição das bases do trabalho racional. Enquanto dos Padres, os problemas teológicos foram entendidos antes de tudo em relação ao humilde plano técnico da gramática. Tratava-se de determinar o significado inteligível das palavras da fé. Só depois a dialética tomará posse do campo metodológico da teologia (GILBERT, 1999, p.60).

Enfim, as várias transformações vividas na Europa medieval, mais precisamente entre os séculos XI e XII, receberam o nome de “renascimento” pela a maioria dos historiadores,

como comenta Jeauneau (1963, p.45), “os historiadores são praticamente unânimes em admitir que houve um renascimento no século XII”. Podendo destacar várias mudanças, dentre elas, classifica o historiador francês:

Declínio da grande feudalidade face às jovens realezas, nascimento das cidades, emancipações das classes rurais mais baixas, cruzadas, etc. Ao mesmo tempo, novos interesses culturais vêm à luz do dia: pretende-se restituir à língua latina o seu vigor e a sua pureza, renasce o interesse pelo direito romano, pela ciência médica. As escolas urbanas desenvolvem-se. Em suma, uma grande atividade intelectual, porventura um pouco anárquica, mas rica de promessas, agita o Ocidente latino (JEAUNEAU, 1963, p.45).

Basicamente era assim que se dava a organização da vida monástica no período medieval onde Anselmo viveu na abadia beneditina de Bec, sendo aquele o local responsável, assim como os demais mosteiros, pela produção intelectual teológica da época. O escolástico distribuía seu tempo à organização da abadia, ao recolhimento, às orações, às liturgias diárias, individuais e em comunidade e à produção dos seus ricos escritos escolásticos.

Após uma breve exposição da sociedade medieval, observando seu comportamento que se encontrava em plena expansão, passando pela economia, pela educação, por áreas que ajudaram na formação da sociedade como um todo. Enfim, nesse capítulo buscou-se uma tentativa de compreender o período de Anselmo, visando ajudar na compreensão mais ampla de seus escritos, na influência que o autor sofreu do seu contexto, como todo homem sofre a influência do ambiente em que vive. Assim compreender a sociedade, com os diversos fatores possíveis que poderiam ter influenciado a sua vida, com reflexo em seus escritos.

Essa leitura medieval não se deu apenas no espaço de tempo em que viveu o pré-escolástico, estendeu-se até alguns séculos antes de Anselmo, desde a formação do império carolíngio, bastante relevante em seu tempo com contribuições profundas e permanentes na sociedade por longo tempo, alcançando Anselmo de Cantuária.

Feita essa ampla leitura da sociedade medieval, no próximo capítulo buscar-se-á identificar especificamente as raízes teológicas e filosóficas que influenciaram os autores medievais, mais precisamente Anselmo de Cantuária.

Capítulo 2 – As raízes Teológicas e Filosóficas de Anselmo de Cantuária

Esse segundo capítulo trata especificamente das questões teológicas e filosóficas presentes no ambiente anselmiano, pois assim se entende às influências sofridas pelo pré-escolástico refletidas em seus escritos, não apenas no *Proslogion*, como também nas demais obras. Anselmo chega a combater desvios surgidos nas discussões da época, expondo suas posições pessoais sobre os temas em questão.

Portanto, para que se consiga extrair com precisão os pontos teológicos e também filosóficos da obra selecionada nessa pesquisa, faz-se necessário compreender e refletir seu contexto filósofo e teológico, duas ferramentas importantes utilizadas por Anselmo, com as quais o arcebispo de Cantuária conviveu com bastante intensidade, visto que eram ramos do saber norteadores do pensamento vigente do medievo.

Sobre a origem da palavra “teologia”, comenta Le Goff (2008, p.110), “a palavra ‘teologia’ é uma invenção do século XII, a obra de Abelardo, grande mestre pré-universitário”. Isso não corresponde a dizer que não se fazia teologia até então, a novidade foi a nova nomenclatura que lhe foi atribuída. A reflexão sobre assuntos sagrados, divinos, a partir do século XII, passa a ser assim conhecida, pois até antes desse século a teologia encontrava-se intrinsecamente associada à filosofia, ou seja, não era autônoma (LIBERA 1998, p.289). O século XII foi responsável pelo grande desenvolvimento da teologia medieval, como apresentam Inácio e Luca (1994, p.49):

Também os métodos de investigação e ensino teológicos passaram, no século XII, nas profundas mudanças cuja repercussão sobre a mentalidade dos séculos seguintes seria considerável. A partir de então, as glosas passaram a ser agrupadas de acordo com os grandes tópicos doutrinários, compondo um conjunto orgânico. Vários escritores tentaram sistematizar a teologia, elaborando manuais com o caráter de Sumas [...] Como lógico, Abelardo foi imbatível e como professor ouvido com afeição por seus alunos.

O que se observa, referindo a esse período específico, é uma teologia em constante construção (GILBERT, 1999, p.27), que se desenvolve até meados do século XII e volta a florescer em meados do século seguinte (DREHER, 1994, p.70), alternando ao longo da história períodos áureos e outros nem tanto, contudo, sob contínua formação.

A teologia medieval não é, portanto, uma teologia que surge do nada; ela tem suas origens nos escritos antigos, dos pais da igreja, por causa dos esforços produzidos nos mosteiros, como observado em Comby (1996, p.150): “conservavam os textos antigos da literatura clássica e dos Pais da Igreja. Nesse quadro, o trabalho intelectual não tem senão um objetivo religioso: poder ler as Escrituras e os textos tradicionais”, sendo assim, a teologia medieval se desenvolveu ao longo do tempo, no rastro de suas produções anteriores, mas com características próprias.

O movimento que ficou conhecido como escolástico, embora seu surgimento não tenha sido demarcado oficialmente a partir da iniciativa do imperador Carlos Magno, teve suas origens na reforma promovida pelo soberano carolíngio por meio da sua política educacional, como se vê em Roque Frangiotti (1992, p.8):

Organizou escolas monacais e episcopais por todo o reino, as quais serão o modelo dos estabelecimentos secundários e universitários, mais tarde [...]. O ideal de Carlos Magno e de Alcuíno era transformar a França numa nova Atenas, a “Atenas de Cristo”. Às sete artes liberais, que são as sete colunas da sabedoria humana, juntar-se-ão os sete dons do Espírito Santo, na nova Atenas [...]. O próprio Carlos Magno se interessava pelas lições. Para isso criou a Escola Palatina, escola em seu próprio palácio, onde ele e toda sua corte assistiam às lições e debatiam problemas de ordem intelectual [...]. Seu ideal foi o de colocar as artes liberais a serviço da ciência sagrada, como de resto será o de toda a Idade Média. Assim, Alcuíno não só criou as escolas e os programas, mas também os manuais que auxiliaram suas execuções.

O escolasticismo chegou a influenciar então toda a sociedade medieval, até mesmo a própria teologia, como se observa no comentário de Price (1996, p.209):

O escolasticismo medieval teve um profundo impacto sobre a teologia e em quase todas as áreas do pensamento medieval [...]. Como retoque no quadro da intelectualização medieval, o escolasticismo foi sem dúvida responsável pela riqueza de temas e de amplitude de muitas áreas da vida intelectual medieval.

E ainda sob o comentário de Dreher (1994, p.64), observa-se que “a escolástica teológica pretendia entender a doutrina cristã tradicional e torná-la compreensível para os contemporâneos”. Portanto, essa influência do escolasticismo tinha por objetivo produzir uma teologia capaz de responder aos anseios do homem medieval e não apenas reproduzir aquilo que havia sido produzido pelos pais na antiguidade. Uma metodologia própria foi desenvolvida, conhecida como método escolástico, que se dava por meio de uma leitura inicial do material estudado, que geravam perguntas pertinentes ao texto, de onde se

originavam as questões sobre o que fora lido e, por fim, iniciavam as discussões sobre os textos e as questões levantadas por meio de debates, chegando-se enfim às conclusões.

Esse estudo tinha como base as Escrituras, compreendidas como superiores à verdade natural, oriunda da percepção das coisas pela razão humana. A base desse movimento medieval, que ficou conhecido como escolástica, “nasce e desenvolve-se entre catedrais e palácios de reis, entre mosteiros e universidades, entre o poder espiritual e o poder temporal, centrando sua reflexão na questão teológica da relação do homem com Deus” (ZILLES, 1996, p.11).

Não há como desconsiderar da teologia quando se estuda o período medieval, pois essa era toda a base do pensamento do homem da Idade Média. Por conta disso as questões relacionadas à fé passaram a ser cada vez mais estudadas, sem, contudo, colocá-las em dúvida. O objetivo era comprovar as questões da fé por meio da razão. Segundo Dreher (1994, p.64), essa teologia escolástica era símbolo do domínio no mundo, vista então, como a mãe das ciências, bastião da supremacia da Igreja sobre a sociedade.

A base de toda essa teologia construída ao longo da Idade Média, segundo Price (1996, p.45), são, obviamente, as Escrituras, “o ponto de partida para todo o desenvolvimento doutrinário cristão” (BOEHNER; GILSON, 1995, p.12), associada aos escritos dos Pais da Igreja, que compõem toda a tradição da Igreja. Sobre essas duas fontes a Idade Média construiu sua teologia, como já mencionado, capaz de atender aos anseios do medievo.

Conhecidas as literaturas predominantes nas investigações teológicas no medievo, vale salientar que a compreensão dos textos, ou seja, a hermenêutica praticada na Idade Média servia para a edificação da crença, de acordo com o comentário de Gilbert (1999, p.39), “o seu objetivo era edificar a alma; não procurava conhecer o sentido literal do texto e com isso teria instrumentalizado e subjetivado a Bíblia”. O texto não era avaliado criticamente, uma vez que, a Bíblia estava acima de qualquer discussão ou dúvida.

Sobre a hermenêutica praticada na Idade Média, explica Gilbert (1999, p.40), que a mesma se encontrava apoiada numa busca do sentido espiritual do texto, baseada em três formas: a alegórica ou dogmática, a moral ou ética e a anagógica, ou seja, interpretação mística.

O primeiro sentido espiritual é a alegoria. A palavra “alegoria” significa “passagem de um gênero a outro” [...] a interpretação inteligível ou dogmática é uma alegoria no sentido etimológico da palavra (*allogenos*), do mesmo modo que a explicação da parábola do semeador feita por Jesus

(Mc 4,1-20 e par.). Toda explicação é, nesse sentido, uma alegoria. A verdade entendida alegoricamente convida o seu ouvinte a segui-la. O sentido moral é o da livre resposta a esse convite [...]. Assim, o sentido moral orienta a ação para o futuro [...]. Mediante a anagogia, o teólogo esclarece os traços escatológicos do advento do Senhor, já aqui e não ainda, no hoje do pensamento e da ação.

E ainda, como explicitam Boehner e Gilson (1995, p.282), a interpretação medieval buscava ir além do que diziam as letras, pois:

A letra nos transmite apenas os fatos, ou a “história”. Mas estes fatos não passam, na realidade, de sinais; donde há a necessidade de se aprender a interpretá-los corretamente. Há dois tipos de interpretação ou explicação dos textos sagrados. Quando o sinal exprime uma verdade moral, temos a explicação “tropológica”. Por exemplo: para Hugo de S. Vitor, a arca de Noé significa a arca mística da alma, que serve de refúgio aos que desejam fugir ao mundo [...] Quando o fato alude a algum mistério da fé, a interpretação se chama “alegórica”. Esta nos revela o significado mais profundo e mais elevado dos fatos. Por exemplo: por que Jesus fugiu ao Egito? As razões geográficas e históricas perdem sua importância perante o sentido religioso do fato: Jesus quis revelar-se como o verdadeiro Moisés. Do mesmo modo que outrora o povo de Deus foi libertado por Moisés das mãos de Faraó e conduzido à Terra Prometida, assim Jesus Cristo veio arrancar o povo dos fiéis das mãos dos demônios e do inferno [...] Citemos ainda um exemplo de interpretação mista, em que o simbolismo das coisas se une ao dos acontecimentos; trata-se de explicar as circunstâncias, parcialmente legendárias que acompanharam o nascimento de Cristo [...] Tal é, em traços gerais, a “imagem do mundo” do homem medianamente culto do século XII. Concepção bastante primitiva, não há como negá-la.

Portanto, a analogia e o simbolismo foram marcas usadas na hermenêutica medieval, pelo menos durante um determinado período, mais precisamente até o século XII, visto que depois, a Idade Média começa a partir para as discussões científicas, estimulada pelas descobertas da física aristotélica a partir do século XIII, passando de uma teologia simbólica para a racional, chegando a ser classificada por M. D. Chenu, como ciência, a partir de então (GILBERT, 1999, p.28), mas esse assunto foge do foco dessa pesquisa, por isso não será discutido.

Segundo Gilbert (1999, p.7), “a tarefa de introduzir sistematicamente, mas com exatidão, à teologia medieval é hoje quase impossível”. Portanto, embora poucas fontes sobre o assunto estejam disponíveis, são suficientes para fundamentar a teologia medieval de forma sistemática, de acordo com o material disponível, é possível, pelo menos, dar uma noção geral sobre temas importantes, como por exemplo, apresentar a perspectiva de Deus na época, pois, como apresenta Le Goff (2008, p.180), que “depois do ano Mil, Deus sai das nuvens. Afirma-

se como majestade. É um rei, um imperador. Diante dele, o homem se torna um súdito; não desprovido, como todos os súditos, de identidade, de personalidade”, portanto, a visão que os medievais tinham sobre Deus era a de um soberano, em função da política feudal dominante. Apesar desse distanciamento de relacionamento entre Deus e as suas criaturas, visto que um súdito não tinha um relacionamento íntimo com o seu senhor, o homem medieval vivia com medo de desagradar esse soberano senhor, que atuava na humanidade por meio de catástrofes naturais aos desobedientes, como também por meio das ordens da Igreja, detentora dos seus mistérios. Portanto, daí entende-se o que passava pela mente da população quando a Igreja se opunha a um imperador ou rei, pois ficar sob sua maldição, seria o mesmo que estar sob a condenação de Deus. Por causa disso, Deus se tornou um tema universal, importante na Idade Média, presente nas poesias e literatura (PERNOUD, 1981, p.140).

É possível afirmar que o mundo daquela época era teocêntrico, como observa Frangiotti (1992, p.13), “sem negar que tenha havido discordâncias, tendências largas, o fato é que a Idade Média ficou marcada pela visão teocêntrica, referindo tudo à revelação e à salvação”. Sendo assim, acerca da criação do mundo era indiscutível que Deus o havia criado como relata o livro do Gênesis, como se vê em (LE GOFF, 2008, p.125), “os homens e as mulheres da Idade Média crêem no Deus do Gênesis. O mundo e a humanidade existem porque Deus quis assim, através de um ato generoso”.

Esta visão – do mundo ser regido diretamente pela ação divina – influenciava diretamente toda vida, incluída aí a produção intelectual, talvez não como resultado de uma aceitação espontânea, mas como “algo” que regia todas as ideias, todos os comentários e todas as discussões.

O Deus medieval era um Senhor mais temido do que adorado mediante um relacionamento íntimo e pessoal. O medo tomava conta do medievo em seu contato com o Senhor. Este medo também orientava o relacionamento com os papas e a Igreja.

O medievo via Deus como um soberano a quem deveria temer. Sentia profunda necessidade de materializar sua adoração, como encontra-se no comentário de Dreher (1994, p.40) “a fé popular concentrava-se especialmente na veneração dos santos, que assumiu proporções assustadoras, pois todos queriam adorar algo concreto, possuir alguma relíquia de santo”, assim, essas relíquias se transformaram, para alguns, na certeza da proteção divina e da bênção da Igreja, tornando-se produto de um comércio sólido na Idade Média. As pessoas matavam e morriam por elas, e, muitas vezes, ainda eram falsas.

A Igreja era investida de autoridade suprema. A população tinha pavor do que poderia acontecer com quem se opusesse a ela: a inevitável condenação. Como comenta Franco Júnior (1997, p.22) “numa sociedade religiosa como a feudal, pensar diferentemente da Igreja era cometer ao mesmo tempo um pecado e um crime, era se expor a punições corporais e espirituais”.

A partir daí, observa-se que o conceito de pecado desenvolvido na Idade Média, tinha diversas fontes: oposição à Igreja e os pecados do corpo (considerados perigosos e uma porta para o mal); pois ceder às tentações e desejos acarretaria em consequências drásticas como doenças e diversos outros males, sempre interpretados como castigo divino. Segundo Duby (1990, p.517), havia um grupo moralista que instava os medievos a vigiarem constantemente seus corpos, os desejos produzidos por eles, para que não fossem achados em condenação.

Os moralistas convocam a montar guarda diante dessas poternas, dessas janelas que são os olhos, a boca, as orelhas, as narinas, já que por aí penetram o gosto pelo mundo e o pecado, a podridão: vigilância assídua, como às portas do mosteiro ou do castelo.

Ainda segundo Duby (1990, p.515), o ser humano era visto como possuidor de uma constituição em parte material, o corpo, em parte espiritual, a alma; ou seja, uma parte corruptível, que passaria pela morte e ressuscitaria no dia do juízo divino, e outra parte imaterial que retornaria a Deus ou sofreria o castigo eterno no inferno, de acordo com as suas ações em vida.

Além dessas lutas internas para dominar o corpo, e conseqüentemente evitar uma possível condenação eterna, o homem medieval se via numa luta entre as forças do bem e do mal, constantemente, e sua concepção de mundo era marcada pelo pensamento que transita entre o plano espiritual e o físico. Os acontecimentos eram, na maioria das vezes, interpretados sob a perspectiva espiritual. O simbolismo era outra forma de expressão do medieval. Através dos números, das etapas da vida, do próprio universo, enfim, essa relação entre um mundo espiritual com o material estava sempre presente. Portanto, para interpretar essas situações, conflitos e crises entre os mundos, havia a Igreja: a agência autorizada. Por conta disso, os discordantes, considerados hereges, eram mortos. Reis “sob influência do maligno” eram depostos. Enfim, como observado antes, o crivo da Igreja era determinante. A condenação de uma pessoa à fogueira era vista como algo natural, correta e tinha como objetivo a glória de Deus, a defesa da fé e da Igreja. Não como um ato bárbaro ou cruel, como se observa no comentário do autor:

Na sua religiosidade profunda e exigente, o cristão da Idade Média levava às últimas instâncias as palavras de Cristo, “quem não é por mim é contra mim”, e associava-se à Sua recomendação de que “toda árvore que não produzir bons frutos será cortada e lançada ao fogo” (FRANCO JÚNIOR, 1986, p.161).

O homem medieval vivia numa sociedade regida pelas questões espirituais; os infortúnios da vida eram explicados espiritualmente, geralmente, considerados como ação de demônios. De acordo com o comentário de Le Goff (2008, p.196), a figura do diabo passou a ser muito utilizada para contrapor às recompensas aos “fiéis” com a finalidade de fortalecer ainda mais a supremacia da Igreja.

Os autores de sermões exageram quando falam do inferno, a fim de tornar mais atrativo o paraíso. Tinham consciência plena de que a descrição atraente das suavidades eternas toca menos os espíritos os que a evocação repulsiva de pavorosos tormentos. Na origem, entretanto, é verdade: o Diabo é uma criação do cristianismo, singularmente desenvolvida na primeira Idade Média.

Devido então a esse tipo de abordagem comumente feita à sociedade medieval, sobre as questões espirituais, especificamente no que diz respeito à participação do maligno na vida do medievo, o homem medieval vivia sob um sentimento de constante insegurança, em relação à vida eterna pregada pela Igreja.

Aquilo que dominava a mentalidade e a sensibilidade dos homens da Idade Média, aquilo que determinava o essencial das suas atitudes, era o seu sentimento de insegurança [...]. Os riscos da danação, com o concurso do Diabo, eram tão grandes, e as probabilidades de salvação tão fracas que, forçosamente, o medo vencia a esperança [...] as calamidades naturais eram, para os homens da Idade Média, a imagem e a medida das realidades espirituais (LE GOFF, 1995, p.87).

Por conta dessa situação, o homem medieval se submetia inquestionavelmente à Igreja, única detentora dos depósitos celestes, sendo capaz de praticamente qualquer coisa para obter o favor divino, até mesmo da obtenção de relíquias, que são “restos físicos – corporais – dos homens ou mulheres reconhecidos como santos ou santas” (LE GOFF, 2008, p.154). Isso também vale para objetos que tiveram contato com santos e santas. Várias formas de fugir à condenação eterna foram criadas: “preces, penitências, amuletos” (DUBY, 1999, p.130). Outra forma utilizada, por sua vez, para garantir a salvação despachada pela Igreja, era a vida eremítica ou monástica e o ascetismo. Também “a prática da caridade, das obras de misericórdia, dos donativos e, para os usuários, como para todos cuja riqueza tivesse sido mal

ganha (através de um testamento, como passaporte para o céu)” (LE GOFF, 1995a, p.232). Portanto, o homem medieval se valia de várias formas consentidas pela Igreja para se obter a salvação de sua alma, sendo que a distribuição dos seus bens era uma das mais praticadas pelo medieval. Enfim, a salvação era vista como algo meritório, pela prática de boas obras, de ações humanas capazes de trazer o favor divino ao pecador que as praticava e sobre essa questão de dar esmolas, comenta Comby (1996, pp.148-149):

Dar esmola é santificar-se e obter intercessores para si. Muitos testadores pedem que, no dia de seus funerais, sejam distribuídos dinheiro e alimentos para os pobres. Deixam-se igualmente fundos para a manutenção de hospitais e leprosários.

Quanto à figura de Jesus, assim como a de Deus Pai, era temida. O Deus Filho era crido basicamente da mesma forma, como aquele que viria simplesmente para julgar a raça humana. Contudo, como observa Jacques Le Goff (2008, p.193):

A partir dos séculos X e XI, insiste-se sobre o Deus Filho, que continua sendo o Cristo, eventualmente temível no Juízo. Pouco a pouco se afirmam, porém, as representações numerosas de um Jesus próximo e benevolente.

Portanto, sobre a pessoa do filho unigênito de Deus, compreende-se que também era temido juntamente com o Pai, o personagem da santíssima trindade mais reverenciado nesse período medieval. Mas, com o passar dos anos, Jesus, começa a não apenas ganhar destaque na crença do medieval, como também a sua humanidade e complacência para com os pecadores tornam-se mais evidenciadas na crença religiosa com o avanço das discussões teológicas. Jesus deixou de apenas julgar o homem medieval, mas, ao mesmo tempo, tornou-se mais próximo. Sua humanidade passou a ser realçada, aproximando-o mais do ser humano pecador que vivia na Idade Média.

Por fim, outra questão de discussão, que elucida ainda mais esse medo que sobrevinha à humanidade medieval, diz respeito à morte e ao além, como apresenta Duby (1999, p.128):

Ninguém duvidava da existência de outro mundo. Cada um estava, então, persuadido de que nada se detinha, que tudo prosseguia na eternidade [...] Mas, eu acho, que os homens daquela época temiam muito mais era o Juízo Final, a punição no além. Basta olhar, à sua volta, o que resta da arte medieval para impressionar-se com o lugar ocupado pelas representações dos suplícios do inferno. Muitas imagens – e ainda as vemos esculpidas ou pintadas nas paredes das igrejas – lembravam obstinadamente a presença do inferno.

Esse medo favorecia ainda mais a pregação da Igreja, fortalecendo a sua supremacia e a elaboração de meios que pudessem livrar o homem medieval desse castigo eterno. Uma delas foi a doutrina conhecida como purgatório, como se observa no comentário de Le Goff (2008, p.146): “Antes do fim do século XII, os vivos rezavam, faziam doações à Igreja “*pro anima*”, pela alma – pelas almas que lhes eram queridas, mas o mecanismo e a eficácia dessas devoções permaneciam vagos, misteriosos. O purgatório foi a explicação”.

Agora, além do céu e do inferno, outra opção de eternidade passou a existir. Para este “lugar” as almas humanas poderiam ir como alternativa ao céu e ao inferno. Embora esta doutrina alternativa tenha surgido por volta do século XII, o conceito vinha sendo desenvolvido ao longo dos anos. Um dos pressupostos favoráveis ao surgimento dessa crença foi a classificação de pecados desenvolvida pela igreja:

A idéia durante muito tempo vaga de pecados “ligeiros”, “quotidianos”, “habituais”, bem captada por Agostinho e depois por Gregório, o Grande, só a longo prazo conduzirá à categoria de pecado “venial” – quer dizer, perdoável – que precedeu de perto o crescimento do Purgatório e foi uma das condições para o seu aparecimento (LE GOFF, 1993, p.19).

Portanto, o purgatório era um local destinado para purgar esses pecados “veniais”, ou seja, perdoáveis, por meio de sofrimento capaz de “purificar” o indivíduo, tornando-o digno de herdar o céu, também sob a intercessão dos amigos e parentes que o ajudavam, pois, segundo Duby (1999, p.133) “todos os benefícios das boas ações dos vivos podem ser transferidos para a conta do defunto, a fim de ajudá-lo a livrar-se de sua culpa”. Esta nova concepção teológica deu oportunidade ao surgimento de um novo grande comércio. Foi este um dos principais motivos da indignação do monge Martinho Lutero, um dos responsáveis pela reforma protestante: o pagamento de indulgências, em benefício dos vivos e mortos, como observa Lienhard (1998, p.59):

Já antes de 1517 Lutero tinha emitido sinais, em particular nas pregações, de que nutria reservas a propósito das indulgências. Sem rejeitar o princípio, ele cria que a busca de uma indulgência desferia duro golpe na sinceridade da penitência. Suas convicções se fortaleceram quando em 1517 substituiu o cura de Wittenberg, ao observar que os penitentes se apresentavam ao confessor em que Lutero oficiava pouco inclinados a fazer sinceramente penitência, munidos de uma indulgência que tinha adquirido em Juterborg, não longe de Wittenber, onde atuava o domiciano Teztel, subcomissário de vendas de indulgências [...]. A prática das indulgências existia desde o século XI. A princípio elas só abrangiam as penas impostas pela Igreja aqui na vida terrena, posteriormente foram estendidas àquelas do purgatório, abrangendo aí também aquelas que se referiam a pessoas já falecidas

Enfim, a Igreja Católica usa esse período da história para dar formato e credibilidade as suas doutrinas, as mesmas são estabelecidas, a partir dos séculos XII e XIII, como se vê: “séculos XII e XIII, a Igreja fixa a sua doutrina teológica com base nos sete sacramentos” (COMBY, 1996, p.145). Estas eram as principais doutrinas, a saber: o Batismo; a Confirmação, referente à Crisma; a Eucaristia; a Penitência; a Extrema unção; a Ordem, referente à Consagração ao Sagrado Ministério e o Matrimônio.

Portanto, a teologia correspondente a esse período da história foi construída sobre o medo excessivo do homem comum, tanto em relação ao seu relacionamento com o seu criador, como também quanto às conseqüências da desobediência a Deus e seu agente representante, a Igreja. Assim, o homem medieval era capaz de fazer qualquer coisa para escapar da condenação eterna, como fazer doações volumosas, deixando até mesmo todos os seus bens para a Igreja, a fim de que sua alma fosse aceita no paraíso de Deus.

Essas crenças estavam comprometidas por forte misticismo. Nesse caso específico, a um dos elementos distribuídos durante a eucaristia, que era tido como sagrado, à partir da consagração feita pelo sacerdote antes da entrega, como observa Hilário Franco Júnior (1986, p.152): “ Os sacramentos ministrados pela Igreja: a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus, daí ainda no século XI camponeses enterrarem pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra”.

Dentre os diversos exemplos, observa-se que a teologia medieval era marcada pela presença do misticismo. A Igreja se aproveitava de sua posição proeminente e hegemônica para continuar estabelecida como a única mediadora capaz de conduzir o homem à presença de Deus.

É importante compreender como se encontrava a teologia medieval, pois o autor pesquisado, Anselmo, viveu justamente nesse contexto descrito acima e sob influência da teologia como também da filosofia. É bom sublinhar que facilmente detectam-se esses dois ramos do saber em suas obras. Anselmo desenvolveu seus escritos, não apenas como um autor que sofreu influência direta do pensamento vigente de sua época, mas também foi capaz de ser um influenciador, pois seus trabalhos contribuíram para a formação do pensamento filosófico-teológico no mundo acadêmico.

Assim como é importante à pesquisa tratar da teologia medieval, também é de extrema importância tentar construir o ambiente filosófico dos tempos de Anselmo, para uma boa compreensão dos seus escritos. Para isso é fundamental identificar inicialmente os autores que

serviram de base para a formação do pensamento filosófico na Idade Média. Também discutir a relação da filosofia cristã com a pagã, como também seu envolvimento com a teologia. A bem da verdade, este trabalho discutirá a existência desta relação intrínseca entre filosofia e teologia de modo indivisível – ou se eram distintas –. Por fim, este estudo apresentará as controvérsias filosóficas específicas do período anselmiano, com as discussões vigentes, como as questões entre os nominalistas e universalistas e ainda sobre a dialética e seus opositores. Manter-se-á a ciência de que esses assuntos não serão esgotados, pois ainda há muito material a ser explorado, como visto no comentário abaixo:

Um simples catálogo dos manuscritos contidos nas nossas grandes bibliotecas bastaria para responder à questão: o inventário completo dos tratados de medicina, de matemática, de astronomia, de alquimia, de arquitetura, de geometria e outros não foi ainda levado a cabo, e os seus textos permanecem, na maior parte, inéditos. Os esforços tentados nesse sentido foram até aqui fragmentários e não permitem uma visão de conjunto da ciência medieval. Mas o que se sabe de preciso permite constatar que ela foi muito mais extensa do que o que tem podido supor-se e que se aparentava à nossa em muitos pontos (PERNOUD, 1981, p.161).

Apesar de haver inúmeras críticas sobre a produção intelectual da Idade Média, julgando-a como simples repetidora dos escritos antigos, Inácio e Luca (1994, p. 87), afirmam que “a produção intelectual do medievo foi rica e original”, mesmo sabendo que os escritos medievais, logicamente, sofreram influências de alguns personagens do passado, assim como é comum a todos em todas as épocas – construir seu conhecimento ao longo dos anos, valendo-se do material de seus predecessores – a produção teológica e filosófica da Idade Média foi muito mais do que simples repetição. Sobre isso Gilson comenta (2006, pp.200-201):

Tudo se torna significativo nos textos filosóficos da Idade Média, até mesmo a forma com que revestem o pensamento. Primeiro, os textos da Escritura de que estão semeados não fazem mais figura de ornamentos acidentais, de confirmações supérfluas e privadas de significado filosófico. Sua presença neles é em todos os casos necessária, porque são como guias que caminham à frente, ao lado ou atrás do pensamento, para conduzi-lo, aconselhá-lo e protegê-lo. Insígnias abertamente portadas da filosofia cristã, são os signos sensíveis da ajuda prestada pela revelação à razão. Mas também podemos compreender com isso os esforços incessantemente reiterados dos pensadores da Idade Média para proclamar sua filiação a Santo Agostinho e aos outros Padres da Igreja, não apenas quando os seguem, mas inclusive quando os abandonam. É que só os abandonam a fim de melhor continuá-los.

Como observado acima, a filosofia medieval sofrera considerável influência da fé cristã por meio das Escrituras e dos escritos de relevantes personagens da cristandade, como Agostinho e outros vultos, que lhes serviam de guia, de orientação capaz de conduzi-los em seus argumentos. Desta forma o surgimento de divergências era não apenas inevitável, como também esperado e muito interessante. Foram feitos acréscimos ao conhecimento, conceitos estabelecidos até então abandonados e argumentações sobre temas antigos foram repassadas. Portanto, dizer que não houve originalidade nos escritos medievais parece ser um equívoco, e observa-se que alguns autores contemporâneos afirmam a esse respeito:

Era então quase um dado assente que nada existia entre o fim da filosofia antiga e Descartes, como se os séculos que produziram a catedral e a canção de gesta, para não falar de muitas outras criações, tivessem sido, no plano do pensamento filosófico, da mais perfeita esterilidade (JEAUNEAU, 1963, p.9).

Contudo, tal conceito tem mudado como observado no comentário de Gilson (2006, p.17): “A Idade Média talvez não tenha sido, do ponto de vista filosófico, tão estéril como se diz, e talvez seja à influencia preponderante exercida pelo cristianismo no decurso desse período que a filosofia moderna deva alguns dos princípios diretores em que se inspirou”.

Falar em filosofia medieval e não apresentar Agostinho como o seu principal expoente influenciador, de quem recebe-se uma herança tríplice: “um ideal cultural, uma síntese doutrinal, uma orientação filosófica” (JEAUNEAU, 1963, p.13), seria uma omissão que comprometeria a produção de qualquer pesquisa, portanto, o que se observa é que esse pensador do século V da era cristã foi amplamente consultado e discutido no período medieval, como se vê em Inácio e Luca (1994, p.33):

Agostinho foi um homem da Antiguidade, mas sua obra dominou a cultura medieval, garantindo os dois princípios fundamentais da especulação desse período: o laço entre fé e razão e o uso da dialética na teologia [...]. O pensamento medieval recebeu, pois de Agostinho um tríplice legado: um ideal cultural, uma síntese doutrinal e uma orientação filosófica. Durante oito séculos, essa herança dominaria de forma absoluta no Ocidente.

Embora Agostinho seja classificado como um teólogo da Antiguidade, “foi de Agostinho mais do que de qualquer outro teólogo individualmente que o pensamento medieval recebeu seu arcabouço teológico de idéias” (BROWN, 1983, p.15). A influência agostiniana é notória, inclusive nos escritos de Anselmo, contudo, este não se limitou apenas ao teólogo africano, pois, a filosofia não nasce do nada, tem antes suas raízes em escritos e

pensamentos antigos, pois o próprio Agostinho, como também o Pseudo-Dionísio, como apresentado no texto a seguir, já em suas épocas sofreram influência da filosofia grega, como se vê em Jeaneau (1963, p.15): “Enquanto a obra de Agostinho fazia penetrar no mundo latino um neoplatonismo derivado de Plotino, a do Pseudo-Dionísio introduzia nele, a coberto de uma autoridade incomparável, o neoplatonismo do filósofo pagão Proclo”.

A filosofia medieval foi construída sobre os pensamentos dos Pais da Igreja, assim como aconteceu com a teologia. Como dito antes sobre alguns escritores eclesiásticos, dos quais Agostinho foi o mais proeminente, e de autores ditos profanos (JEAUNEAU, 1963, p.12), referindo-se aos escritos dos filósofos pagãos gregos.

Platão e de Aristóteles, autores pagãos, muito influenciaram a filosofia medieval. O primeiro mais que o segundo, pelo menos até o século XII, como se vê:

Na realidade, as idéias de Platão tiveram predomínio não só inicial, mas duradouro na Idade Média sobre a filosofia aristotélica, como testemunha o interesse revelado pelas obras do neoplatonismo pseudo-Dionísio, com início no século IX, e o entusiasmo desencadeado pelo Timeu ao longo de todo o século XII (PRICE, 1996, p.130).

A presença de Aristóteles na Idade Média começará, em seguida, a despontar nas discussões intelectuais. Assim como a participação de filósofos orientais, como Avicena e Averróis, culminando com a contribuição de Tomás de Aquino. Mas estes autores não serão abordados, por se distanciar da proposta da pesquisa, pois sua influência só aconteceu a partir do século XIII, como assinala Libera (1990, pp.9-10):

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

Os textos desses filósofos citados acima chegaram ao conhecimento do homem medieval por meios intermediários, do árabe para o latim, já que a grande maioria da população desconhecia o grego nessa época (PRICE, 1996, p.116), assim, as traduções não

eram confiáveis, o que gerou um interesse no medievo pelo conhecimento da língua original da filosofia grega.

Embora este conceito gere muita controvérsia entre os pensadores cristãos, há quem entenda que os Pais da Igreja foram amplamente influenciados pela filosofia pagã, especialmente o neoplatonismo, inclusive o próprio Agostinho, o teólogo mais lido na Idade Média – pelo menos até antes do aparecimento de Tomás de Aquino no século XIII – foi muito influenciado pela literatura filosófica. Ele buscou cristianizar essas obras gregas, assim como os demais pensadores cristãos:

Apresentou-se aos Santos Padres como capaz, com ligeiros retoques, de auxiliar a fé cristã a tomar consciência de sua própria estrutura interna e difundir-se com argumentos racionais, elaborando-se como teologia [...] de todos os padres da igreja que a Idade Média leu, o que exerceu a influência mais profunda e mais decisiva foi incontestavelmente Santo Agostinho (INÁCIO; LUCA, 1994, p.19).

Após reconhecer o legado dos antigos para a formação da filosofia medieval, vale salientar que o conceito de uma filosofia especificamente característica dessa época começa a se formar a partir de Carlos Magno:

O conceito medieval de filosofia começa a formar-se no renascimento carolíngio quando Carlos Magno chama o monge inglês Alcuíno para organizar os estudos da escola platina [...] Sabedoria mundana (através do *trivium* e do *quadrivium*) e sabedoria divina (através da ciência sagrada da teologia) integravam o conceito de filosofia (SOUZA, 1983, pp.17-18).

Assim como também apresenta Gilson (2007, p.213): “as origens do movimento filosófico medieval estão ligadas ao esforço de Carlos Magno no sentido de melhorar o estado intelectual e moral dos povos que ele governava”. Dessa associação entre as artes liberais, valendo-se, por exemplo, da gramática, da dialética e de outros ramos do saber, acrescentada ao conhecimento das Escrituras e dos pais da igreja (autoridade que regia o saber da época), começava a surgir a filosofia medieval.

Nesse contexto, alguns personagens se destacam inicialmente. Nomes surgem no progresso iniciado na gestão carolíngia, como o de João Escoto Eriúgena, que “foi o primeiro pensador medieval que conseguiu elaborar uma síntese racional e orgânica das correntes doutrinárias mais importantes da época” (ZILLES, 1996, p.88), classificado por Jeuneau (1963, p.28) como o responsável pelo renascimento filosófico da Idade Média, porque se preocupou em harmonizar a filosofia com a religião, abolindo qualquer distinção entre elas,

pois estava convencido de que a fé poderia ser provada pela razão, tentando construir os dogmas da religião a partir da razão, sendo essa considerada a grande discussão medieval, como observam Inácio e Luca (1994, p.17): “o problema entre fé e razão foi tido como o grande problema que permeou por toda a Idade Média”.

Portanto, aquilo que Anselmo procurou desenvolver em seus escritos: a relação entre a fé e a razão, cerca de dois séculos antes, Escoto, já havia iniciado esse debate, por conhecer bem o grego e devido ao seu encontro “com o Pseudo-Dionísio Areopagita devemos a origem da primeira grande síntese metafísica da Idade Média” (BOEHNER; GILSON, 195, p.229). Claro que antes de Escoto alguns nomes emergiram com a devida importância de seus escritos, como Boécio e Cassiodoro, que também recebem as justas considerações por suas contribuições:

Ao lado de Boécio, Cassiodoro (477-570) pode ser considerado um dos fundadores do pensamento medieval propriamente dito. Querendo também dar a conhecer a seus contemporâneos a produção do pensamento grego, fundou na Calábria o monastério de Vivarium (555), onde foram produzidas várias cópias de obras clássicas, que se difundiram pelo Ocidente. Elaborou um programa de estudos para seus monges, sistematizado na obra Instituições das letras eclesiásticas e profanas, espécie de enciclopédia das artes liberais (gramática, retórica e dialética – *trivium*. Aritmética, geometria, astronomia e música – *quadrivium*) utilizada como manual nas escolas monásticas (INÁCIO; LUCA, 1994, p. 39).

Contudo sobre Escoto repousa a patente de ter começado a associar a fé cristã à filosofia, e por isso foi acusado, pois o sentido de sua doutrina resulta de sua concepção de que há relação entre fé e razão, discussão essa considerada a grande problemática medieval, (ZILLES, 1996, p.61) “a relação entre a fé e a razão é problema comum a todos os pensadores da Escolástica”, algo presente na maioria dos autores medievais, como também em Anselmo.

Enfim, ainda sobre as raízes da filosofia medieval, comenta Souza (1983, p. 19): “Temos, pois, as artes liberais e a teologia como matrizes do pensamento medieval. A filosofia enraíza nas artes liberais onde se cultiva e prolonga uma tradição que vem dos sofistas gregos; os maiores filósofos do tempo, porém, são os teólogos”.

Entre as artes liberais encontra-se a dialética, que passou a ser usada na discussão de questões filosóficas. Sua utilização foi aceita por uns, e rejeitada por aqueles que julgavam estarem defendendo a fé cristã. Mais à frente estas questões serão abordadas. Sobre este recorte específico da história era construía a filosofia.

Como dito antes, o período medieval foi marcado pela influência da fé cristã, embora “houvesse muitas diferenças na sociedade como um todo, principalmente nas questões sociais, havia algo comum a todos, a fé cristã, pelo menos na sua grande maioria. Fora uma época de unanimidade religiosa”, como observa Verger (1999, p.64). Portanto, essa unanimidade religiosa do pensamento medieval era um fato inquestionável e irretocável para a intelectualidade, principalmente no que dizia respeito à cristandade e à influência dos escritos antigos da filosofia grega: “A Idade Média fora marcada pelas influências das idéias Pitagóricas, Platônicas, Aristotélicas e Estóicas” (ZILLES, 1996, p.63), porém, o acesso às obras completas de alguns dos autores citados acima, como Platão e Aristóteles só ocorreu no século XII, contudo, mesmo antes, os medievais tiveram acesso apenas a obras fragmentadas, de acordo com Libera (1990, p.9):

O grande texto platônico medieval é o fragmento do *Timeu*, traduzido e comentado no século IV depois de Cristo pelo cristão e neoplatônico Calcídio. As traduções de Menon e do Fédon pelo italiano Henrique Aristipo (por volta de 1156) tiveram apenas influência marginal.

Foram essas duas influências observadas, que não foram apenas gregas, como se vê em Gilson (2006, p.488): “Não é portanto da filosofia grega apenas que a filosofia cristã é solidária na Idade Média: como os antigos, também os judeus e os muçulmanos lhe servem”, que construíram o pensamento medieval foi, numa mistura curiosa da fé cristã e da filosofia antiga, como se vê no comentário de Jeauneau (1963, p.17):

Ao lado das fontes sagradas, as fontes profanas. Quem quer que pretendesse iniciar-se na arte de escrever, não podia desconhecê-las. Os mais modestos estudos de gramática abriam desde logo as portas da mitologia. Os modelos da literatura latina eram pagãos.

Fica então o desafio de se compreender como de fato se deu esse relacionamento entre tais pensamentos. Sobre isso observa Brown (BROWN, 1983, p.17):

Argumentos e conceitos gregos eram usados para defender idéias cristãs, e vice-versa. Não é nada mais do que natural que o resultado frequentemente fosse uma confusão. É difícil distinguir qual foi a consequência mais desastrosa: a distorção da doutrina cristã que teve idéias não-cristãs impingidas sobre ela, ou o fato de que, quando tais idéias foram atacadas por críticos posteriores, estes acreditavam que tinham liquidado o próprio cristianismo.

Esse é um assunto que gera muitas divergências, não apenas agora, como se vê na informação a seguir, “um debate célebre foi organizado em 21 de março de 1931 pela *Société*

Française de Philosophie sobre a questão de saber se o conceito de ‘filosofia cristã’ é, de direito e de fato, inteligível sem contradição” (GILBERT, 1999, p.19) e ainda hoje gera bastante discussão, pois há aqueles que acreditam ser possível haver relação entre as crenças cristãs e a filosofia grega, sem, contudo uma comprometer o discurso da outra. Como também há aqueles que são expressamente contrários ao conceito de uma filosofia especificamente cristã, como se observa na citação de Souza, referente à opinião expressa pelo filósofo belga Van Steenberghen (1983, pp.15-16):

O advento do cristianismo paralisou o impulso filosófico, a ortodoxia abafou toda a liberdade de pensamento, a fé dá uma solução acabada aos problemas filosóficos fundamentais, dispensa a razão de toda a iniciativa própria e, em todo o caso, impede-a de construir uma filosofia independente. Submetido à autoridade despótica do dogma, o pensamento cristão produziu apenas uma “escolástica”, isto é, um sincretismo filosófico-religioso, até ao dia em que a razão, sacudindo o jugo da fé, criou o racionalismo moderno. A doutrina cristã representa, por conseguinte, um desvio, uma corrupção ou, pelo menos, um obstáculo ao pensamento filosófico, como a alquimia é uma caricatura da química e a astrologia da astronomia. Não se pode falar de uma “filosofia cristã”, a filosofia desenvolveu-se à margem do cristianismo que não fez mais do que enterrar o seu progresso.

Portanto, para esse autor não existe uma “filosofia cristã”, pelo contrário, o cristianismo impede o progresso da filosofia, pois o pensamento filosófico é formado por contradições e na “filosofia cristã” isso não seria possível. Há outros diversos pensadores ao longo da história de acordo com tal posição, como apresenta Gilson (2006, p.7):

O cristianismo não contribuiu em nada para enriquecer o patrimônio filosófico da humanidade [...] existe entre a religião e a filosofia uma diferença de essência, que torna impossível ulteriormente, qualquer colaboração entre elas [...] a expressão “filosofia cristã”, tão usada, é, porém nada menos que absurda e a única coisa a fazer, portanto é abandoná-la.

Assim, os opositores do relacionamento entre a fé cristã e a filosofia pagã consideram que ele não é possível, pois a religião, não é da ordem da razão como é a filosofia. Daí, a religião não pode ser vista como uma ciência, por ser dogmática, sendo que a filosofia perderia a sua liberdade, se partisse de dogmas, liberdade que lhe é essencial. Razão pela qual há quem afirme que o pensamento cristão medieval não trouxe nada novo à filosofia, sem levar em conta que conceitos apresentados pela fé cristã sobre eternidade, alma, auto-exame e outros, nada mais são do que herança da filosofia grega, argumentos esses usados por Émile Bréhier, (GILBERT, 1999, p.20).

Sobre o envolvimento da filosofia grega com a religião, observa-se que não há como excluir a religiosidade do povo na Grécia antiga, já que dados históricos comprovaram isso, como comenta Zilles (1996, p.24): “Segundo Homero e Hesíodo, pode dizer-se que tudo é divino porque tudo que acontece é explicado em função da ação dos deuses” e sob essa atmosfera religiosa, com o conceito e a presença dos deuses bem latentes no contexto grego, “o vínculo entre filosofia e religião, de modo algum, é privilégio medieval dos cristãos” (ZILLES, 1996, p.27), como observa Zilles. O anseio de conhecer as coisas e suas causas é a “mola de propulsão” da busca pelo conhecimento que impulsionava os filósofos, portanto deve-se levar em consideração todos os fatores que possam ter influenciado nessa busca, inclusive a religião. Sendo assim, o envolvimento do pensamento cristão com a filosofia não é exclusividade da cristandade, enfim, se houve influência cristã na filosofia, também houve nas demais religiões, conclui-se, portanto, que o pensamento medieval não está desassociado da crença religiosa.

No que diz respeito a considerar a “filosofia cristã” como filosofia, já que não é fruto de especulação e raciocínio autônomos, e sim de um processo de continuidade de pensamentos, de pressupostos, Gilson (2006, p.511) aconselha os seus leitores a se posicionarem diante desse impasse:

É preciso tomar partido [...] Os pensadores da Idade Média entenderam muito bem uma coisa e outra (o que é cristianismo e o que é filosofia), e é por isso que, tomando decididamente a continuidade da especulação grega, conseguiram fazê-la progredir.

Portanto, entende-se por filosofia cristã:

É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão (BOEHNER; GILSON, 1995, p.9).

Gilson (2006, p.45) define sua posição a respeito: “Chamo, pois de filosofia cristã toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável à razão”.

A influência do cristianismo na filosofia é um fato e por isso não pode ser negada. A base da filosofia cristã, no entanto, encontra-se na revelação de um Deus soberano sobre todas as coisas criadas, como a única verdade que rege a humanidade, não podendo ser contrariada.

Essa questão corresponde ao empenho dos pensadores cristãos do medievo, como é caso de Anselmo, e todo o conhecimento adquirido pelos filósofos em tempos antigos não passou de conhecimento superficial, um ensaio daquilo que viria a ser revelado de modo absoluto na pessoa de Cristo. Os filósofos cristãos defendem que o homem, por si só, sem o auxílio de Deus por meio da fé, não pode alcançar o saber verdadeiro. Por conta disso o filósofo cristão está destituído dos questionamentos comuns aos demais filósofos – questionar sempre os mesmos problemas sem chegar a uma resposta plausível e satisfatória –. Por fim, o labor filosófico de um cristão está baseado na própria fé, que conduz à verdade eterna, ou seja, ao próprio Deus, razão norteadora maior de um filósofo cristão.

Com base nessas afirmações, há aqueles que acusam o cristianismo de sufocar a razão, sobre isso comentam Inácio e Luca (1994, p.12): “A contraposição de um período medieval onde a fé e a religiosidade sufocavam todo e qualquer esforço de inteligência a uma Antiguidade dominada pela razão não passa de outro mito simplificador”, talvez fruto apenas de preconceito por aqueles que desconsideram a fé cristã, pois, na verdade, ela pode ser considerada com geradora de razão, visto que “verdades em que se acredita podem tornar-se verdades que se conhecem em decorrência da mediação da reflexão filosófica” (GILBERT, 1999, p.21). A razão por meio da fé cristã é elevada a uma maior amplitude de compreensão, o que Agostinho apresentou por meio da expressão *Credo ut intelligam*.

O cristianismo está acima da filosofia pagã, já que ele advoga ser a verdade revelada em Deus, pois, como será apresentado adiante, negar a existência de um Deus é insensatez, de acordo com Anselmo, e conseqüentemente, a sua verdade, está acima da racionalidade humana, portanto, enquanto a razão humana esbarra em um limite, devido à finitude humana, a fé cristã sobrepõe todos os conceitos e pensamentos possíveis. Contudo, por meio da razão, essa fé pode ser mais bem compreendida. Esta é a correspondência entre a fé cristã e a razão filosófica. Enquanto um filósofo, valendo-se da filosofia pura, não consegue chegar à verdade de forma absoluta, nem separar o verdadeiro do falso, no caso do filósofo cristão, como comenta Gilson (2006, p.39), “sua fé lhe dá a posse de um critério, de uma regra de juízo, de um princípio de discernimento e de seleção, que lhe possibilitam tornar a verdade racional a si mesma, libertado-a do erro em que ela se embarça”.

E nesse relacionamento da fé cristã com as filosofias pagãs, os cristãos, ao longo dos anos, buscaram retirar da filosofia aquilo que poderia ser nocivo a fé. De acordo com Jeauneau (1963, p.20):

É certo que, para encontrarem em Virgílio e Lucano o tempero da sua filosofia, os pensadores medievais foram levados a alegorizar ou, como se dizia então, a moralizar [...] deste modo, pois, ao lado dos escritos dos Padres, que filtravam a cultura latina e dela eliminavam o “veneno” pagão, as bibliotecas medievais conservavam um bom número de obras cujos autores eram estranhos ao cristianismo.

O que não se pode negar é que esse envolvimento entre fé cristã e filosofia pagã segue por uma linha tênue, caso o filósofo cristão da época não tivesse habilidade nesse relacionamento, a sua mensagem cristã poderia ser facilmente corrompida. Pois, embora em algumas questões houvesse similaridades, em outras nem tanto. E por haver cristãos pensantes, a filosofia serviu de ferramenta nas mãos dos pensadores da cristandade.

Por que a Idade Média cristã teve uma filosofia? A essa pergunta seria fácil responder simplesmente que devia haver uma filosofia a partir do momento em que houvesse cristãos filósofos. Nada os obrigaria a filosofar, nada tampouco os impediria de fazê-lo. Mas seria uma resposta superficial. A verdade é que, de fato senão de direito, a existência de uma filosofia cristã era inevitável, que ainda hoje ela o é e que assim será enquanto houver cristãos pensantes. Essa inevitabilidade não decorre da essência do cristianismo, que é uma graça, mas da natureza mesma do que ele satisfaz, porque é uma natureza o que ele satisfaz, e a natureza é o objeto próprio da filosofia. A partir do momento em que um cristão reflete sobre o sujeito portador da graça, ele se torna filósofo (GILSON, 2006, p.513).

Enfim, é adequado encerrar essa discussão acerca do termo “filosofia cristã” com o comentário de Zilles (1996, p. 49): “Enfim, pode duvidar-se da existência de uma filosofia cristã. Mas, não se pode duvidar de que o desenvolvimento da ciência e da filosofia durante séculos, na Europa, se deve aos cristãos”.

De acordo com Frangiotti (1992, p.14), “a partir do século XI até o Renascimento, no século XV, a escolástica desenvolver-se-á como especulação filosófico-teológica”, e por determinado momento, não era possível distinguir uma da outra, devido a sua estreita relação, como diz Gilbert (1999, p.11):

No início da história européia, a filosofia e a teologia não se diferenciaram claramente; por volta do século X, por exemplo, sendo a filosofia a investigação da sabedoria e sendo sabedoria o Senhor Jesus, dizia-se que levar um tipo de vida filosófico era viver como monge.

Mas, com o passar do tempo, a filosofia foi se desvinculando da teologia. Nesse sentido Anselmo deu uma considerável contribuição através do seu *Proslogion*, como observa, Pandovani (1968, p.76):

A doutrina de Anselmo mais leva a confundir a fé com a razão, do que a distingui-las, ainda que a demonstração racional de Deus no *Proslogion* represente uma primeira tentativa de libertar a filosofia da teologia. Por outro lado – prescindindo das suas inocentes pretensões racionalistas – mostrou ele a fecundidade da aplicação da filosofia à teologia na defesa da fé.

Os autores denominam a capacidade exclusiva de proposições susceptíveis de demonstração natural como a propriedade essencial da filosofia cristã. E, embora haja distinção entre filosofia e teologia, não se pode negar que há uma relação íntima entre as duas (BOEHNER; GILSON, 1995, p.10). A filosofia cristã jamais irá de encontro às verdades da fé claramente formuladas pelas Escrituras. Sobre essa questão, observa-se que a fé é responsável por preservar a sua filosofia de possíveis erros de acordo com a verdade revelada, pois uma verdadeira filosofia, consistente e de acordo com a verdade só é possível se estiver de conformidade com a verdade revelada nas Escrituras, que a guia e propõe metas ao conhecimento racional, visto que a razão “analisa e aprofunda as verdades reveladas, procurando descobrir-lhes um fundamento acessível ao saber natural, a fim de transformar as convicções religiosas em evidências racionais”, ainda segundo Boehner e Gilson (1995, p.10). E por fim, o labor filosófico de um cristão está baseado na própria fé, que o conduz à verdade eterna, ou seja, ao próprio Deus, razão norteadora maior de um filósofo cristão.

Essa é outra discussão bastante relevante, a saber: a relação entre a filosofia desenvolvida na Idade Média, chamada de “filosofia cristã” e a teologia. Por ter suas bases nas Escrituras a filosofia cristã, excede à filosofia antiga. Por se fundamentar em Deus, é capaz de levar o pensador cristão à verdadeira compreensão daquilo que se busca por meio do entendimento humano. Contudo, não se pode esquecer que a base desse conhecimento encontra-se nas Escrituras e não simplesmente no intelecto humano.

Na boa doutrina aristotélica, o primeiro nome de Deus é pensamento, e o ser puro se reduz ao pensamento puro; na boa doutrina cristã, o primeiro nome de Deus é ser, e é porque não se pode recusar ao Ser nem o pensamento, nem a vontade, nem a potência, que os atributos do Deus cristão excederão em todos os sentidos os do deus de Aristóteles [...] é o Êxodo que coloca o princípio a que a filosofia cristã por inteiro se prenderá (GILSON, 2006, p.67).

Esta é uma referência a Êxodo 3.14, e sobre isso comentam Boehner e Gilson (1995, p.15): “Esta passagem do Êxodo constitui o ponto de partida para toda a especulação cristã

sobre Deus enquanto Ser absoluto e último”. Por conta disso, conclui-se que Deus é o único, onde essência e existência são idênticas, tendo as Escrituras como base da fundamentação.

E ainda, em relação às Escrituras, o apóstolo João chega a afirmar (João 1.9) que o *Logos*, Deus encarnado, é a luz do mundo, portanto, “é por isso que todos os pensadores cristãos que exigem uma iluminação divina como fundamentação derradeira do conhecimento humano fazem apelo a esse texto da Escritura” (BOEHNER; GILSON, 1995, p.19).

Fica então evidenciado que a fundamentação da filosofia medieval encontra-se na verdade revelada pelas Escrituras, servindo tal afirmação de argumentação para os contrários à existência de uma filosofia cristã. Segundo estes, o que uns chamam de filosofia, não passa de teologia.

Embora a influência da Bíblia seja determinante, não esgota o conhecimento medieval, como comenta Gilson (2006, p.277):

Numa palavra, do mesmo modo que a filosofia cristã não é o todo da filosofia medieval, tampouco a influência das Escrituras é o todo da filosofia cristã; ela nem mesmo esgota sua essência, mas assinala a sua diferença específica e ressalta seu espírito. Nesse sentido, a discussão histórica da noção de filosofia cristã é indispensável para a interpretação da filosofia medieval e para uma saudável apreciação histórica de toda a Idade Média.

Negar a influência da Bíblia na filosofia medieval seria um erro, assim como dizer que, por conta dessa influência, o que existiu foi apenas teologia e não filosofia, pois são distintas. O comentário de Souza (1983, p.16) está de acordo: “Há filosofia e há teologia na Idade Média; uma coisa não é a outra e os medievais sabiam disso”, com bases em diversas publicações, fruto de investigações históricas dos séculos XIX e XX, citando algumas contribuições como as de Gilson, Ehrle entre outros.

Portanto, pelo envolvimento entre a filosofia e a teologia na Idade Média, conclui-se que houve influência de uma na outra, e não tinha como ser diferente, visto que as obras contidas nas bibliotecas dos teólogos medievais eram tanto filosóficas, como teológicas, como observa Gilson (2006, p.501). E o que se viu naquele período foi uma teologia que servia de agente reguladora da razão para evitar que se desviasse da fé ou se voltasse contra ela (ZILLES, 1996, p.56). Pois, como cunhou Pedro Damião, no século XI: “a filosofia é serva da teologia” (GILBERT, 1999, p.68). Só por meio da verdade contida nas Escrituras seria

possível estabelecer uma filosofia verdadeira. Ou seja: a filosofia verdadeira desassociada da verdade, não é verdadeira.

Uma filosofia pode reconhecer uma revelação e ser falsa, mas não é por inspirar-se nela, e sim por ser uma má filosofia [...] Mas uma filosofia pode se inspirar numa revelação e ser verdadeira; e, se é verdadeira, é porque é uma boa filosofia (GILSON, 2006, p.499).

Então, observa-se que, sim, houve um estreito relacionamento entre a filosofia medieval – que se mostrava sobre predominância cristã – e a teologia, contudo, eram distintas.

Após essas discussões em relação à filosofia medieval, da existência ou não de uma filosofia cristã e de sua relação com a teologia, vale agora comentar as discussões específicas das escolas de pensamentos filosóficos que permeavam o ambiente medieval, começando pela relação entre o Realismo, o Nominalismo e o Universalismo.

A utilização de textos para se chegar ao conhecimento é uma base escolástica, o “estudo da linguagem (de que trata o *trivium*), para depois examinar a realidade (o *quadrivium*)” (ZILLES, 1996, p.72). Por conta disso, surge a discussão sobre a relação entre palavras e coisas, ou seja, se os conceitos são realidades ou apenas palavras, devido a discussões nesse sentido, surgiram interpretações distintas, primeiro por um grupo que ficou conhecido como “universais”, que aborda sobre o mundo das ideias em Platão e a visão de Aristóteles, que, segundo esses, o conhecimento das coisas passa necessariamente pelos sentidos, pois enquanto eles percebem os acidentes, o intelecto penetra até a essência. Há também o grupo dos “nominalistas”, contrários a essa abordagem, fazendo com que na Idade Média fosse palco de acirrada discussão.

Sobre os universais comentou Aristóteles:

Em síntese, segundo Aristóteles, pode considerar o conceito de universal sob três aspectos: a) em si mesmo (aspecto ontológico e psicológico) [...] b) na relação com os outros ou com as coisas que representam (aspecto lógico) [...] c) as palavras são signos representativos dos conceitos e das coisas e como tais são verdadeiros universais (ZILLES, 1996, p.75).

Diante da argumentação presente desde os tempos de Platão e Aristóteles, sendo o universalismo usado como forma de explicação dos textos utilizados na Idade Média, surgiram outras duas respostas à questão: o nominalismo e o realismo; como se vê ainda no comentário de Urbano Zilles (1996, p. 75):

Diante desta questão, na Idade Média, foram tomadas duas posições fundamentais: a) o *nominalismo* que considera os termos que designam idéias gerais como “animal” e “homem”, como meras palavras ou nomes sem existência real [...] O nominalismo nega a existência real, tanto mental como extramental, do conceito universal, reduzindo-o a um nome; b) o *realismo* sustenta a existência efetiva dos universais, considerando essa existência, muitas vezes, em um mundo separado, como Platão ou, então, existentes nas próprias coisas, de maneira análoga à noção de forma em Aristóteles.

Para os nominalistas, as palavras não carregam significado algum, são coisas individuais sem uma existência em si mesmas. Em contrapartida, o realismo posiciona-se contrariamente, já que “a coisa em si” começa a existir desde o momento em que “a coisa em si” é idealizada, mesmo que seja de forma ampla, não necessariamente individual. Sobre o que foi dito acima, elucida a questão Price (1996, p.185):

Para o realista radical, qualquer universal, digamos o livro, existe anteriormente e independentemente de qualquer livro em particular. Existe também inteiramente dentro de cada indivíduo que dele deriva. Para o nominalista extremo, apenas o objeto individual existe.

Respostas distintas à questão dos universais foram dadas. Onde “para um realista a humanidade é uma realidade, para os nominalistas a única coisa real são os indivíduos humanos” (GILSON, 2007, p.289).

Dentro desses conflitos ideológicos, as respostas aos universais, o realismo e o nominalismo se sobressaíram ao medievo. Os realistas medievais, em relação à essência das coisas, criam serem “possuidoras de realidade e de poder de ser” (TILLICH, 2000, p.152). Esses universais, ou seja, essas essências, são o que determinará o que os seres serão quando se desenvolverem, mantendo os poderes de ser que transcendem o indivíduo (TILLICH, 2000, p.154). Já os nominalistas pensavam contrariamente, pelo fato do ser ter a realidade compreendida, chega-se a sua essência preservando o valor do indivíduo. Por essa valorização do indivíduo, o nominalismo se sobressai, mas ao fim da Idade Média, a igreja impõe seu poder sobre os indivíduos.

Essas discussões perduraram por toda a Idade Média, passando, é claro, por variantes, como por exemplo, contra um realismo exagerado, “no século XII, sobretudo com Tomás de Aquino, apareceu uma solução intermediária, chamada de *realismo moderado*” (ZILLES, 1996, p.78). Defendendo a ideia da existência do indivíduo, porém, não num sentido

nominalista. Por outro lado, sobre os universais, ainda se defendia que, “o universal tem uma existência, no entanto não uma existência separada da coisa” (ZILLES, 1996, p.78).

Como se vê, na Idade Média houve considerável produção intelectual, discussões positivas para a formação do homem pensante, construindo o pensamento do homem moderno, como observa Gilbert (1999, p.28): “Alguns modernos negaram à Idade Média o exercício de uma racionalidade legítima para os nossos tempos. Mas, na realidade, eles mesmos são os herdeiros dessa racionalidade”.

E a posição anselmiana acerca dessa discussão correspondeu a sua rejeição a “toda e qualquer forma de nominalismo. Todo aquele que encara os universais [...] como meros sons [...] renuncia ao uso legítimo da dialética e vem a ser um herege em matéria de dialética” (BOEHNER; GILSON, 1995, p.261). De acordo com o que Anselmo fala em *De fide Trinitatis*. Segundo Anselmo, há dois tipos de linguagem: a interior, que é a linguagem dos homens em seus pensamentos; e a exterior, que são os símbolos e signos que são utilizados para comunicar-se com os outros. A linguagem exterior busca sua referência na linguagem interior, pois, Anselmo parte da ideia, que Deus existe e é “perfeitíssimo”. Sua existência parte de uma espécie de racionalismo, contudo, sob os preceitos da fé; já que a busca de Anselmo partia previamente de sua crença, e o impulsionava a compreender. “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender” (ANSELMO, 1973b, p.107). Isso será mais bem discutido no último capítulo.

Outra divergência filosófica presente na Idade Média ocorreu entre os dialéticos e os antidialéticos.

Esse é um tema também importante que se perpetuou na Idade Média, pois havia aqueles que eram a favor do uso da dialética nas questões levantadas entre os pensadores medievais sobre a fé, outros a consideravam nociva.

O uso da dialética nas discussões acerca da fé não foi uma invenção da Idade Média, pois desde os tempos de Agostinho e Boécio tal ferramenta foi usada pelos pensadores, como se vê no comentário de Gilbert (1999, p.71): “Vimos que Agostinho e Boécio tinham tratado a questão trinitária de maneira, entre outras, por meio da dialética”. Contudo, essa utilização se intensificou a partir do século XI como algo considerado por uns como essencial à compreensão dos textos.

No século XI, a filosofia se reduzia à Dialética de Aristóteles. Nenhuma física, nenhuma antropologia, nenhuma metafísica, nenhuma moral puramente racional era conhecida dos homens desse tempo. Compreender o

texto sagrado era, pois, antes de mais nada, buscar sua inteligência com auxílio dos recursos de que o dialético dispõe (GILSON, 2007, p.293).

Portanto, o método escolástico empregado “era o dialético, conhecido como o método ‘do sim e do não’. A razão era o instrumento desse trabalho” (TILLICH, 2000, p. 148). Consistindo especificamente em duas operações, como apresenta Gilson (2007, p.247):

O método que a razão emprega para alcançar a inteligência daquilo em que ela crê é a dialética, cujas duas operações fundamentais são a *divisão* e a *análise*. A divisão consiste em partir da unidade dos gêneros supremos e em distinguir no seio de sua unidade os gêneros cada vez menos universais que aí estão contidos, até chegar aos indivíduos, termos inferiores da divisão. A análise segue o caminho inverso.

Esse método começa a surgir nas discussões na Idade Média a partir do renascimento carolíngio, segundo Gilbert (1999, p.74): “Depois de Carlos Magno, o problema não é mais gramatical. Seu cenário é estritamente dialético”. Portanto, o método dialético passa a ganhar cada vez mais espaço nas questões levantadas entre os pensadores medievais, especialmente as que diziam respeito à fé. Souza observa (1983, p.22): “A atividade filosófica específica desta longa época – século IX e meados do século XII – concentra-se na lógica ou, como então se dizia, na dialética”.

Sua utilização não foi unanimemente aceita nas discussões religiosas. Os que eram a favor, ficaram conhecidos como dialéticos; os contrários, como os antidialéticos, como se vê abaixo:

A questão do emprego da dialética para iluminar a relação entre a fé e a razão dará origem a uma das questões que dividiu os homens da Igreja. De um lado, os que defendiam a compatibilidade do uso da razão como mediação para o fazer teológico, para o aprofundamento do conhecimento das Escrituras. Eram os “dialéticos”. De outro lado, os que rejeitavam toda aproximação da fé com a razão. Eram os “antidialéticos” (FRANGIOTTI, 1992, p.16).

Os dialéticos eram defensores deste uso nos escritos e no desenvolvimento dos assuntos levantados nesse período, embora no momento que aflora esse uso na Idade Média havia certa frivolidade, como comentam os autores citando o exemplo de Anselmo de Besate, cognominado o Peripatético. Um dialético no início desse período se valia do método para:

Provocar objeções, com o intuito de argumentar e triunfar do adversário. O que lhe importava, ante e acima de tudo, era vencer, ou, pelo menos, chamar a atenção para a sua pessoa [...] É fácil adivinhar a direção que

iriam tomar tais frivolidades, mormente quando aplicadas à teologia (BOEHNER; GILSON, 1995, p.250).

A dialética nesse período medieval, quando o seu uso começava a ser amplamente utilizado, tinha por motivação, por um lado, explorar o argumento nos mais variados assuntos do conhecimento. O objetivo era levar aqueles que usavam esse método a “ganhar as discussões” dos seus opositores.

Em contrapartida, entre os contrários, nesse mesmo século XI, destaca-se Pedro Damiano (1007-1072), um bispo, que foi considerado como um antidialético:

Investe, principalmente, contra os pseudossábios. Não os censura por praticarem a gramática e a dialética, mas por fazerem a despropósito, por se servirem tolamente dessas ciências que conhecem mal com o fim de intervirem na ciência sagrada cujas leis específicas ignoram (JEAUNEAU, 1963, p.39).

Portanto, o que se nota nesses dois grupos divergentes, além da nítida discordância entre eles, dos quais vale citar outros destacados, como Bernardo de Claraval, mais um antidialético, que também chegou a ser classificado como místico, é que o desequilíbrio estava em ambos os lados; tanto em sua utilização como na sua rejeição, como se vê na citação abaixo:

Pedro Damiano rejeita incondicionalmente toda espécie de filosofia pura. A seu ver, só a vida monacal merece ser recomendada [...] os deveres do cristão se resumem na obrigação de salvar sua alma; fora disso, nada realmente importa (BOEHNER; GILSON, 1995, p.251).

E, por conta disso, se opunha obstinadamente à filosofia, que em nada servia ao monge, sendo vista, juntamente com o uso da gramática como obra de Satanás. Devido a essa sua posição, Pedro Damiano chega a considerar a filosofia, caso seja usada, como serva da teologia.

Diante desse impasse, surgem alguns personagens procurando trazer um pouco de equilíbrio às duas correntes extremistas adotadas pelos personagens descritos acima; como observam Boehner e Gilson (1995, p.250): “E assim, por algum tempo, dialéticos e antidialéticos se defrontaram numa luta improfícua, até que S. Anselmo e Abelardo lograssem obter uma síntese mais ou menos satisfatória”.

Pedro Abelardo nascido na Bretanha em 1079 (GONZALEZ, 2003, p.133) falecido em 1142, teve uma história marcada pela produção de obras teológicas importantes para a época e prestígio acadêmico. Foi considerado um dos mais ilustres professores medievais, como também por uma tragédia pessoal: o amor proibido pela jovem Heloísa, culminando em sua castração e separação definitiva pela vida monástica.

A divergência no assunto relacionado à dialética não parou por aí. Em Abelardo ganhou novo sentido, pois enquanto Anselmo cria primeiramente e, em seguida, buscava compreender, Abelardo utilizava-se da dialética sob o seguinte viés: sua busca pela compreensão o levava à crença.

Sobre a participação da dialética nas obras de Anselmo, comenta Gilbert (1999, p. 81):

O primeiro texto de Anselmo foi escrito a pedido de seus alunos. Anselmo era responsável pela escola de Bec. Lecionava havia anos com satisfação profissional maior ou menor. Não gostava do primeiro nível do *Trivium*. Em uma de suas cartas (epístola 64, 5-6), relata quanto lhe pesava ensinar as gramáticas de Donato e de Prisciano a rapazinhos indisciplinados e pouco meditativos. Ao contrário, a gramática especulativa derivada das *Categorias* de Aristóteles e a dialética entusiasmavam-no. Anselmo era, na realidade, um dialético na alma.

Embora Anselmo tenha se utilizado da dialética em suas obras, como se vê ainda no comentário de Gilson (2007, p.288): “Para os que sabem examiná-la de perto, a dialética não contradiz os mistérios divinos e pode, se utilizada corretamente, servi-lhes de suporte e confirmação [...] É a mesma tese que toda a filosofia de Santo Anselmo”. O pré-escolástico submetia a razão à fé, sua crença estava antes e acima que qualquer argumentação, método ou busca racional.

O que se pretende nesse capítulo é compreender dois assuntos importantes que fizeram parte dos escritos anselmianos, a saber: a teologia e a filosofia. A proposta foi discutir a relação das duas entre si, como também seu envolvimento com a filosofia antiga. Além disso, devido ao envolvimento das crenças cristãs, pode-se dizer que houve uma filosofia cristã na Idade Média. A discussão não esgota o assunto, mas procurou-se refletir sobre tais assuntos.

Enfim, a filosofia medieval é marcada pelo conflito entre a fé e a razão, num esforço de conciliação entre questões próprias do cristianismo com as particularidades greco-romanas, como por exemplo, a filosofia.

Ainda nessa questão, ocorreram divergências no processo da explicação das questões levantadas, amplamente discutidas no período anselmiano. Pelo fato da escolástica valorizar a leitura de textos, baseando-se na compreensão dos mesmos, vê-se uma preocupação com as palavras, com o entendimento da ciência, dos pensamentos e, por conta disso, algumas linhas de explicação dos termos no momento de sua compreensão entraram nas discussões de uma possível forma mais clara de entendimento.

Os universais presentes desde os tempos de Platão, em contrapartida, formularam algumas respostas a essa posição, como os nominalistas, que apareceram a partir do século XI, por intermédio de Roscelino de Compiègne: “O problema dos universais enriqueceu-se, no século XI, com uma nova solução: a que lhe foi trazida pelo nominalismo. Costuma-se considerar Roscelino o instaurador dessa doutrina” (GILSON, 2007, p.288), e ainda, os realistas.

Portanto, na Idade Média, soluções foram propostas para o problema dos universais: o realismo e o nominalismo. Enfim, durante o período medieval, devido ao interesse pela questão da existência de Deus e por uma resposta afirmativa, gerou “diferenças de argumentações consideráveis resultantes do emprego distinto dos métodos dedutivo e indutivo” (PRICE, 1996, p.185). Daí a importância de se entender as divergências que influenciaram as discussões no medievo.

No capítulo seguinte, o contexto sociocultural da Idade Média será apresentado, mais precisamente, no tempo específico que corresponde ao vivido por Anselmo. Uma discussão sobre como tal contexto foi capaz de influenciá-lo em seus escritos será apresentada, pelo menos, como é a proposta da pesquisa, ao que se refere diretamente ao *Proslogion*. A compreensão de um ambiente num determinado recorte da história, observado sob amplos e diferentes aspectos, facilita o entendimento de um autor e de sua obra, visto que a detecção de conflitos, o conhecimento dos assuntos contextuais do seu tempo e a imersão profunda nas diversas questões da realidade do objeto do estudo, tende a produzir uma compreensão textual muito mais clara.

Capítulo 3 – A teologia no *Proslogion* de Anselmo de Cantuária

Nesse capítulo, procurou-se tratar brevemente da vida e apresentar as principais obras de Anselmo de Cantuária. Em seguida, abordou-se sua obra escolhida para a pesquisa, o *Proslogion*, sem, contudo se deter em comentá-la com maior profundidade, já que ao longo dos anos outros autores já o fizeram. Mas, após um breve comentário, buscou-se extrair questões teológicas presentes nessa obra anselmiana, atendo-se a refletir sobre a teologia expressa por Anselmo nessa obra específica, que por meio do seu famoso argumento, ganhou notoriedade e repercutiu por séculos a fio, como se vê em Gilson (2007, pp. 298-299):

Sempre houve filósofos para retomá-la e remanejá-la a seu modo, e suas implicações são tão ricas, que o simples fato de tê-la rejeitado ou admitido quase basta para determinar o grupo doutrinal a que uma filosofia pertence. São Boaventura, Descartes, Leibniz e Hegel retomaram-na, cada uma à sua maneira, mas santo Tomás de Aquino, Locke e Kant rejeitaram-na, cada uma à sua. O que há de comum em todos aqueles que a admitem é a identificação da existência real com o ser inteligível concebido pelo pensamento; o que têm em comum todos os eu condenam seu princípio é a recusa de colocar qualquer problema da existência à parte de um dado empiricamente existente.

Inicialmente, cabe abordar acerca da vida e obras de Anselmo de Cantuária, para então tratar do *Proslogion* em si. Sobre esse assunto apresenta Frangiotti (1992, p.32):

Anselmo de Aosta é conhecido, historicamente, como santo Anselmo de Cantuária. Nascido de família nobre, em Aosta, no Piemonte, em 1033, recebeu sua primeira formação dos monges beneditinos. Destinado por seu pai à política, acabou seguindo sua própria vocação religiosa. Em desavença com o pai, abandonou sua terra natal e, percorrendo a França, encontrou-se com Lanfranco, prior do mosteiro de Sante-Marie du Bec-Hellouim. Este estimulou sua vocação religiosa e o ajudou a entrar para a abadia de Bec.

Aosta é uma pequena cidade italiana, que fica na região noroeste do país. Nessa cidade nasceu Anselmo, um menino de família nobre, cuja intenção de seu pai era fazê-lo ingressar na carreira política, opondo-se ao seu interesse em dedicar-se à vida monástica, como se vê no comentário a seguir, “seu pai se opôs à sua carreira monástica. Mas o jovem insistiu em sua vocação, e em 1060 ingressou no mosteiro de Bec, na Normandia” (GONZALEZ, 2003, p.128).

A partir de então, dedicou-se inteiramente a vida eclesiástica. É atraído ao mosteiro Beneditino de Bec, região da Normandia, atual norte da França, pela fama de Lanfranco, prior

do mosteiro, no ano de 1060, onde o substituiu, poucos anos depois, como se observa em Frangiotti (1992, p. 32):

Três anos mais tarde, Anselmo sucede ao próprio Lanfranco no cargo de prior e, em 1078, torna-se abade. No período de seu priorado, Anselmo ensinou teologia no mosteiro e escreveu algumas obras. Em 1093, novamente substituiu seu confrade Lanfranco, desta vez como arcebispo de Canterbury.

Após servir por cerca de 30 anos no mosteiro Normando, Anselmo parte para um novo desafio, o de suceder novamente seu mentor, agora como arcebispo dos ingleses, em Cantuária. Segundo comenta Dreher (1994, p.65), essa sucessão não se deu de forma tranquila e natural, mas sob bastante pressão e imposição ao abade de Bec, como se vê:

A sucessão foi um ato de violência. Anselmo visitava a Inglaterra por causa de questões relativas a seu monastério, quando contra sua vontade expressa foi feito arcebispo. Com o uso da violência física foi aberta a sua mão e nela colocado o báculo. Depois, ele foi carregado até a igreja, onde se cantou o *Te Deum*, enquanto o próprio Anselmo continuava a declarar o ato inválido.

Depois disso, por obediência e necessidade, Anselmo “deu seu consentimento. Em 4 de dezembro foi consagrado pelos bispos ingleses, em Cantuária” (STREFLING, 1997, p. 30), tudo isso aconteceu no ano 1093. Continuou ali por 15 anos aproximadamente e nesse período teve um relacionamento conflituoso com o rei Guilherme, mais tarde com o seu sucessor, Henrique I, devido a sua luta pela independência da Igreja diante do Estado.

Sobre a sua morte e repercussão na história da Igreja Católica Romana, comenta Strefling (1997, p.31):

Faleceu no dia 21 de abril de 1109 com 76 anos de idade. Logo depois, começaram as romarias em sua honra na Catedral de Cantuária. Em 1163, o arcebispo Thomas Becket remeteu para Roma seu processo de canonização. Em 1730, o Papa Clemente XI estendeu sua missa e ofício para toda a Igreja e declarou-o Doutor da Igreja.

Anselmo de Cantuária, apesar de sua história de vida ter sido construída no cenário religioso, como clérigo da Igreja medieval, seu nome não ficou restrito apenas a história do monastério ao qual dedicou maior parte de sua vida, ou como um dos personagens da catedral inglesa de Cantuária. A sua vida é marcada por diversas obras, como se vê a seguir:

No rol destas preocupações teológicas deverão inscrever-se as obras *Monologion* (1077) e *Proslogion* (1078), que constituem um grupo especial segundo as próprias intenções expressas por Santo Anselmo. Temos, a seguir, três obras de comentários à Revelação cristã: *Acerca da Verdade* e

Acerca do Livre-Arbítrio (1080-85) e *Sobre a Queda do Diabo* (1085-90). Escreve, seguidamente, duas obras que se prendem com os problemas da Encarnação do Verbo: *a Carta ao Papa sobre a Encarnação do Verbo* (1092 e 1094) e o tratado *Cur Deus Homo* (Por que Deus se fez homem?), acabado em 1097. Em *Acerca da Processão do Espírito Santo* (1109) discute-se com os cristãos orientais a questão trinitária da processão do Espírito Santo, em defesa da fórmula que a Igreja latina introduzira no Credo – segundo a qual o Espírito Santo procede do Pai e do Filho -, contra a doutrina que se defendia no oriente: a processão do Espírito Santo apenas a partir do Pai. A problemática da Encarnação continua em *De conceptu virginali et originali peccato* (Acerca da Concepção Virginal e do Pecado Original). Finalmente, já em idade avançada, escreveu *De Concórdia* (1107-08), obra sobre a conciliação entre a presciência, a predestinação e o livre-arbítrio. Para além destas obras, S. Anselmo escreveu *De Grammatico*, uma espécie de exercício de dialética, bem como inúmeras meditações e orações, algumas delas com interesse teórico. Deixou ainda uma obra incompleta (*Sobre o Poder e a Impotência, Possibilidade e Impossibilidade, Necessidade e Liberdade*) (COSTA MACEDO, 1996, pp.7-8).

Por seu legado académico, embora haja divergências em classificá-lo como filósofo ou teólogo, Anselmo é considerado por diversos autores medievais como o “pai da escolástica”, devido a sua tentativa de conciliação entre a fé e a razão, Anselmo é tido como um personagem importante na escolástica, como se vê no comentário de Grabmann (1928, pp.73-74).

O pai da escolástica é Santo Anselmo de Cantuária, um gênio especulativo que se destaca sobre seus contemporâneos, um pensador fortemente caracterizado, inflamado no espírito de Santo Agostinho, na qual se juntaram e interpretaram a fé e a ciência, a teologia e a piedade, a especulação e a contemplação, o estudo dos santos padres e a dialética [...] Por meio de sua: *fides quaerens intellectum*, Santo Anselmo tem inaugurado a Escolástica propriamente dita.

Portanto, por meio dos escritos anselmianos, e de outros autores, como Abelardo, por exemplo,

Foi devido à argúcia do raciocínio e a seu emprego no aprofundamento e na concatenação das verdades religiosas que Santo Anselmo veio a ser considerado, merecidamente, o Pai da Escolástica, embora Abelardo divida com ele a glória desse título (NUNES, 1974, p.152).

Anselmo trabalha em suas obras questões filosóficas, como a dialética, por exemplo, inter-relacionando-as com as verdades teológicas presentes na sua crença e nas leituras diárias.

Embora seus escritos forneçam conteúdo suficiente para uma pesquisa relevante, e ainda mais sob a proposta de identificação da teologia presente em suas obras ser algo evidente, esse trabalho centralizou-se apenas num de seus escritos, o *Proslogion*, obra bastante conhecida por apresentar o argumento anselmiano que ficou conhecido ao longo dos anos por “argumento ontológico”. Diante dessa seleção, cabe identificar inicialmente o seu surgimento histórico, as raízes filosóficas e teológicas que influenciaram o autor no momento de sua escritura.

Nesse momento cabe identificar inicialmente as influências sofridas especificamente pelo autor que foram determinantes para escrever o *Proslogion*, o que facilita a compreensão da obra.

Como abordado no capítulo anterior, os escritos escolásticos mantiveram-se fiéis aos escritos antigos, principalmente aos pais da igreja, e com Anselmo não foi diferente, como se vê em Farré (1960, p.84): “Procurou manter-se fiel a tradição patrística, especialmente a Santo Agostinho a quem pode se considerar continuador”. O bispo de Hipona foi um nome bastante presente, como o principal influenciador dos autores medievais, que discutia questões referentes, entre outros assuntos, à existência de um ser divino, assunto central do *Proslogion* de Anselmo, bem antes do pré-escolástico abordá-lo, como se observa.

Um dos primeiros autores a desenvolver um conceito cristão lato de existência, divina e humana, foi Agostinho de Hipona, em finais do século IV. A sua interpretação do conceito de ser foi a noção neoplatônica de Plotino, que se revelou extremamente marcante, a noção de imutável em si mesmo, que Agostinho aplicou ao Deus cristão. Cerca do século XI, voltou a surgir o interesse pela noção de existência, revelado quer na exegese das Escrituras, quer em obras de natureza mais precisa como o *Proslogion* e o *Monologion* de Anselmo e o *Sic et Non* de Abelardo (PRICE, 1996, p.183).

Essa influência se mostra em termos apresentados por Anselmo no *Proslogion* que tem sua origem anteriormente no bispo africano, como se vê em Grabmann (1928, p.68), “o *credo ut intelligam* de Santo Anselmo de Cantuária é o eco da fórmula de Santo Agostinho: *intellige, ut credas, crede, ut intelligas*. A ciência procede da fé”. E a similaridade se torna mais específica com o *Proslogion* quando se observa o argumento desenvolvido por Anselmo sob sua inquietação de associar a fé à razão, que por meio da expressão *id quo maius cogitari nequit*, presumivelmente derivada de santo Agostinho de Hipona, que no diálogo, *O livre-arbítrio*, (388-391) leva Emódio a dizer como apresenta a citação a seguir: “De fato, não me agrada chamar Deus aquilo que é inferior à minha razão, mas aquilo a que nada é superior [...]”

Admitirei plenamente que seja Deus, se for estabelecido que não existe nada que lhe seja superior” (TOMATIS, 2003, p.13).

Mesmo sendo parecido com Agostinho, não se pode negar que o argumento anselmiano não lhe seja original, de acordo com o comentário de Macedo (1996, p.12):

Sabendo isso, é natural e tentador procurar no Bispo de Hipona esquemas precursores do argumento anselmiano. De fato, em Agostinho, surgem fórmulas parecidas às que usou Santo Anselmo, mas da articulação que o argumento constitui, jamais se encontra algo nem mesmo implicitamente.

Portanto, não há como negar que Anselmo conhecia o pensamento de Agostinho, e foi influenciado pelo bispo da antiguidade, contudo, seus escritos, argumentos o superaram, devido as suas construções filosóficas, das quais destaca-se a dialética, como apresenta Gilson (2006, p.294):

A parte mais fecunda e mais forte da obra de santo Anselmo consiste em suas demonstrações da existência de Deus. Inspiradas em santo Agostinho, elas superam, porém, as provas agostinianas pela solidez e o rigor de sua construção dialética.

Enfim, podem-se encontrar ecos do pensamento de Agostinho no *Proslogion* de Anselmo, além dele, há influência platônica e aristotélica, em seus escritos como observa Xavier (1999, p.11):

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

Portanto, ainda que os escritos anselmianos sejam considerados originais, no caso do *Proslogion*, por vezes há características das influências agostinianas, aristotélicas, platônicas, de Sêneca e outros.

O escrito anselmiano teve por base a fé, embora se valesse de uma argumentação lógica, da dialética, como se vê a seguir:

A prova de seu interesse pela dialética está no trabalho Sobre o Gramático, que, apesar do título, é um estudo de lógica, dedicado aos que se iniciavam no estudo da dialética [...] Sua maior realização e seu maior título de glória no domínio da cultura foi a aplicação da dialética ao desenvolvimento do

dogma, como se pode apreciar tão bem no *Proslogion* (NUNES, 1974, p.152).

E ainda sobre a dialética, como foi dito, Anselmo vivia numa época onde havia uma acirrada discussão entre os que eram a favor da aplicação da dialética às verdades religiosas, e os contrários, os antidialéticos. E como visto acima, o pré-escolástico se valeu do uso da filosofia, sendo considerado “o primeiro teólogo a valer-se com sucesso da dialética na teologia” (DREHER, 1994, p.65). Contudo, não apenas se valeu da dialética como comumente era utilizada nas discussões, onde a razão era soberanamente aplicada nos assuntos em questão, mas antes, trouxe certo equilíbrio à discussão, como apresenta Macedo (1996, p.8):

S. Anselmo, no seguimento de Lamberto, seu superior, ultrapassa dialéticos e antidialéticos. Contra os dialéticos considera que a razão não deve arvorar-se em juiz da fé e da Revelação, não podendo assim rejeitar os seus conteúdos como se não tivessem origem divina. Contra os antidialéticos, recorre à razão na confiança de que, bem orientada, acabe por descobrir por si muito do que a fé ensina. Neste ponto, no seu recurso a processos inteiramente racionais, supera os dialéticos. No conjunto das suas obras é possível detectar um verdadeiro sistema filosófico cuja abertura à Revelação não lhe diminui o carácter intrinsecamente racional.

Sendo assim, esse equilíbrio na posição de Anselmo, ultrapassa simplesmente a discussão que havia entre os dialéticos e os antidialéticos, devido à associação que fez da fé com a razão, marca característica das suas obras, sem, contudo uma excluir a outra, como se encontra explícito no comentário de Gilson (2007, p.292), que determina que a base dos escritos anselmianos está primeiramente na sua crença.

Contra os dialéticos, santo Anselmo afirma que primeiro é preciso estabelecer-se firmemente na fé, e recusa-se, por conseguinte, a submeter as Sagradas Escrituras à dialética. A fé é, para o homem, o dado de que este deve partir. O fato que o homem deve compreender e a realidade que sua razão pode interpretar lhe são fornecidos pela revelação; não se compreende para crer, mas, ao contrário, crê-se para compreender.

Essa discussão entre razão e fé, que começa “a dominar o pensamento religioso medieval, no século XI, por exemplo, com Anselmo de Cantuária e Pedro Abelardo, e no século XII com Pedro Lombardo” (PRICE, 1996, p.179), foi um assunto considerado por Pandovani (1968, p.74) o problema central da filosofia religiosa da época: “O problema central da filosofia religiosa dessa época – e, acreditamos, o da filosofia da religião em geral –

foi o das relações entre filosofia e religião, precisamente ciência e fé, razão e revelação, natureza e sobrenatural”, e, pode-se dizer, uma das principais discussões presente no *Proslogion*, onde, por meio da expressão, *fides quaerens intellectus* (ANSELMO, 1973b, p.107), Anselmo faz a associação desses dois assuntos, que, portanto, entende-se que a sua contribuição “consistiu no uso que ele fez da razão, não como uma maneira de comprovar ou negar a fé, mas de elucidá-la. Em seus melhores momentos este foi o ideal da escolástica” (GONZALEZ, 2003, p.133).

Logo, essa questão entre fé e razão é a responsável pela confusão na classificação de Anselmo como teólogo ou filósofo, que na realidade, não chega a ser algo excludente, e sim, complementar, com um envolvimento intrínseco:

A conjunção da necessidade da fé e da autonomia da razão, na *ratio fidei*, não é senão expressão da união da teologia e da filosofia na razão anselmiana. Esta união é de tal modo estreita que a teologia de Santo Anselmo pode bem ser considerada um caso paradigmático de teologia filosófica. A *ratio fidei*, que se realiza através de uma teologia filosófica, não é expressão imediata da fé, mas expressão racional da fé, no sentido em que é medida por uma filosofia (XAVIER, 1999, p.401).

Após a identificação dos fatores que influenciaram o pré-escolástico em suas obras, como ainda a apresentação das características presentes no seu *Proslogion*, como a discussão entre fé e razão, outro fator interessante para essa primeira parte do presente capítulo, consiste em entender a relação entre o *Proslogion* e a obra antecessora, responsável por sua confecção, a saber, o *Monologion*.

Antes da criação do seu argumento historicamente conhecido como ontológico, Anselmo escreveu o *Monologion*, que “significa monólogo da própria razão consigo mesma” (TOMATIS, 2003, p.11). O que Anselmo desejava ao escrever o *Monologion* era tornar esse conhecimento, acerca da existência de Deus, uma verdade universal, onde todos tivessem acesso, principalmente aqueles que não criam nisso.

O *Monologion*, é composto de setenta capítulos e foi fruto da exposição dos pensamentos anselmianos acerca do ser divino, que, a pedidos insistentes dos colegas de hábito, foi compungido a escrevê-lo:

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto (ANSELMO, 1973a, p.11).

Apesar de ter sido solicitado ao monge escrevê-la, isso lhe gerou dúvidas, pois podiam considerá-lo presunçoso por tal iniciativa, ou mesmo ignorante, após a análise de sua obra, e para evitar equívocos quanto as suas ideias, decidiu encaminhar seu *Monologion*, ao seu mentor, o arcebispo de Cantuária Lanfranco, para corrigi-la se necessário, ou fazer qualquer outro comentário:

É por isso que recorro ao meu conselheiro particular: submeto ao vosso juízo este escrito devendo ser examinado, para que com a autoridade desse conselheiro seja retirado o que está mal e venha a ser dado, corrigido, aos que o desejam (ANSELMO, 1973a, p.10).

Anselmo buscava um toque de autoridade para o seu escrito, prevendo as críticas que viriam com a sua divulgação, já que propunha escrevê-lo sem recorrer as Escrituras, valendo-se da lógica e da razão (ANSELMO, 1973a, p.11), contudo foi considerada complexa (GILBERT, 1999, p.82), devido sua linguagem de difícil compreensão para seus leitores, inclusive entre os seus próprios contemporâneos. Em virtude da densidade dos seus argumentos lógicos, chegaram a solicitar a escritura de outra obra de fácil acesso, para poderem compreender melhor seus argumentos, já que nesse monólogo, o autor pré-escolástico desenvolve cerca de três argumentos para provar a existência de Deus.

Pode-se atribuir a escrita do *Proslogion* a esta necessidade de simplificação, pois, além de elucidar o assunto que lhe angustiava, acerca da existência de um ser incapaz de ser pensado como não existente, por meio de um único argumento, esclarece e simplifica aquilo que foi exposto através de três provas na obra anterior, o *Monologion*. Como se observa em Gilson (2007, p.296): “As três provas anteriores são demasiado complicadas, ainda que demonstrativas; ele precisa de uma só prova, que baste a si mesma e da qual decorra, ao contrário, necessariamente, todo o resto”, sem contar, que, verdade seja dita, sua explanação é menos complexa, valendo-se de uma linguagem mais acessível e de uma lógica não tão complexa.

Embora haja uma raiz comum entre as obras, no que diz respeito a uma busca lógica por provas da existência de Deus, Anselmo no *Proslogion* partiu de uma perspectiva diferente em relação ao raciocínio usado no *Monologion*, como apresenta Xavier (1999, p.505):

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

Portanto, por mais que o *Proslogion* seja considerado uma obra de continuidade e simplificação do *Monologion*, o caminho seguido pelo pré-escolástico não foi o mesmo da obra inicial, como visto no comentário acima. Ele partia da compreensão prévia das “coisas” criadas, que leva ao sumamente bom, grande e superior, a tudo o que existe (ANSELMO, 1973a, p.13). Em contrapartida, no *Proslogion*, prescindia a existência de algo, ou seja, *a posteriori*, por meio da existência das coisas criadas, mas *a priori*, valendo-se da pesquisa natural da razão na procura de Deus, que é necessário para a existência das demais coisas, por ser o princípio de tudo.

Enfim, o *Proslogion* “reordena os argumentos do *Monologion* desenvolvendo um único tema” (GILBERT, 1999, p.82), capaz de compreender aquilo que ele, o autor, quis dizer com os argumentos levantados no *Monologion*.

O *Proslogion* foi fruto de pedidos de alguns monges e após a confecção do *Monologion*, e também o próprio autor não havia se agrado do resultado dessa obra inicial, como apresenta Macedo (1996, p.10): “Anselmo escreveu o *Proslogion* porque o *Monologion* não lhe agradou, pois se encontrava uma multiplicidade de argumentos racionais para provar a existência divina e de seus atributos”. Portanto, na segunda obra, ele queria chegar a um único argumento mais completo, que simplificasse os múltiplos do *Monologion*, que, por meio apenas deste, fosse capaz de demonstrar a existência de Deus através da razão, como apresentado abaixo.

Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros serem precisam dele para existirem e serem bons (ANSELMO, 19973b, 103).

O *Proslogion* é desenvolvido em vinte e seis capítulos, que se encontra devida associado a objeção de Gaunilo, monge contemporâneo de Anselmo, ao seu argumento, e de sua devida refutação, onde, na verdade, procura elucidar seu argumento e responder às objeções do monge opositor.

Seu nome inicial foi: *A Fé buscando apoiar-se na Razão*, mas sob influência de algumas pessoas, das quais se destaca o arcebispo Hugo, de Lyon, mudou o nome para *Proslogion*, ou *Meditação* (ANSELMO, 1973b, 104).

A confecção da obra é descrita pelo texto abaixo:

Escreveu sua ideia em pequenas tábuas e as confiou a um dos irmãos do mosteiro, recomendando-lhe que as guardasse com grande cuidado. Este as escondeu no mais oculto lugar de seu quarto, mas, no dia seguinte, as encontrou quebradas e espalhadas pelo chão de seu quarto diante de sua cama. A cera de que estavam cobertas se tinha espalhado. Então recolhe as tabuinhas, reúne a cera e se vai com tudo para Santo Anselmo. Temendo perder o escrito por negligência, ordena que se transcreva em pergaminho, em nome do Senhor. Continuando sobre este tema, escreveu um livro de tamanho pequeno, porém grande pelo valor de seus pensamentos, e de uma contemplação muito sutil, ao que chamou *Proslogion*, porque nele se entretém com Deus ou consigo mesmo (STREFLING, 1997, p.28).

O *Proslogion* começa no seu primeiro capítulo com um convite imperativo feito por seu autor ao seu leitor, para buscar a Deus e, para isso, deve deixar suas próprias ocupações e dedicar-se a uma meditação com tal objetivo, na certeza que o próprio Deus o guiará nesse processo, caracterizado por uma humilhante súplica de um homem envolto em pecado, que é o principal responsável por sua dificuldade em chegar-se ao Criador (ANSELMO, 1973b, pp.105-107).

Nos capítulos II, III e IV, Anselmo chega a sua busca, à compreensão do ser que ele ansiava conhecer, sob contraponto dos que negam a sua existência, que assim o fazem, apenas por causa de um conceito – equivocado – da palavra “Deus”, sem a devida compreensão, pois o entendimento dessa palavra, denota a sua impossibilidade de negação, já que “quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra *Deus*, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente” (ANSELMO, 1973b, p.110). Especificamente o que se vê, de acordo com o comentário de Macedo (1996, pp.70-71), é que no segundo capítulo Anselmo trata da existência do “ser do qual não é possível pensar nada maior” e o terceiro da necessidade de existência. Sobre o argumento propriamente dito, será comentado adiante com maiores detalhes.

A partir do capítulo V, depois de estabelecer seu argumento, Anselmo parte da compreensão de Deus ao entendimento e classificação de seus atributos como ser absoluto. Como excelência de seu ser, padrão de todas as qualidades conhecidas pela humanidade, por ser um ser perfeitíssimo, pois “Deus é perfeição e todas as perfeições criadas estão formalmente em Deus. Se nas criaturas existem coisas agradáveis e perfeitas, tanto mais e em máximo grau devem existir no criador” (STREFLING, 1997, p.62).

Sob essa perspectiva, o pré-escolástico descreve alguns dos atributos divinos, dos quais se destacam inicialmente no capítulo VI: sensibilidade, onipotência, misericórdia e impassibilidade (ANSELMO, 1973b, p.111). A partir daí o autor responderá as questões levantadas por ele mesmo em sua obra para elucidar as suas argumentações iniciais. Em relação aos capítulos VI ao XII, Macedo comenta (MACEDO, 1996, p.76):

Se “algo maior do que o qual nada pode ser pensado” é, por si, o que é, não podemos dizer que o acidente o afeta ainda que essa afetação proviesse de si mesmo. Ora, dizer, isto significa que “algo maior do que o qual nada pode ser pensado” não tem qualidades mas é qualidades. Nesse caso, dizer que “Deus é justo” ou “Deus é eterno”, é verdade, pois é melhor ser justo do que não justo e ser eterno do que não eterno, mas ainda não está correto. A formulação correta será “Deus é a justiça” ou “Deus é a eternidade”, o mesmo acontece com os outros atributos [...] Está aqui implícita a doutrina platônica da participação. Quando uma coisa tem qualidades é porque participa das Essências dessas qualidades.

Por Deus ser a plenitude de todas as qualidades, ele mesmo é o padrão de medida, ou seja, de avaliação correta dos atributos manifestos, como por exemplo, se observa em relação à execução da justiça: “Justo é somente aquilo que tu queres, e injusto, aquilo que tu não queres” (ANSELMO, 1973b, p.116). Não o ser humano com os seus conceitos e padrões distorcidos pelos efeitos do pecado na humanidade. Sem contar ainda que essa doutrina platônica, identificada acima no *Proslogion*, é corroborada pelo o que as Escrituras dizem sobre a participação dos seres criados em Deus, classificando-os como a sua imagem e semelhança, conforme o livro de Gênesis no capítulo 1.26.

Embora o autor busque identificar os atributos divinos, em resposta a algumas possíveis objeções levantadas por ele, toda a sua argumentação é feita sob a certeza de que sua mente humana está limitada a real compreensão daquilo que estava afirmando, como observa, no comentário de Anselmo (1973b, p.114):

Embora, portanto, seja difícil compreender como a tua misericórdia possa separar-se da tua justiça, vemo-nos, todavia, obrigados a crer que o que emana da tua bondade nunca conflita com a justiça, que nunca se separa da tua bondade [...] Ajuda-me para compreender plenamente aquilo que digo.

Nessa perspectiva, Anselmo escreveu sua obra buscando a compreensão daquilo que previamente já acreditava, por meio da fé, com a certeza que sua mente não conseguiria chegar à plenitude do conhecimento do “ser no qual não se pode pensar nada maior”, e aquilo que ele compreendia ser fruto da iluminação da sua mente por Deus.

Após as suas argumentações sobre os atributos apresentados a partir do quarto capítulo do *Proslogion*, Anselmo apresenta sua conclusão às provas levantadas para legitimar os atributos anteriores e segue para novas qualidades divinas: “assim, portanto, tu és verdadeiramente sensível, onipotente, misericordioso e impassível como também, és vivente, sábio, bom, feliz e eterno; em suma, tudo o que é melhor que exista do que não exista” (ANSELMO, 1973b, p.116). Anteriormente, havia levantado questões sobre as possíveis refutações as suas afirmações acerca dos atributos descritos a Deus, elucidando-os de forma lógica, como lhe é costume.

Embora “o ser do qual não se pode pensar nada maior” seja inacessível, devido a sua grandeza incomensurável em relação a sua criação, a humanidade consegue concebê-lo porque ele se deixa conhecer a princípio e pelo fato de sua criação ser parte dele, é o que afirma Anselmo (1973b, p.120): “Ó Senhor meu Deus, tu tens todas essas qualidades de uma maneira inefável, e as doaste às tuas criaturas sob forma sensível”. Daí é possível ao ser humano utilizar-se da razão, por meio da fé, para chegar à compreensão do ser divino. Contudo, há limitação ao entendimento, “eis um novo motivo de perturbação; eis-me, de novo, na tristeza e no luto [...] Já a minha alma pensava estar saciada e, de novo, eis que estou mergulhado na extrema miséria!” (ANSELMO, 1973b, pp.120-121), pois a euforia do homem em ter encontrado o argumento no pensar, e buscar conhecer o “ser divino” percebe-se um limite, um impedimento, próprio de sua humanidade.

Assim se constrói o *Proslogion*, numa busca incessante de uma alma angustiada em compreender por meio da inteligência humana aquilo que previamente já cria, sob a iluminação de um “ser do qual não se pode pensar nada maior”, nem pensar algo melhor que ele, e nessa tentativa de compreendê-lo, Anselmo descreve as suas qualidades, não como um ser composto, mas uno, ou seja, indivisível, pois nele não há distinção por ser absoluto em si mesmo.

[...] Aquilo que tem partes não é uno, e, sim, composto e distinto de si mesmo e pode-se fracionar, ou na realidade ou pelo fato do pensamento. Porém isso não se pode afirmar de ti, que és o ser do qual não se pode pensar nenhuma coisa melhor. Não existem, portanto, partes em ti, ó Senhor. Tu não és múltiplo; és uno e idêntico a ti e de maneira alguma há diferenças em ti. Aliás, tu és a unidade absoluta, aquela que nem o pensamento consegue fracionar. Por isso, a vida, a sabedoria e todas as outras qualidades não são, em ti, partes, mas todas formam uma unidade indivisível [...] (ANSELMO, 1973b, pp.121-122).

Anselmo, após chegar a seu argumento único, e discutir acerca dos atributos divinos, encerra sua investida alegre com o resultado alcançado e exultante com o desejo de continuar a conhecê-lo. Esperançoso de ser pleno na vida futura, quando estiver com o seu Senhor, como se observa no comentário a seguir:

Que o meu amor para contigo aumente cada vez mais até chegar à plenitude na vida futura e que, aqui, a minha alegria seja tão grande, na esperança, a fim de que possa ser total ali, na realidade (ANSELMO, 1973b, p.129).

Por fim, não foi apenas a sua inquietação pessoal e pedidos de seus contemporâneos o motivo da produção da sua obra, mas, na realidade, o insensato e incrédulo foi a causa da elaboração do seu opúsculo, pois se não existisse um opositor, não haveria a necessidade da elaboração de um argumento para provar a existência de Deus, como se vê:

Poderíamos perguntar: Por que Santo Anselmo busca um argumento para provar a existência de Deus? E a resposta seria; porque existe o insensato. A dialética de Santo Anselmo não é uma dedução que segue em linha reta o seu caminho, de evidência em evidência, mas conserva um sentido de disputa. A negação feita pelo insensato permite a Santo Anselmo elaborar a dialética em torno do argumento (STREFLING, 1997, p.56).

Após apresentar sua busca, Anselmo sofre oposição direta de Gaunilo, embora exceda o *Proslogion*, já que a obra de Gaunilo é a primeira das inúmeras oposições sofridas por Anselmo ao longo dos anos, vale comentá-la, pois, por meio da resposta do arcebispo de Cantuária ao monge opositor, seu argumento é mais elucidado, daí o motivo de abordar também a oposição de Gaunilo e a devida refutação de Anselmo, como se vê em Tomatis (2003, p.19): “Depois de ter escrito o *Proslogion*, Anselmo foi contestado pelo *Liber pro insipiente* (livro para iniciante) escrito pelo monge Gaunilo, objeção à qual respondeu Anselmo no *Liber apologeticus* (Livro apologético)”. A proposta de Gaunilo foi acusar Anselmo de:

Confundir duas coisas bem distintas, como o “*esse in intellectu*” (o ser na inteligência, na mente), e o “*esse in re*” (o ser na coisa, real). Pelo fato de termos a idéia de uma coisa, mesmo perfeitíssima, não se segue que esta coisa exista realmente (FRANGIOTTI, 1992, p.35).

Para Gaunilo, esse ser que Anselmo chamou de “ser o qual não se pode pensar nada maior” ser pensado (*cogitari*) é diferente de ser entendido (*intelligi*), e não poderia ser declarada a sua existência simplesmente porque pode ser pensado.

Se a afirmativa de Anselmo for verdadeira, segundo o monge opositor, Gaunilo, “Se algo está na minha inteligência somente porque compreendo as palavras que o expressam, então não seria possível, também, afirmar o mesmo a respeito das coisas falsas ou absolutamente inexistentes” (GAUNILLO, 1973, p.130), pois o que na realidade acontece são dois momentos na inteligência, o momento de “compreender a ideia” de determinado objeto e o outro corresponde ao “entendimento de sua existência propriamente dita”, para isso cita como ilustração a relação entre um pintor e a sua obra.

O que na realidade acontece é que Gaunilo apela para a experiência (GAUNILLO, 1973, p.132) a fim de conceber a existência de Deus, e como isso não é possível, diferentemente da existência de qualquer homem, pelo fato de se ter na mente a concepção da existência humana, é possível pensar num homem qualquer, algo que é diferente de Deus, por não se ter nenhuma imagem, nem concepção dele e apelar para aquilo que se encontra na mente, por simplesmente ser pensado através de símbolos gráficos, ou seja, a palavra “*Deus*”, segundo o monge, não pode servir de prova, já que as letras não carregam em si significado algum, a não ser, que se conheça o objeto em si, que trará o significado à palavra, para isso há a necessidade de “elementos seguros” (GAUNILLO, 1973, p.133) para então comprovar a sua existência, algo que o argumento anselmiano não foi capaz de fazer, segundo Gaunilo.

Portanto, observa-se que as duas objeções apresentadas por Gaunilo foram: esse ser, *Deus*, nem está no intelecto e não pode se provar a sua existência pelo simples pensar nele.

Embora Gaunilo discorde da argumentação de Anselmo e considere insuficientes as suas demonstrações, enaltece sua seriedade e piedade, numa intenção de esclarecer racionalmente aquilo que previamente o pré-escolástico já cria, como se vê abaixo:

Os outros argumentos do opúsculo estão expostos com tanta verdade e magnífica beleza, com tanta utilidade e uma fragrância de profundo, piedoso e santo afeto que, de maneira nenhuma, devem ser desprezados por causa desse argumento inicial, escrito com intenção louvável, mas demonstrado com pouca força. Eles, ao contrário, devem ser fortalecidos com uma argumentação mais robusta e aceitos todos com grande veneração e louvor (GAUNILLO, 1973, p.135).

Enfim, em vez de Gaunilo tomar partido pela argumentação de Anselmo, “o monge Gaunilo contesta a prova exposta por Santo Anselmo e nesta questão toma o partido do insensato” (STREFLING, 1997, p.72), Por conta disso, Anselmo parte para refutação das argumentações do seu opositor. Ao refutar as objeções do monge francês, Anselmo provavelmente deve ter ficado surpreso pelo fato dessa crítica ter vindo de um religioso, assim

como ele e não de um insipiente (ANSELMO, 1973b, p.135), contudo, continua com a sua argumentação lógica para elucidar o que afirmara no *Proslogion* como se respondesse a um insipiente. E, por fim, cita um trecho das Escrituras, já que sabia que Gaunilo aceitaria como coerente sua posição. O que leva a concluir que Anselmo chega a apelar para a fé do seu debatedor, ponto de partida do arcebispo de Cantuária (ANSELMO, 1973b, p.145).

Inicialmente, em sua resposta a Gaunilo, Anselmo diz que esse ser que ele diz não ser possível pensá-lo como não existente, necessariamente existe, pois, “se é possível pensá-lo, é necessário que exista” (ANSELMO, 1973b, p.136), pois em Deus “ser e pensamento, ideia e existência coincidem” (TOMATIS, 2003, p.5).

Anselmo apelará para o fato de que Deus não tem princípio, “se fosse admitido conceber que esse ser pode não existir, seria lícito, então, deduzir que ele tem princípio e fim, o que é absurdo” (ANSELMO, 1973b, p.139), diferentemente do tempo e do espaço, sendo assim Deus não pode ser mensurado por essas escalas de valores, e como ainda por essas escalas podem ser descompostas, não fazem parte de um todo absoluto que não divisível e está ao mesmo tempo em todo lugar, já que não pode ser contido pelo espaço, nem pelo tempo, portanto, se torna impossível pensá-lo como não existente, como se vê no comentário a seguir:

Com efeito, não obstante se diga que o tempo existe sempre e o universo por toda parte, entretanto, o tempo não existe inteiro sempre e o universo existe inteiro por toda parte [...] Tudo aquilo, em suma, que é composto de partes pode ser decomposto pelo pensamento e concebido como não existente. Por conseguinte, aquilo que não existe inteiro por toda parte e sempre, ainda que exista, admite ser pensado como não existente [...] Portanto, ele não existe inteiro num lugar ou tempo determinados, mas existe inteiro por toda parte e sempre (ANSELMO, 1973b, p.137).

Sobre a ilha levantada por Gaunilo não é algo impensável, dado que é possível pensar que tal ilha não exista, diferentemente do ser superior, cuja existência é impensável. Diferentemente da ilha pensada por Gaunilo, como acontece com todas as demais ilhas, Deus não tem nem começo, nem fim, portanto:

A infinitude é o atributo da essência suprema, em função do qual se impõe a necessidade absoluta da existência do superior pensável. A prova da existência necessária de Deus, pela infinitude da essência divina, é decerto um dos argumentos que Anselmo dirige contra Gaunilo, mas não é o argumento do *Proslogion* (XAVIER, 1999, p.573).

Anselmo se vale dos atributos divinos, especificamente de sua eternidade e unidade, nesse primeiro momento, para comprovar que ele não apenas pode ser pensado, como compreendido, então, conclui: “Claro está, portanto, que podemos compreender e ter na inteligência ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, porque compreendemos suas propriedades” (ANSELMO, 1973b, p.138).

A argumentação de Gaunilo é coerente, contudo, aplicável as demais coisas pensadas, exceto a Deus, que se encontra numa categoria distinta, de infinitude e não composição de partes, daí, não ser possível ser pensado, assim como as outras coisas, como não existente.

Além de refutar as argumentações do monge, Anselmo corrige-o, pois afirma algo que Anselmo não disse. Ou melhor, de um pressuposto do qual ele não parte. Segundo Gaunilo, o pré-escolástico defende o ser maior que todos (GAUNILO, 1973, p.130). Se fosse esta argumentação levantada por Anselmo, de fato, Gaunilo poderia aplicar sua argumentação, que fatalmente comprovaria que esse “ser maior que todos” pode não existir. Sobre isso Anselmo o corrige e confirma mais uma vez que o seu argumento – “o ser do qual não é possível pensar nada maior” – de fato não pode ser pensado como não existente. Diferente desse “ser maior que todos”; esse sim pode ser pensado como não existente, caso não esteja atrelado ao “ser do qual não se pode pensar nada maior” (ANSELMO, 1973b, p.142).

Por fim, Anselmo atribui a negação da existência desse ser que é impossível pensá-lo como não existente a sua não compreensão, e o que sucede é a negação apenas da palavra sem o seu significado absoluto (ANSELMO, 1973b, p.144), como também identificam Boehner e Gilson (1995, p.266):

Para Anselmo, o ser concebido não é um ser meramente conceptual ou um simples conceito, mas algo de real e anterior ao conceito. O ato de compreender ou conceber alguma coisa não é de nenhum modo um sinônimo de conhecer o significado de uma palavra [...] S. Anselmo pressupõe um pensar ou um conceber que ultrapassa o simples conhecimento da significação verbal e que apreende as mesmas essências das coisas. O insensato, visado pelo argumento, compreende apenas as palavras, mas não a própria coisa.

Enfim, essa refutação anselmiana elucidada ainda mais seu argumento irrefutável, segundo o próprio autor: “Julgo que no opúsculo citado mostrei, não com provas fracas, mas com uma argumentação sólida e válida, que existe realmente ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’. E não há nenhuma objeção que possa debilitar sua firmeza” (ANSELMO, 1973b, p.146).

Após uma exposição breve do *Proslogion*, se torna imprescindível nessa pesquisa comentar o argumento desenvolvido por Anselmo, a causa maior da discussão de sua obra ao longo dos anos.

O *Monologion* foi a primeira obra anselmiana que buscou provar a existência de Deus valendo-se de argumentos racionais e não confessionais, o que se daria através da Bíblia, por isso buscou-se acima traçar uma relação entre o *Monologion* e o *Proslogion*, dizendo que esta última obra pode ser considerada uma elucidação simplificada da primeira, contudo, Anselmo não é considerado o primeiro a elaborar uma prova dialética da existência de Deus, como se vê abaixo:

Ligado à influência de Rábano Mauro, o curto tratado do monge alemão Bruun, dito Cândido de Fulda, que tem como título *Dicta Candidi*. Esse modesto opúsculo é uma seqüência de parágrafos sem relações muito estreitas, que se referem principalmente ao tema agostiniano de imagem da Trindade na alma e às condições de aplicabilidade das categorias de Deus, de acordo com o apócrifo agostiniano *Categoriae decem*. Esse pequeno escrito reteve a atenção dos historiadores por causa de seu último parágrafo, talvez um simples resumo de um fragmento dialogado um pouco mais extenso do mesmo autor e que expõe a primeira prova da existência de Deus dialeticamente desenvolvida que encontramos na Idade Média (GILSON, 2007, p.236).

Apesar de não ter sido o primeiro a pensar numa prova racional segundo o autor citado acima, Anselmo é considerado original na sua definição do ser divino como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, segundo Macedo (1996, p.12), que defende a originalidade do argumento anselmiano, mesmo que Anselmo tenha sofrido influência de Agostinho, como se vê, “de fato, em Agostinho, surgem fórmulas parecidas às que usou Santo Anselmo, mas da articulação que o argumento constitui, jamais se encontra algo nem mesmo implicitamente”.

Essa iniciativa de buscar compreender a existência de um ser divino pode ser considerada muito mais antiga do que Anselmo se encontra desde a antiguidade, na filosofia grega, como se observa no comentário de Gilson (2006, pp.12-13):

O argumento de Anselmo é original enquanto formulação, mas envolve uma questão humana tão antiga e tão atual, quanto a filosofia. A filosofia, desde sua origem, foi sempre uma pergunta pela realidade enquanto totalidade [...] E foi na busca da unidade de toda totalidade que a filosofia abriu-se para a questão de Deus. O problema de Deus sempre esteve presente na filosofia, desde a sua origem. Na antiguidade já se tematizava a presença do divino no mundo e por ela se interessaram: Anaximandro, Parmênides, Heráclito, Anaxágoras, Platão e Aristóteles, onde Deus foi tematizado como ente supremo que está no centro do cosmo e isso se fez de diversas formas.

Enfim, mesmo respeitando a observação inicial de que Anselmo não foi o primeiro a desenvolver uma argumentação racional na Idade Média sobre a existência de Deus, pois há semelhança dos seus escritos com outros anteriores, é também importante considerar que seu argumento pode ser considerado original, e alguns de fato o fazem como visto acima e ainda ratificado por Libera (1998, p.303):

Alguns elementos do argumento haviam sido abordados, especialmente por Cícero (*De natura deorum*, II, 7), Agostinho (*De doctrina christiana*, I, 7; *De libero arbitrio*, II, 6, 14) e Boécio (Consolação de Filosofia, III, prosa 10). Nem por isso a originalidade de Anselmo é diminuída.

O argumento anselmiano na escolástica era conhecido como “a *ratio Anselmi* (razão de Anselmo). A partir de Kant, todos os filósofos modernos e também muitos escolásticos passaram a chamá-lo de argumento ontológico” (STREFLING, 1997, p.9). Hoje ele é popularmente conhecido pela denominação dada por Kant.

É um argumento que “deduz a existência de Deus de seu puro existir, *a priori*” (TOMATIS, 2003, p.16) e se baseia num princípio de contradição, pela afirmação da existência de Deus, sob a impossibilidade de sua não-existência: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Além disso, a questão suscita outra discussão, que é a diferença entre existir “na mente”, pelo fato de partir do pensamento humano e existir “na realidade”, pois necessariamente esse ser tem que existir, como se vê no comentário de Dreher (1994, p.70):

O que uma pessoa pensa “está” ou “existe” em seu pensamento. Ser conhecido ou ser pensado significa: “existir” no conhecimento e no pensamento [...] aquilo além do qual não se pode pensar nada maior não pode existir apenas no pensamento; tem que necessariamente existir também na realidade objetiva.

Essa necessidade de existência se dá pelo simples fato que não seria possível pensá-lo como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” caso não existisse. Sem contar que um ser que se pode ser pensado existisse, seria maior do que ele de fato é, o que é impossível. Pois, como nele habita a plenitude de todas as coisas, visto que elas tiveram início nele, e através dos atributos demonstrados no *Proslogion*, a conclusão do pré-escolástico é declarar ser impossível pensar na sua não-existência, como visto abaixo no comentário de Gilson (2007, pp.299-300):

Já que Deus é o que não pode não existir, ele é o ser por excelência, isto é, a plenitude da realidade. Dá-se-lhe então o título de *assentia*, e esse termo, que significa “realidade plena”, só pode ser dito propriamente de Deus...Em Deus, que é o único a existir por si, a essência e o ser se confundem; sua

natureza é, como a luz brilha. Do mesmo modo que a natureza da luz não se separa do ser de que desfruta. É bem diferente o caso dos seres que recebem de outrem sua existência; sua essência não é tal que implique necessariamente a existência e, para que sua natureza exista, é preciso que o ser lhe seja conferido por Deus. Resta saber como Deus lho confere. Ora, somente duas hipóteses são possíveis: ou Deus é a causa produtora do universo, ou ele é a matéria de que o universo é feito. Se admitirmos essa última hipótese, aceitamos o panteísmo, e a dificuldade do problema está precisamente em que, se o mundo é formado de uma matéria preexistente, o panteísmo não poderia ser evitado. De fato, Deus é o ser total; logo, se o mundo foi formado por uma matéria qualquer, essa matéria deve necessariamente confundir-se com o ser de Deus. Portanto é preciso que o mundo tenha sido criado de nada, e a doutrina da criação *ex nihilo* é a única que permitirá não se confundir num só ser o universo e Deus.

Com isso pode-se afirmar que em Anselmo, em Deus, apenas nele, essência e existência se confundem. Desta forma o argumento de Gaunilo, sobre a possibilidade de se pensar numa ilha perdida que não se pode comprovar sua existência (GAUNILO, 1873, p.133), se torna inválido.

O argumento anselmiano não ficou restrito ao seu tempo, repercutiu ao longo dos anos. Anselmo foi amplamente discutido, às vezes com aceitação, outras com críticas, como se observa em Brown (1983, p.18), “Descartes e Leibnitz, o reformularam e o adaptaram para ajustar-se às suas próprias filosofias. Outros tais como Aquino e Kant, têm procurado refutá-lo”. Claro que outros nomes surgiram, mas esses são considerados os principais expositores do argumento de Anselmo.

Portanto, o argumento anselmiano é exposto dialeticamente, como discutido anteriormente, cujo objetivo é fazer seus leitores compreenderem aquilo que previamente já é crido e não provar a existência de Deus simplesmente por argumentos racionais.

Sobre as questões teológicas presentes no *Proslogion* observa-se que, por meio de uma simples leitura da obra anselmiana, é possível identificar os posicionamentos teológicos do autor no texto, ora abordados explicitamente, como no caso do insensato que faz alusão a um Salmo, ora em outras ocasiões, implicitamente.

Tomando como base a sugestão dada por Macedo (1996, p.67) de “ler o *Proslogion* várias vezes, separando o que é filosófico daquilo que é devocional”, identificou-se algumas questões teológicas que serão abordadas nesse tópico.

A presença da teologia é perceptível, intrínseca à obra anselmiana, por mais que o autor tenha se valido explicitamente da filosofia para chegar a seu argumento, sua teologia

encontra-se presente em toda a sua obra, e sobre essa existência teológica no *Proslogion*, comenta Xavier (1999, p.518):

Por seu turno, o argumento ontológico do *Proslogion* não só reitera a necessidade da ontologia em função da possibilidade da teologia, como aduz a necessidade da teologia em função da ordem da teologia [...] Deste modo, o argumento do *Proslogion* consolida e aprofunda a integração ontológica da teologia, segundo Santo Anselmo [...] Ontologia e teologia tornam-se assim domínios correlativos, o que justifica o teocentrismo evidente na obra anselmiana.

A primeira observação que se pode fazer no *Proslogion*, sobre a questão teológica na obra anselmiana consiste na sua busca pela compreensão daquilo que o pré-escolástico já cria. Portanto, a fé é a sua base inicial para a sua empreitada, como se vê: “Redigi esse opúsculo como uma pessoa que se esforçasse para elevar a sua mente até a contemplação de Deus, a fim de compreender aquilo em que acredita” (ANSELMO, 1973b, p.104).

A fé, segundo define o autor da carta aos Hebreus capítulo 11.1, “É o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem”. Os cristãos são exortados a viver sobre essa base. Paulo apresenta seu argumento aos Gálatas capítulo 3.11 da seguinte maneira: “[...] Porque o justo viverá pela fé”. Voltando aos Hebreus capítulo 11.6: “A fé é indispensável a todos que se doam ao Senhor, pois sem fé é impossível agradar a Deus”.

A busca pelo entendimento de Deus, por compreendê-lo, é um processo teológico. É a tentativa de seres finitos, humanos, em conhecer um ser que transcende à capacidade de compreensão de seres limitados. Para isso, a fé, de acordo com a definição dada acima, se torna fundamental no processo de conhecimento de Deus, como se observa a seguir, “teologia é estudo de Deus, que é objeto da Fé Cristã” (FERREIRA, 2003, p.739). Esse é um conceito cristão, que se perpetua ao longo dos anos, como se viu na busca anselmiana e continua a se manifestar na teologia atual, Sua proposta é a sujeição da razão na busca pelo conhecimento de Deus, tendo necessariamente como ponto de partida a fé, pois o “pensamento dogmático não é somente pensar sobre a fé, é um pensar crendo” (BRUNNER, 2004, p.18).

Portanto, a teologia desenvolvida por Anselmo, de onde partem os comentários do *Proslogion* pode ser classificada como dogmática, porque na dogmática “a teologia visa clarificar os conteúdos da fé cristã para aqueles que já crêem” (BRAATEN; JENSON, 1990, p.31). Segundo Bartmann (1962, p.9) a dogmática tem por fonte, “a Revelação da parte de Deus e a Fé da parte do homem”, onde por revelação entende-se as Escrituras.

A fé é considerada essencial à crença cristã, pois o homem deve crer no que se encontra na Bíblia, a revelação das verdades de Deus para a humanidade. A fé, também, é participante ativa no avanço da própria ciência. Pensando de uma forma mais abrangente, já que a fé não é de exclusividade da crença cristã, o conhecimento científico parte de uma convicção prévia sobre determinada possibilidade, ainda não comprovada ou plenamente conhecida; como se observa no comentário de Riessen (1990, p.62): “A ciência nunca avança sem uma fé, e nunca deverá avançar sem a fé cristã. A ciência sempre será guiada e inspirada pelo crer”, mas, segundo o cristianismo, a fé cristã deve ser o firme fundamento de toda busca do conhecimento, inclusive o científico.

Após apresentar o ponto de partida de Anselmo: a fé; observa-se que o *Proslogion* é fruto de uma reclusão pessoal, de uma introspecção, numa busca interior por meio da meditação, acompanhada pela prece de um homem que ansiava compreender a Deus, como se observa:

Entra no esconderio da tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o [...] Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te. Senhor, se não estás aqui, na minha mente; se estás ausente, onde poderei encontrar-te? (ANSELMO, 1973b, p.105).

Sobre essa prece inicial, essa súplica feita pelo pré-escolástico para conseguir o favor de Deus em sua empreitada, comentam Boehner e Gilson (1995, p.264):

Antes de mais nada, devemos retirar-nos ao nosso próprio interior, despedir as distrações, e voltar-nos amorosamente para Deus. Por isso Anselmo inicia seu trabalho com uma prece – uma das mais belas da Idade Média – em que descobre sua miséria perante Deus e dá expressão, em termos comoventes, à sua aspiração de melhor conhecê-lo.

Essa expressão de Anselmo se assemelha às petições dos salmistas, especificamente a do Salmo 27.8. Os comentários bíblicos e citações serão baseados na Bíblia protestante, por isso a diferença na referência feita pelo tradutor Ângelo Ricci na nota de rodapé (ANSELMO, 1973b, p.105).

No decorrer de sua obra, que se desenvolve a partir de preces, surgem diversos pedidos a Deus para que se revele ao autor, que resolva os conflitos e inquietações que surgem ao longo da confecção do *Proslogion*, suplicando a Deus atingir seu objetivo, o de concebê-lo. O texto nos informa que é possível fazer essa identificação, como se observa abaixo:

E tu, Senhor, até quando, até quando, ó Senhor, ficarás esquecido de nós? Até quando conservarás o teu rosto afastado de nós? Quando iluminarás os nossos olhos e nos mostrarás o teu rosto? Quando reverterás a nós? Olha para nós, ó Senhor; escuta-nos, ilumina os nossos olhos, mostra-te a nós. Volta para junto de nós a fim de termos, novamente, a felicidade, sem ti, só há dores para nós (ANSELMO, 1973b, p.106).

Há similaridades da citação acima, com o Salmo 13.1, “Até quando, Senhor? Esquecerás de mim para sempre? Até quando ocultarás de mim o rosto?”. E ainda em outras orações ao longo da obra observam-se citações diretas e indiretas de diversos outros Salmos.

Há ainda preces em diversas outras passagens, do começo ao fim, como se vê abaixo numa citação no final do *Proslogion*:

Deus da verdade, suplico-te, possa eu fruir dessa alegria completa. Que a minha mente, de agora em diante, só pense nisso; que a minha boca só fale nisso; que o meu coração só ame isso; que a minha alma só anele por isso; que a minha carne só tenha sede disso; que o meu ser inteiro só deseje isso até o momento em que perceba em mim a alegria do meu Senhor, que é Uno e Trino, bendito por todos os séculos. Assim seja (ANSELMO, 1973b, p.129).

Sobre essa investida de Anselmo em buscar compreender o seu Senhor, comenta Trevisan (2003, p.122): “Anselmo introduzia na Teologia a circulação sanguínea do coração. Torna-a pessoal. Poucos, ou nenhum autor antes dele, haviam ousado borrifar a reflexão teológica com lágrimas, privilégio até então reservado aos teólogos do Oriente”.

Desta forma observa-se que seu texto parte, antes de tudo, de suas convicções pessoais, expressas de forma devocional, assim como são os escritos teológicos. É exatamente assim que acontece no *Proslogion*, segundo Dreher (1994, p.70): “O *Proslogion* está emoldurado por uma oração [...]. Ciência teológica tem que ser feita com oração, adoração e culminar na doxologia”.

Outro ponto teológico que se mostra evidente em Anselmo no seu *Proslogion*, embora não fosse seu objetivo principal aqui nessa obra, é a sua posição antropológica. Inicialmente observa-se na citação a seguir, deixando clara a sua crença, que o homem é um ser criado e tem uma relação direta com o seu criador, “fui criado para ver-te e até agora não consegui aquilo para que fui criado” (ANSELMO, 1973b, p.106).

Sobre a criação do homem, observa-se que as Escrituras afirmam no livro de Gênesis capítulo 1.27 que Deus o criou, “criou Deus, pois, o homem a sua imagem, à imagem de Deus

o criou, homem e mulher os criou” e sob essa afirmação encontra-se a posição teológica da cristandade.

A perspectiva cristã da humanidade é que somos criaturas de Deus, feitos à imagem de Deus. Isso significa, em primeiro lugar, que deve-se entender que a humanidade não se originou de um processo evolutivo aleatório, mas de um ato consciente, proposital de Deus. Portanto, a existência humana tem um motivo, uma razão que repousa na intenção do Ser Supremo (ERICKSON, 1997, p.207).

Embora haja esse distanciamento entre o criador e as criaturas, Anselmo apresenta uma relação direta de dependência das criaturas perante o criador, pois: “Elas [todas as coisas] não podem existir sem ti [...] todas as coisas, de alguma maneira, têm fim” (ANSELMO, 1973b, p.123). Embora haja uma crença que pense contrário, o deísmo, sobre tal crença comenta Chafer (1974, p.183):

O deísmo crer que Deus é um ser pessoal, infinito e santo, e que é o criador de todas as coisas; mas que Ele deliberadamente abandonou sua criação depois de completá-la com o propósito de que esta fosse auto-suficiente em todo sentido por meio das forças residentes nela.

Se assim fora, Deus não teria participação nenhuma no desenvolvimento de sua criação, contudo não é essa a crença comumente aceita na comunidade cristã e sim, a estreita relação de dependência do mundo criado com Deus, como se vê no comentário de Berkhof (1990, p.135):

Apesar de Deus ter dado ao mundo uma existência distinta da Sua, não se afastou do mundo após havê-lo criado, mas continuou na mais estreita conexão com ele. O universo não é como um relógio a que Deus deu corda e deixou andar sem mais nenhuma intervenção divina. Esta concepção deísta da criação não é nem bíblica nem científica.

Isso significa que o homem não é um ser independente, que se criou por si só, mas antes, foi criado, por um ser infinitamente superior a ele. Isso revela a dependência que os seres humanos têm do seu Senhor, como apresenta Anselmo (1973b, p.107): “Pois sem ti, nada podemos”. E o próprio Jesus confirma essa ideia de dependência expressa pelo pré-escolástico através de suas palavras registradas em João capítulo 15.5: “Eu sou a videira, vós as varas; quem está em mim, e eu nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer”. Ainda sobre essa questão de dependência dizem Boehner e Gilson (1995, p.272): “Os seres tirados do nada não podem subsistir independentemente de Deus, Deus é também o

Conservador do mundo [...] A existência do mundo depende inteiramente de Deus, pelo que ele não pode perdurar sem Deus”.

Além dos homens serem dependentes do “ser do qual não se pode pensar nada maior”, a tal ponto de nada poderem fazer sem sua permissão, visto que tudo está debaixo de seu controle soberano. Até mesmo é a partir dele que os seres humanos são capazes de amar ao próximo, como se observa no comentário anselmiano: “Porque eles amarão a ele e a si e amar-se-ão entre si mesmos mas por meio dele” (ANSELMO, 1973b, p.127). E ainda, o próprio Deus, é o único capaz de satisfazer a alma humana, segundo o pensamento de Anselmo: “Somente ali, nele, é que se encontra o que vós amais e tudo o que desejais” (ANSELMO, 1973b, p.126); referindo-se ao desejo que a alma do homem tem de Deus, o que vem ao encontro do que disse Davi no Salmo 42.1: “Como suspira a corça pelas correntes das águas, assim, por ti, ó Deus, suspira a minha alma”.

Sobre o propósito da criação humana, comenta Grudem (1999, p.362), fundamentando-se em textos bíblicos (Isaías 43.7; Efésios 1.11-12; 1ºCoríntios 10.31) que Deus não precisava criar o homem, mas o criou para a sua glória.

Percebendo que Deus não precisava nos criar, e que não precisava de nós para nada, poderíamos concluir que nossa vida não tem a menor importância. Mas as Escrituras nos dizem que fomos criados para glorificar a Deus, indicando que somos importantes para o próprio Deus.

E isso ocorre, por meio de um relacionamento pessoal entre as criaturas e seu criador, daí o pré-escolástico afirmar: “Para isso fui criado” (ANSELMO, 1973b, p.106).

Há outra questão teológica que se pode extrair da obra anselmiana, que é a distinção do ser de Deus de toda a sua criação, como se observa: “Ora, aquilo que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente” (ANSELMO, 1973b, p.109); ou seja, Deus não pode ser confundido com a sua criação, e ainda que Deus criou todas as coisas do nada, como se vê: “Mas, quem poderia ser, senão aquele que – supremo entre todas as coisas, único existente por si mesmo – criou tudo do nada?” (ANSELMO, 1973b, p.110), pois Deus está acima de tudo e na verdade, é a causa inicial da existência de todas as demais coisas. Sobre a criação das coisas diz Grudem (1999, p.198):

A Bíblia claramente demanda que acreditemos que Deus criou o universo do nada) às vezes se usa a expressão latina *ex nihilo*, “do nada”; diz-se

então que a Bíblia prega a criação *ex nihilo*). Isso significa que antes de Deus principiar a criação do universo, nada existia além do próprio Deus.

Isso não significa que o “nada” criou algo, mas sim, que Deus não usou nenhum material preexistente para criar o universo, ou seja, não houve nenhuma matéria prima e sim a própria vontade de Deus foi o desencadeador de tudo o que existe. Devido a essa crença cristã, é inconcebível pensar em algo maior que Deus, já que não há nenhuma outra coisa antes dele, pois nada havia.

Enfim, essa distinção da criação é devido à superioridade infinita de Deus diante de tudo o que foi criado, pois “tudo o que não é Deus derivou sua existência dele [...] Ele trouxe à existência o próprio material bruto empregado. Caso contrário, Deus não seria realmente infinito” (ERICKSON, 1997, p.162). Pois, se não fosse assim, poder-se-ia pensar em algo maior que ele.

Devido essa distância que há entre o criador e suas criaturas, dentre elas os seres humanos, há uma limitação no desafio de compreender a Deus, e isso se reflete na angústia anselmiana, pois, após alegrar-se com a conquista do seu objetivo de conceber um argumento único em relação a Deus, após tentar se aprofundar no conhecimento de Deus pelos seus atributos faz uma reflexão sobre a limitação humana, como se observa: “Eis um novo motivo de perturbação; eis-me, de novo, na tristeza e no luto, eu procuro a alegria e a felicidade? Já a minha alma pensava estar saciada e, de novo, eis que estou mergulhado na extrema miséria!” (ANSELMO, 1973b, pp.120-121).

O pré-escolástico acreditava numa distinção entre o criador e sua criação, evidenciada pela limitação humana em concebê-lo, como visto acima, assim como os teólogos contemporâneos creem: “Como Deus é infinito, e nós finitos e limitados, jamais poderemos compreender plenamente a Deus” (GRUDEM, 1999, p.102).

A criação de tudo vem de Deus a partir do nada, sem a necessidade de uma matéria prima, e ainda há uma dependência da criação pelo seu Criador, Anselmo (1973b, p.124) demonstra crer numa preservação divina as coisas criadas, como se vê: “Assim, também, todas as coisas que tiveram início, porque antes não existiam, podem ser pensadas como não existentes e, se não forem mantidas na existência por meio de outro, voltam ao nada”. Essa crença reflete o que a teologia denomina como doutrina da preservação, que se entende por “aquela contínua ação de Deus pela qual Ele mantém em existência as coisas que criou, junto com a propriedade e poderes com que ele as dotou” (STRONG, 2003, p.227).

Além desse conceito teológico de criação do homem e das demais coisas, há outro também importante e bem definido pelo arcebispo de Cantuária, a saber, o da queda da humanidade por meio do pecado e suas conseqüências, que ocorreu por causa de Adão e atingiu toda a raça humana, como se vê:

Oh! Quão miserável é a sorte do homem que perdeu aquilo por que foi feito! Oh! Quão dura e cruel aquela queda, pela qual tantas coisas ele perdeu! E que encontrou? Que teve em troca? Que lhe ficou? Perdeu a felicidade para a qual foi criado e encontrou a miséria para a qual certamente não foi feito [...] Antes o homem alimentava-se com o pão dos anjos e agora, faminto, come o pão da dor, que sequer conhecia. Oh! Luto comum dos homens, pranto universal dos filhos de Adão! [...] da visão de Deus para a nossa cegueira, da alegria pela imortalidade para o horror da morte! Que mudança funesta! De tão grande bem para tão grande mal! Perda lastimável, dor profunda, terrível farde de misérias (ANSELMO, 1973b, p.106).

Anselmo atribui ao pecado da humanidade o impedimento de ver a Deus, de conhecê-lo com maior profundidade, pois o pecado maculou o ser humano, a imagem de Deus implantada no homem:

Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas, ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados [...] porém, os sentidos da minha alma endureceram, entibiaram e obstruíram-se pela languidez inveterada do pecado (ANSELMO, 1973b, pp.107; 120).

Sobre o conceito de pecado, tem-se a seguinte definição em Aulén (2003, p.293): “Pecado é aquilo que quebra a comunhão com Deus [...] não são simplesmente atos isolados, ou alguma coisa imperfeita, mas uma direção perversa da vontade, que implica num desvio do destino essencial dado por Deus ao homem”. E, de acordo com as Escrituras, segundo as palavras de Davi no Salmo 51.5, a humanidade nasce em pecado: “Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe”; conceito endossado pelo apóstolo Paulo em sua carta aos Romanos (3.23): “Pois todos pecaram e carecem da glória de Deus”, e ainda no capítulo 5.12: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”. Além do conceito de pecado presente em Anselmo, esse, o de pecado original, também se mostrou evidente no *Proslogion*:

Procurava elevar-me até a luz de Deus e eis-me caído, de novo, nas minhas trevas. Na verdade não caí nelas agora, porque já estava envolvido por elas. Sem dúvida, caíra nelas ainda antes que minha mãe me concebesse.

Certamente fui concebido nelas e nasci enfaixado por elas. Todos nós, sem dúvida, caímos com Adão. Nele, todos pecamos (ANSELMO, 1973b, p.121).

Claro que a culpa toda não pode ser tributada a Adão, mas nele originou-se o pecado na humanidade, que toda a raça humana herdou e ainda há os próprios pecados individuais, pois todos os homens indistintamente são pecadores, como se observa em Champlin e Bentes (1997, p.146): “O homem nasce com o pecado original. Ele pecou em Adão. Mas cada indivíduo também tem seu próprio pecado [...] O pecado de Adão é a raiz; os pecados da humanidade são os ramos; e os pecados individuais são os frutos”.

Assim, toda a raça humana é herdeira do pecado oriundo em Adão, e como uma entre inúmeras consequências, há a separação entre a humanidade e Deus, como apresenta Isaías no capítulo 59.2: “Mas as vossas iniquidades fazem separação entre vós e o vosso Deus; e os vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que vos não ouça”.

Anselmo se detém na dificuldade humana de entrar em contato com o seu criador, de compreendê-lo, que foi o principal motivo da sua busca que gerou esse opúsculo, atribuindo à consequência pelo pecado, além da existência da morte. Contudo, há outras inúmeras consequências, como, por exemplo, classifica Erickson (1997, pp.245-257): Culpa, escravização a certas práticas pecaminosas, insensibilidade e diversas outras consequências. Porém Anselmo limita-se às principais: a quebra da comunhão e a morte.

Outra consequência do pecado no homem é a corrupção, ou seja, a alteração de seu estado original de comunhão com o seu criador, gerando-lhe a insensatez de chegar até mesmo a negar-lhe a existência. Esse é o insipiente citado por Anselmo (1973b, p.108): “Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque ‘o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe’?”. Essa passagem é uma citação do Salmo 14.1, que se reflete novamente nas Escrituras no Salmo 53, sendo uma denúncia àqueles judeus ateus que se extraviaram da crença monoteísta do judaísmo a tal ponto que chegaram a negar a existência de seu Deus.

Strefling (1997, p.56) chega a dizer que o insensato é a causa da busca de Anselmo por estipular um argumento acerca da existência de Deus, como se vê: “Poderíamos perguntar: Por que Santo Anselmo busca um argumento para provar a existência de Deus? E a resposta seria; porque existe o insensato”. O que se observa é que Anselmo combate veementemente

em sua obra aqueles que negam a existência de Deus e através dessa oposição, chega ao seu argumento, do “ser que não é possível pensar nada maior”.

Portanto, essa insensatez pode ser considerada fruto do pecado humano, consequência do desvio da humanidade de seu Senhor, e, pelo fato do ser humano não ser autônomo, e, sim, dependente do seu criador, essa negação se torna impossível, pois é fruto de uma mente que não compreende de fato o seu ser e nega apenas a palavra “Deus”, que para ele tem significado algum (ANSELMO, 1973b, pp.109-110).

Após chegar ao seu objetivo, à formulação de um único argumento capaz de levar à compreensão de Deus por meio da razão, Anselmo no final do quarto capítulo, credita a Deus o sucesso dessa empreitada, como segue: “Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé” (ANSELMO, 1973b, p.110). Essa ideia é ainda reforçada na citação abaixo, quando ao tentar compreendê-lo com maior propriedade por meio de suas qualidades, volta-se para Deus, solicitando novamente o seu favor em revelar-se a ele, visto que é algo que parte do próprio Deus e só é possível por sua intervenção.

Tira-me do abismo em que estou e eleva-me a ti. Purifica, cura, aguça e ilumina o olho da minha alma para que possa, finalmente, contemplar-te. Que a minha alma possa reunir todas as suas forças e que, como o ardor da sua inteligência, se dirija a ti, meu Senhor (ANSELMO, 1973b, p.121).

Essa iluminação se dá por meio da fé que ele mesmo gera em suas criaturas.

O pré-escolástico já cria em Deus e depois passou a compreendê-lo. Ele atribui essa fé que ele possuía, a Deus, que a concedeu gratuitamente, o que o autor denomina de “dom da fé”. O que Anselmo diz é o que expressa Tomatis (2003, p.17) em seu comentário: “Não apenas o crer, como também o entendimento da fé, o intelecto da fé (*fidei intellectus*) é dom de Deus: o dom da iluminação, o ver iluminada a própria fé pela luz inacessível que é Deus”.

Como observado anteriormente, o pecado separa os seres humanos do seu criador, além disso, conforme 2ºCoríntios capítulo 4.4: “O deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da Glória de Cristo”; a quem os cristãos chamam de Satanás, aquele que se opõe a Deus, assediando sua criação para adorá-lo, ou mesmo, não reconhecer a majestade de Deus. Este seria uns dos motivos da impossibilidade humana de se aproximar do seu criador, daí, o próprio Deus toma a iniciativa de ir ao encontro do pecador, como foi expresso por Grudem (1999, p.100):

Deus precisa possibilitar que nos convençamos, senão jamais creríamos nele [...]. Dependemos de Deus para remover a cegueira e a irracionalidade provocada pelo pecado [...]. Se pretendemos conhecer a Deus, antes é necessário que ele se revele a nós.

Embora seja uma iniciativa divina em gerar fé nos seres humanos, cabe aos homens recebê-la, como apresentam Champlin e Bentes (1995b, p.695): “O poder divino está em que a fé é um dom de Deus; mas a vontade humana, no nível da alma, deve receber e apropriar-se da fé”. Além disso, é de responsabilidade de quem possui esse dom, desenvolvê-lo por meio da oração, da meditação e de uma busca por compreender aquilo em que acreditam, como ensina Anselmo em todo o seu opúsculo.

Depois de completar a formulação do seu argumento, Anselmo começa a discutir acerca dos atributos divinos – a partir do capítulo cinco –, destacando inicialmente a sensibilidade, onipotência, misericórdia e impassibilidade (ANSELMO, 1973b, p.111). Depois de apresentar essas primeiras qualidades do “ser do qual não se pode pensar nada maior”, dedica o restante de sua obra a outros atributos divinos, como sua independência: “Mas tudo aquilo que tu és, certamente, és não por outro e, sim, por ti mesmo [...] não és senão um bem único e supremo, completamente suficiente para ti próprio, sem carecer de nada” (ANSELMO, 1973b, pp.117, 124). Ou seja, é o único ser absoluto, que não está subordinado a nada ou a ninguém. Esse ser ainda encontra-se acima do tempo e do espaço, portanto, é um ser onipresente e eterno, segundo afirma Anselmo (1973b, pp.117,122):

Porque estás por toda parte e sempre [...] que és sem limite e eterno [...] Tu estás inteiro por toda parte e a tua eternidade é inteira e imperecível [...] Tu, portanto, preenches e abranges todas as coisas existentes, pois tu existes antes e depois delas. Existes antes, porque, antes elas existissem, tu já eras.

Fica evidenciado que Anselmo após completar seu argumento, parte para o entendimento do ser de Deus, por isso, denomina e explora a questão dos atributos divinos, que se entende pela:

Essência divina, que é inerentemente infinita, eterna e imutável, pertencem certas perfeições reveladas a nós na constituição de nossa natureza e na palavra de Deus. Essas perfeições divinas são denominadas atributos, essenciais à natureza de um Ser divino e necessariamente envolvidos em nossa concepção de Deus (HOGDE, 2001, p.278).

A Teologia contemporânea classifica esses atributos basicamente em duas categorias, onde os teólogos divergem tanto na nomenclatura como na própria distribuição entre as

categorias, tais como, atributos naturais e morais, ou absolutos e relativos, ou transitivos e intransitivos, ou comunicáveis e comunicáveis (BERKHOF, 1990, pp.57-83). Alguns deles Deus partilha com os homens, outros são exclusivos ao ser de Deus. Embora haja divergências entre os teólogos, a presença dessas qualidades no ser de Deus estão de acordo entre eles e também o pré-escolástico, pois no “ser do qual não se pode pensar nada maior”, habita todas as qualidades de forma absoluta, que não são excludentes nem conflitantes entre si.

Nessa abordagem acerca dos atributos divinos, o autor se depara com questões que são incompreensíveis à mente humana, como por exemplo, a conciliação da justiça com a misericórdia de Deus. O resultado dessa discussão conduziu à graça. Embora seu significado seja bem amplo, um deles pode ser salientado: graça é a manifestação da misericórdia divina concedida aos homens, simplesmente, pela vontade divina (CHAMPLIN; BENTES, 1995b, pp.953-958). Ou seja, um favor imerecido dispensado aos homens independentemente de seus merecimentos, sem, contudo Deus deixar de ser justo. Apoiado nesse conceito, tem-se o da salvação eterna, como se vê na carta de Paulo aos Efésios capítulo 2.8-9: “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie”; que Anselmo (1973b, pp.113, 115) afirma reconhecer, contudo, sem entendê-lo, como se vê:

Por que salvas os maus, se isto não é justo? [...] com efeito, é justo que tu castigues os maus, pois o mereceram; mas é, também, justo que lhes perdoes, não em virtude dos méritos, que não têm, e, sim, porque isso condiz com a tua bondade. Ao perdoares aos maus, tu és justo em relação a ti mesmo, não a nós, assim como és misericordioso em relação a nós, e não a ti.

A graça desprendida por Deus as suas criaturas, foge à compreensão humana, porém, ela se manifesta aos homens, cabendo-lhes apenas crer, como visto no verso acima.

O favor dispensado por Deus as suas criaturas, indistintamente, carrega, implicitamente em seu bojo, o conceito desenvolvido por anselmiano da predestinação divina. O fato de salvar um e outro não, como se observa: “Fica incompreensível que, entre seres igualmente maus, tu, pela tu suprema bondade, salves alguns e não outros, e, pela tua suprema justiça, castigues alguns e não outros” (ANSELMO, 1973b, p.116).

Essa salvação dispensada por Deus a alguns, mesmo explicada por vários teólogos, não alcança o status de unanimidade na comunidade cristã. Esta doutrina conhecida como “doutrina da predestinação”, ou “eleição divina”, ensina que Deus escolhe alguns para a

salvação, porém não a todos; também que esta eleição divina foi executada desde toda a eternidade e, ainda, não se apoia meramente na presciência de Deus, e que é imutável (CHAFER, 1974, pp.988-991).

Em contrapartida há outras interpretações sobre esse assunto, como a opositora da doutrina da predestinação mais conhecida no meio acadêmico teológico é a doutrina conhecida como “remonstrante”, comumente chamada de “arminianismo”. Ela parte da ideia de que os homens são responsáveis por seus atos individualmente, sem carregarem o peso da culpa do pecado herdado por Adão, com isso, o homem não perdeu, com a queda, sua capacidade para o bem, assim, são livres, por iniciativa própria, estimulados pela graça divina desprendida a todos, razão pela qual são capazes de se arrepender de seus erros e voltar-se para Deus (HOGDE, 2001, p.728). Portanto, com base nessa doutrina, o livre-arbítrio do homem coopera com esta graça divina dispensada a toda a raça humana, opondo-se a eleição, onde a iniciativa da salvação é puramente divina, escolhendo uns e rejeitando outros, assim como Anselmo, demonstrou crer, como descrito acima. Uma das dificuldades dos contrários à eleição é a associação da determinação de Deus em escolher alguns para a salvação em relação à realidade do seu amor por toda a humanidade, que se torna explícita na pergunta de Brunner (2004, p.403): “Esta doutrina não ameaça todo sentido da mensagem do amor de Deus, e a seriedade da decisão da fé?” Anselmo, por sua vez, não vê conflito entre a misericórdia e a justiça em Deus, como se vê no comentário (ANSELMO, 1973b, p.116):

Não há discordância certamente entre estas duas verdades, porque não é justo que sejam salvos os que tu queres punir, e não é justo que sejam condenados aqueles aos quais queres perdoar. Justo é somente aquilo que tu queres, e injusto, aquilo que tu não queres. E desta maneira, pois, que da tua justiça nasce a tua misericórdia, porque é justo que tu sejas de tal forma bom que, ainda quando perdoas, sejas bom. Por isso, sem dúvida, aquele que é sumamente justo pode querer o bem ainda para os maus.

Claro que essa discussão demandaria maior aprofundamento, mas vale lembrar que o objetivo aqui é identificar os pontos teológicos presentes no *Proslogion*, e comentá-los à luz da teologia contemporânea, cientes de que não é possível conseguir concordância entre todos os teólogos. Assim fica demonstrada a crença anselmiana diante de alguns discursos teológicos protestantes da atualidade.

No decorrer de sua obra, Anselmo segue fazendo afirmações que, além de demonstrar suas convicções teológicas, confirmam sua profunda fé nas Escrituras. Como se vê em sua afirmação: “Se, porém, viu a luz e a verdade, viu a ti; e, se não viu a ti, não viu nem a luz nem

a verdade [...], pois em ti não há trevas” (ANSELMO, 1973b, p.118). O pré-escolástico afirma que toda a verdade encontra-se em Deus, assim como também afirma Ryrie (1993, pp.27-28):

Certamente, toda a verdade está em Deus [...] somente a verdade genuína provem de Deus, porque desde que o pecado entrou na corrente da história, o homem tem crido no que ele chama verdade, mas que não é. Também, tem pervertido, embotado, diluído e corrompido isso que originalmente foi a verdade genuína, que apenas provém de Deus.

Pelo fato do homem encontrar-se contaminado pelo pecado, e sem contar ainda, que Deus é o único ser absoluto no universo, sem começo nem fim, um ser não criado, e ainda, incapaz de pecar, “pois nele não há trevas”, como afirmou Anselmo, apoiado nas Escrituras, mais especificamente em João capítulo 1.5, “Ora, a mensagem que, da parte dele, temos ouvido e vos anunciamos é esta: que Deus é luz, e não há nele treva alguma”. Ele é o único padrão de avaliação de todas as coisas, a última instância para determinar se algo é verdadeiro ou não, pois ele é a própria verdade, como afirmam as Escrituras no evangelho segundo João capítulo 14.6, reproduzindo as palavras de Jesus, declarando a si mesmo como “a verdade”. Como os cristãos creem num Deus trino, assunto a ser tratado adiante, conclui-se que as Escrituras reconhecem ser Deus a verdade.

Outra doutrina cristã demonstrada por Anselmo é o da imanência e transcendência de Deus e o da relação que o homem tem com ele pelo fato de ser sua criação, como se observa:

Ó luz suprema e inacessível; ó verdade profunda e bem-aventurada, como estás distante de mim, embora eu esteja tão perto de ti! Quão afastada te encontras do meu olhar, quando eu estou continuamente presente ao teu! Tu estás presente, inteira, por toda parte e eu não te vejo! Movo-me em ti, estou em ti e não posso chegar até ti. Tu estás em mim, em torno de mim e eu não te sinto (ANSELMO, 1973b, p.120).

O arcebispo da Cantuária afirma que Deus está longe de seu alcance pelo fato de ser quem ele é: um ser absoluto, infinito e supremo, em quem habita todas as perfeições, porém, em contrapartida, próximo, por ser a causa criadora de todos os seres humanos e não estar alheio a humanidade. Contudo, o homem jamais o alcançará, mesmo sendo feitura sua, pois além dessa distância do seu criador, pelo fato de ser apenas um ser criado e dependente, há também a questão do pecado, que agrava essa separação, como apresentado anteriormente.

Em Jeremias capítulo 23.23, ver-se: “Acaso, sou Deus apenas de perto, diz o Senhor, e não também de longe? Ocultar-se-ia alguém em esconderijos, de modo que eu não veja? – diz o Senhor; porventura, não encho eu os céus e a terra? – diz o Senhor”. O texto dá uma ideia

de um Deus próximo da criação, que se revela, que intervém no curso da história da humanidade, pois ele é acessível, em contrapartida, pelo fato de ser quem ele é, soberano sobre tudo e todos, é impossível aos seres humanos alcançá-lo, compreendê-lo de forma absoluta. Enfim, embora possa ser uma doutrina conflitante, é perfeitamente possível em Deus e apenas nele.

Sobre uma definição específica dessa doutrina, diz Erickson (1997, p.101):

O significado da imanência é que Deus está presente e ativo dentro de sua criação e dentro da raça humana, mesmo naqueles membros que não crêem nele ou não lhe obedecem. Sua influência está em toda parte. Ele age nos processos naturais e por meio deles. O significado de transcendência é que Deus não é uma mera qualidade da natureza ou da humanidade; ele não é simplesmente o mais elevado dos seres humanos. Ele não é limitado à nossa capacidade de compreendê-lo. Sua santidade e bondade vão muito além, infinitamente além das nossas, e isso também é verdade em relação ao seu conhecimento e poder.

Enfim, embora não tenha sido esse o propósito de Anselmo, confeccionar uma obra teológica, e sim, chegar a um único argumento capaz de “demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo” (ANSELMO, 1973b, p.103), há inúmeros conceitos teológicos em seu *Proslogion*, como tem sido demonstrado nesse capítulo.

Sobre o ser de Deus, o pré-escolástico, depois de demonstrá-lo através do argumento único e após discutir acerca dos seus atributos, fica a questão referente a unicidade de Deus ou sua composição, pelo fato de conter num só ser várias qualidades, como se vê:

Mas como podes, ó Senhor, ser todas essas coisas? Ou elas, quiçá, são partes de ti, ou cada uma já é tudo aquilo que tu és? Mas aquilo que tem partes não é uno, e, sim, composto e distinto de si mesmo e pode-se fracionar, ou na realidade ou pelo ato do pensamento. Porém isso não se pode afirmar de ti, que és o ser do qual não se pode pensar nenhuma coisa melhor. Não existem, portanto, partes em ti, ó Senhor. Tu não és múltiplo; és uno e idêntico a ti e de maneira alguma há diferenças em ti. Aliás, tu és a unidade absoluta, aquela que nem o pensamento consegue fracionar [...] ele é o bem completo, o único, o bem total e exclusivo (ANSELMO, 1973b, pp.121, 125).

Esse conceito, ou melhor, essa qualidade divina de ser único e não composto, já que ele não é divisível e nem pode ser, e sim, um ser que compõe um todo absoluto, a teologia contemporânea classifica como simplicidade. De acordo com Berkhof (1990, p.65) “o estado ou qualidade que consiste em ser simples, a condição de estar livre de divisão em partes e, portanto, de composição. Quer dizer que Deus não é composto e não é suscetível de divisão

em nenhum sentido da palavra”. A divisibilidade do “ser do qual não se pode pensar nada maior”, comprometeria sua grandeza e seu próprio ser, pois assim não seria completo, a não ser no conjunto de suas qualidades, algo que não é possível a Deus.

Ainda sobre a composição do ser divino, Anselmo apresenta a doutrina trinitária, mesmo após ter defendido a unidade de Deus, como um ser não composto. O pré-escolástico expõe uma das principais doutrinas cristãs, como apresenta Erickson (1997, p.127): “A doutrina da Trindade é crucial para o cristianismo. Ela se ocupa em definir quem é Deus, como ele é, como trabalha e a forma pela qual se tem acesso a ele. Além disso, a questão da deidade de Jesus Cristo”. A triunidade do ser de Deus se manifesta por meio do Deus Pai, Deus Filho e do Deus Espírito Santo, que, mesmo existindo na forma de três pessoas distintas, não deixa de ser “um Deus uno”, como se vê no comentário de Anselmo:

Da simplicidade suprema não pode proceder nada que seja diferente daquilo que é o princípio donde procede. Assim, tudo o que é cada um, o mesmo é, completa e simultaneamente, a Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo -, porque cada um deles outra coisa não é senão a unidade sumamente simples e a simplicidade sumamente uma, que não pode nem multiplicar-se nem ser uma coisa ou outra (ANSELMO, 1973b, p.125).

Anselmo não pormenoriza sua concepção trinitária, ou seja, não explica em maiores detalhes a doutrina da Trindade, como ela se dá de fato, ou desde quando a comunidade cristã a concebeu, nem ainda, lista afirmações bíblicas que serviriam como base para tal crença, já que esta doutrina é fundamento indiscutível pelos cristãos, como se observa no comentário do Ferreira (2003, p.207): “O fundamento que a igreja, através dos séculos, invoca em favor do dogma trinitário, é bíblico, isto é, afirmamos que Deus é trinitário, porque as Escrituras nos fala de Pai, de Filho e de Espírito Santo”. Embora Anselmo não tenha se aprofundado tecnicamente na comprovação da Trindade no *Proslogion*, deixou clara a sua completa fé num Deus trino.

A doutrina da Trindade gerou muita controvérsia ao longo dos anos, e se desenvolveu no decorrer da história da Igreja, entre opositores e defensores, como se observa:

Tertuliano foi o primeiro a empregar o termo “Trindade” e a formular a doutrina, mas a sua formulação foi deficiente, desde que envolvia uma infundada subordinação do Filho ao Pai. Orígenes foi mais longe nesta direção, ensinando explicitamente que o Filho é subordinado ao Pai *quanto à essência*, e que o Espírito Santo é subordinado até ao Filho (BERKHOF, 1990, p.84).

Além desses personagens históricos da Igreja, inúmeros vultos trataram desse assunto, fazendo surgir posições estabelecidas sobre o assunto, como os monarquianos, também conhecidos como sabelianos. Eles admitiam uma trindade modal, e negavam diferença entre eles. Ou seja: criam numa única pessoa que se apresentavam de modos diferentes. Há também os arianos, que negavam a divindade de Jesus e do Espírito Santo, afirmando ser Jesus a primeira criação de Deus, conseqüentemente, em essência, diferente do Pai (HODGE, 2001, pp.340-341). E tantas outras teorias surgidas com o passar dos anos, na discussão da Trindade.

Devido às várias divergências como essa, a Igreja, muitas vezes, reuniu-se em Concílio para tratar desses assuntos que feriam, segundo os ortodoxos, as Escrituras. Um dos Concílios mais importantes da Igreja foi o de Nicéia no ano 325, que, com respeito ao Filho, “declarou-se que ele era da mesma essência numérica com o Pai; ele é verdadeiramente Deus, possuindo os mesmos atributos e tendo direito à mesma adoração” (HOGDE, 2001, p.342). Claro que essa discussão não encerrou por aí, já que havia um grupo ariano fortemente opositor a essa posição, que devido a essa contrariedade, foram considerados heréticos e condenados pela Igreja.

Foi apenas no Concílio de Constantinopla no ano 381 d.C., que houve um posicionamento definitivo da Igreja Cristã, como se vê:

Foi no Concílio de Constantinopla (381) que emergiu uma formulação definitiva em que a igreja explicitou as crenças que estavam implícitas. A concepção de prevaleceu foi basicamente a de Atanásio (293-373), conforme elaborada e aperfeiçoada pelos teólogos capadóciolos – Basílio, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nisa (ERICKSON, 1997, p.135).

Claro que esse posicionamento não foi unânime na Igreja Cristã, mas foi o que prevaleceu naquela época diante das inúmeras discussões e permanece até os dias atuais como um dogma da Igreja Cristã. Para elucidar essa doutrina, apresentada nos livros de teologia sistemática, que apontam os dogmas da fé cristã, exemplifica Grudem (1999, pp.169-191), reconhecendo que tal doutrina é um mistério que jamais os seres humanos serão capazes de entendê-lo plenamente, contudo, naquilo que é possível à compreensão, resume a doutrina apresentada pelas Escrituras, afirmando através de diversas citações bíblicas que Deus é três pessoas, que cada um, Pai, Filho e Espírito Santo, são plenamente Deus e que há um só Deus.

Além dessa exposição anselmiana acerca da Trindade, outra doutrina, igualmente polêmica, foi apresentada pelo pré-escolástico, a saber: a procedência do Espírito Santo do Pai

como também do Filho. Conhecida pelo termo *filioque*, como descrito anteriormente ao tratar da divisão da igreja do ano 1054, nas alas oriental e ocidental. Esta doutrina foi uma das causas da cisão. Anselmo fazia parte e permaneceu com a igreja ocidental, como se vê (ANSELMO, 1973b, p.125):

Tu és tão simples que de ti não pode nascer outra coisa que não seja aquilo que tu és: o amor, uno em si e comum a ti e a teu Filho, isto é, o Espírito Santo, que procede de um e de outro. Com efeito, esse amor não é inferior nem a ti nem a teu Filho.

Pelo termo *filioque* entende-se por:

Uma expressão latina que significa “e do Filho”. Não foi incluída no Credo de Nicéia, nem na primeira versão de 325 d.C. nem na segunda, de 381 d.C. (referindo ao II Concílio de Constantinopla). Essas versões diziam simplesmente que o Espírito Santo “procede do Pai”. Mas em 589 d.C., num concílio regional da igreja em Toledo [...], acrescentou-se a frase “e do Filho”, assim, o credo então dizia que o Espírito Santo “procede do Pai e do Filho” (*filioque*). À luz de João 15.26 e 16.7 (GRUDEM, 1999, p.181).

Fica então demonstrada através das passagens citadas acima, que Anselmo deixa clara sua crença trinitária no *Proslogion*, embora não fosse esse seu objetivo principal, como também, seu posicionamento a favor da Igreja ocidental quanto a procedência do Espírito Santo não apenas do Pai, como igualmente do Filho.

Há ainda outra doutrina cristã importante exposta pelo pré-escolástico, a saber, o conceito de vida futura, de uma eternidade destinada aos justos, como expõe o pré-escolástico:

Se procurais uma vida longa e cheia de saúde, é nele que se encontra a eternidade sadia e a sanidade eterna, porque os justos viverão eternamente [...] Certamente nem olho viu, nem ouvido ouviu, nem penetrou no coração do homem em que medida te conhecerão e te amarão, naquela vida futura [...] E se não posso tê-la plenamente durante esta vida (se referindo a alegria plena) (ANSELMO, 1973b, pp. 126,128).

Juntamente com a certeza que Anselmo tinha da existência de uma vida eterna, estava sua convicção da interseção do Filho, como aquele que garantia o atendimento as petições dos que buscam a alegria plena, como se vê: “Ó Senhor, tu por meio do teu Filho nos ordenas, aliás, nos exorta, a pedir, e prometes que seremos atendidos, e que a nossa alegria será plena” (ANSELMO, 1973b, p.129). Segundo Erickson (1997, p.319) “um aspecto da obra de Cristo como reconciliador é seu ministério de intercessão”, portanto, cabe ao Filho interceder

perante o Pai, por estar a sua destra, segundo Romanos capítulo 8.34, que diz: “Quem os condenará? Pois é Cristo quem morreu, ou antes, quem ressuscitou dentre os mortos, o qual está à direita de Deus, e também intercede por nós”. Pois, a ele, todos prestarão conta no dia do juízo final, para que os homens sejam salvos da condenação eterna, devido as suas obras más, algo inerente a todos os seres humanos.

Sobre o modo como os justos obtêm a vida eterna, não acontece segundo as suas boas obras, mas, são declarados justos por meio de Cristo, conforme Romanos capítulo 5.1. As Escrituras falam sobre tal assunto em inúmeras passagens, como, por exemplo, apresenta o Evangelho segundo Mateus capítulo 25.46: “E irão estes para o tormento eterno [referindo-se aos não justificados por Cristo], mas os justos para a vida eterna”. Essa obtenção da vida eterna se dá por uma relação direta com Jesus, o Filho de Deus, que por meio dele todo pecador alcança a salvação, como se vê no Evangelho segundo João capítulo 3.16,36a: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna [...] Quem crê no Filho tem a vida eterna”.

Portanto, segundo as Escrituras, Deus tem uma vida eterna preparada para aqueles que reconhecem seu filho, e essa eternidade com Deus, reflete o que Anselmo, classifica como alegria plena segundo a citação acima, pois ao obter tal graça, o homem alcança essa sonhada felicidade absoluta.

Enfim, esse capítulo final, procurou-se demonstrar que, embora Anselmo tenha se valido de argumentos lógico-dialéticos para, não apenas chegar a seu argumento único, como também expô-lo – motivado por uma inquietação pessoal, causa primária que para a escritura do *Proslogion* – a teologia crida e defendida pelo pré-escolástico encontra-se intrinsecamente em sua obra. Isso fica evidente ao detectar, além dessas diversas questões teológicas descritas acima, as inúmeras passagens bíblicas citadas, ora diretamente, ora por meio da defesa de conceitos no texto bíblico, como se vê, “Pedi e recebereis de maneira que a vossa alegria seja plena” (ANSELMO, 1973b, p.128), que é uma citação direta da parte final do texto de João capítulo 16.24.

Portanto, fica evidenciado que há teologia cristã no *Proslogion*, embora seja comum encontrar na academia discussões sobre essa obra anselmiana, ressaltando quase que exclusivamente apenas as questões filosóficas presentes. Ou, simplesmente, ser rechaçada por ter sido escrita por um religioso no período medieval. Sem, contudo, dar-se ao trabalho de identificar sua teologia, como também a filosofia presente nessa obra. Assim, cabe ao

estudante de Anselmo, identificar essas duas ferramentas do conhecimento utilizadas pelo pré-escolástico, especificamente no *Proslogion*, para compreender com maior profundidade seu pensamento e o seu argumento único.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O trabalho foi desenvolvido na busca de atingir os objetivos levantados, respondendo as questões. Para surpresa do pesquisador encontrou-se mais teologia no *Proslogion* do que se supunha previamente. Também se observou que, em questão de Idade Média, ainda há muitas questões a serem levantadas que muito ajudariam a compreendermos melhor os textos desenvolvidos nesse período.

A dissertação foi dividida em três capítulos para identificar as questões teológicas no *Proslogion* de Anselmo de Cantuária.

No primeiro capítulo, cujo título é: *A influência do contexto sócio-cultural da Idade Média no pensamento de Anselmo de Cantuária*, inicialmente buscou-se apresentar um breve comentário sobre Idade Média. Da sua datação, ao nome dado a esse período historiográfico; sob a perspectiva da Escola dos *Annales*. Olhou-se para esse período, sem se preocupar com recortes, datas, personagens, mas sim, em compreender o ambiente medieval.

Partindo do período carolíngio, visto que a partir daí a Europa passa por um renascimento cultural que reflete no período diretamente relacionado a Anselmo, de onde se origina o escolasticismo. Procurou-se desenvolver o capítulo tentando compreender o ambiente do pré-escolástico ao máximo e continuando sob essa perspectiva, discorreu sobre a igreja, o estado, a economia, as cidades e a vida monástica. Enfim, a pesquisa teve como objetivo, nesse primeiro capítulo, apresentar o contexto histórico, social, econômico, cultural e religioso do pré-escolástico; e com ele, compreender o seu ambiente. O propósito foi trazer luz ao entendimento do pensamento anselmiano, sobretudo naquilo que o influenciou. Graças a esse apanhado de informações foi possível ampliar a perspectiva histórica que o autor da pesquisa tinha dos tempos de Anselmo e avaliar o peso da influência do feudalismo na sociedade como um todo refletindo até mesmo nas práticas religiosas. Além disso foi possível identificar no *Proslogion* traços das convicções ocidentais sobre o Espírito Santo, um dos motivos da divisão da igreja no ano 1054. Enfim, observou-se que o contexto de Anselmo está refletido em sua obra, como também que é um equívoco considerar a Idade Média improdutiva e irrelevante. Há muito a ser descoberto no ambiente monástico de Anselmo, na vida diária de um monge em Cantuária, e em outras questões de historicidade na época do pré-escolástico.

No capítulo seguinte: *As raízes Teológicas e Filosóficas de Anselmo de Cantuária*, a proposta foi apresentar o legado teológico do período medieval. Também a herança filosófica, discorrendo sobre as origens dos pensamentos que permeavam o homem medieval, como ainda, comentar sobre as discussões das escolas filosóficas na época de Anselmo. O objetivo desse capítulo foi identificar os pressupostos teológicos e filosóficos que ajudaram a formar o pensamento anselmiano. De imediato foi possível perceber traços platônicos, aristotélicos e agostinianos nos escritos de Anselmo.

Por fim, o capítulo final tem o *Proslogion* como centro. Iniciando por comentários breves sobre o autor medieval, suas principais obras e a relação dos *Proslogion* com o *Monologion*, buscou-se a identificação dos pontos teológicos presentes na obra anselmiana.

Enfim, após meses de pesquisa, de uma intensa investigação, observou-se que a leitura e o estudo de Anselmo de Cantuária conduzem ao reconhecimento de que a sua teologia é inerente ao seu texto, mesmo que em algumas de suas obras as questões teológicas não sejam tão explícitas como em outras, como é o caso do *Proslogion*, obra selecionada para a realização do trabalho. Assim, no estudo de Anselmo, a teologia não pode ser desconsiderada, em hipótese alguma, principalmente por preconceito acadêmico, visto que a teologia, por muitos anos, não foi prestigiada como deveria nos debates e abordagens na academia, pelo menos fora do ambiente confessional. É bom celebrar o fato de que essa realidade tem mudado, a religião e as suas teses têm ganhado espaço cada vez maior no cenário acadêmico, prova disso é o crescimento dos cursos de Ciências da Religião, como também o próprio aumento do interesse nas pesquisas acadêmicas por temas relacionados à religião, como a teologia.

Portanto, o levantamento dos trabalhos que tratam do *Proslogion* anselmiano, verificou a ênfase no cunho predominantemente filosófico, com desconsideração quase absoluta às questões teológicas envolvidas. O merecido valor à teologia presente na vida e obra de Santo Anselmo não tem sido creditado. Razão do interesse desta pesquisa parte do curso de Ciências da Religião: a religiosidade presente na vida e na obra selecionada de Anselmo, valendo-se da interdisciplinaridade proposta no decorrer do curso. Por interdisciplinaridade entende-se a relação entre as diversas disciplinas, como apresenta o programa proposto pela Universidade Mackenzie:

Em consonância com as tendências contemporâneas de estudo do fenômeno do campo religioso, o Programa busca pesquisar e compreender a religião na interface das ciências humanas e sociais; é a religião sob o olhar da Teologia Reformada, da História Social, da Sociologia, da Antropologia, da

Psicologia e da Filosofia (MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2010, s/p).

Portanto, com a proposta de compreender o *Proslogion*, identificando basicamente sua teologia, visto que, como dito anteriormente, é mais comum explorar apenas suas questões filosóficas. E ainda, valer-se da interdisciplinaridade oferecida pelo curso de Ciências da Religião, procurou-se desenvolver essa pesquisa que se encerra com a certeza de que ela não esgota a discussão, ao contrário, alimentou ainda mais o interesse em explorar, com maiores detalhes, os textos bíblicos implícitos nas obras anselmianas. E, mais especificamente, sua relação com os Salmos, entre outras questões que podem ser levantadas ao estudar Anselmo de Cantuária, um autor que contribuiu não apenas para a filosofia, mas também, para a teologia.

Para futuras pesquisas sugere-se:

a) A impressão de que, além das influências platônicas, aristotélicas e agostinianas, outras ocorreram, e daí surgiu a curiosidade, quem sabe numa continuidade na pesquisa com o objetivo de promover um diálogo de Anselmo com outros autores anteriores ao pré-escolástico. Autores orientais, por exemplo, que o pré-escolástico tenha lido.

b) Além de listar alguns temas teológicos no *Proslogion* e observar sua relação com a teologia dogmática da atualidade, percebeu-se que há muitos textos bíblicos explícitos e também implícitos. Ao observá-los despertou o interesse de prosseguir em pesquisas capazes de identificar e comentar os textos bíblicos nas obras anselmiana, ou, os Salmos em Anselmo de Cantuária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALVES, M. – *Como escrever teses e monografias: Um roteiro passo a passo*. Rio de Janeiro. Editora: Campus, 2003.
- AULÉN, Gustaf. – A natureza do pecado. In: FERREIRA, Julio Andrade (org), *Antologia Teológica*, São Paulo. Editora: Novo Século, 2003, pp.293-300.
- ANDERSON, Perry – *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo. Editora Brasiliense, 2004.
- ANSELMO. - *Monólogo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973.
- _____. - *Proslógio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973.
- ANSELMO, Santo. - *Proslogion*, seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo e do Livro Apologético. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto, Portugal, Porto editora, 1996.
- BENEVOLO, Leonardo. - *História da cidade*. 3º edição, São Paulo. Editora Perspectiva, 2001.
- BARTMANN, Bernardo. – *Teologia Dogmática*. Vol. 1. São Paulo. Edições Paulinas, 1962.
- BERKHOF, Louis. – *Teologia Sistemática*. Campinas, SP. Ed. Luz Para o Caminho, 1990.
- BOLOGNA, Università di. - *Our History*. Disponível em: <http://www.eng.unibo.it/PortaleEn/University/Our+History/default.htm>. Acesso em 20/02/2010.
- BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (editores). – *Dogmática Cristã*. Vol. 1. São Leopoldo, RS. Ed. Sinodal, 1990.
- BROWN, Colin. - *Filosofia e fé cristã. Um esboço histórico desde a Idade Média até o presente*. 1º edição. São Paulo. Ed. Vida Nova, 1983.
- BRUNNER, Emil. – *Dogmática – Doutrina Cristã de Deus - Vol 1*. São Paulo, ed. Cristã Novo Século, 2004.
- CARDINI, Franco. - A Itália entre os séculos XI e XIII. In: Lenia Márcia Mongelli (Org.). *Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia. Ed. Ibis, 1997.

CHAFER, Lewis Sperry. – *Teologia Sistemática*. Geórgia, EUA. Publicaciones Españolas, 1974.

CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. – *Enciclopédia de Bíblia – Teologia e Filosofia*. Vol. 1 – A-C, 4º edição. São Paulo – SP. Editora: Candeia, 1997.

_____. - *Enciclopédia de Bíblia – Teologia e Filosofia*. Vol. 2 – D-G, 4º edição. São Paulo – SP. Editora: Candeia, 1997.

_____. - *Enciclopédia de Bíblia – Teologia e Filosofia*. Vol. 3 – H-L, 4º edição. São Paulo – SP. Editora: Candeia, 1997.

_____. - *Enciclopédia de Bíblia – Teologia e Filosofia*. Vol. 5 – P-R, 4º edição. São Paulo – SP. Editora: Candeia, 1997.

_____. - *Enciclopédia de Bíblia – Teologia e Filosofia*. Vol. 6 – S-Z, 4º edição. São Paulo – SP. Editora: Candeia, 1997.

COMBY, Jean. - *Para ler a História da Igreja I – Das origens ao século XV*. 2º edição São Paulo, SP. Edições Loyola, 1996.

COSTA, Lessandro Regiani. - *O Argumento Único de Anselmo*. São Paulo: Pró-Reitoria de Pesquisa da USP, 2005.

DREHER, Martin N. - *A Igreja no mundo medieval*. Coleção história da igreja. Volume 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1994.

DUBY, Georges. – *História da vida privada 2 – da Europa feudal à Renascença*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990a.

_____. – *Senhores e Camponeses*. São Paulo. Editora Martins Fontes, 1990b.

_____. - *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo. Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

DURANT, Will. – *História da Civilização – A Idade da fé*. São Paulo. Editora: Companhia Editora Nacional, 1957.

ERICKSON, Millard J. - *Introdução à Teologia Sistemática*. São Paulo. Editora Vida Nova, 1997.

FARRÉ, Luis. *Filosofia Cristiniana, Patrística y Medieval*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Nova, 1960.

- FERNANDES, Carlos. *Lista de Papas da Igreja Católica Romana*. Disponível em: http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/PP_00a.html. Acesso em: 25 de maio de 2010.
- FERREIRA, Júlio Andrade (org). – *Antologia Teológica*. São Paulo, SP. Ed. Novo Século, 2003.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. – *A Idade Média, nascimento do ocidente*. 1ºed. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. - *As Cruzadas*. 9º edição. São Paulo. Editora Brasiliense, 1997.
- FRANGIOTTI, Roque. - *História da Teologia II: Período Medieval*. São Paulo. Edições Paulinas, 1992.
- GANSHOF, F. L. - *Que é feudalismo?* 4º edição. Portugal. Editora: Publicações Europa-América, 1976.
- GILBERT, Paul – *Introdução à Teologia Medieval*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- GILSON, Étienne. – *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- _____. - *A Filosofia na Idade Média*. 2º edição. São Paulo, Editora: Martins Fontes, 2007.
- GONZALEZ, Justo L. - *A era dos altos ideais – Uma história ilustrada do cristianismo*. Volume 4. 2º edição. São Paulo, editora: Vida Nova, 2003.
- GOUVÊA, R. Q. - Anselmo da Cantuária e a Invenção da Teologia Escolástica. In: Daniel Costa. (Org.). *Por que Deus se fez Homem?* São Paulo: Editora: Novo Século, 2003, V. 1, pp. 159-171.
- GRABMANN, Martin. *Filosofia medieval*. Barcelona, Espanha. Editora Labor, 1928.
- GRUDEM, Wayne A. *Teologia Sistemática - Atual e exhaustiva*. São Paulo. Editora Vida Nova, 1999.
- HODGE, Charles. – *Teologia Sistemática*. São Paulo. Ed. Hagnos, 2001.
- INÁCIO, Inês; LUCA, Tânia Regina de. – *O pensamento medieval*. São Paulo. Editora Ática, 1994.
- JEAUNEAU, Édouard. – *A Filosofia medieval*. Lisboa – Portugal. Edições 70, 1963.
- LE GOFF, Jacques. - *O homem medieval*. Lisboa, Portugal: Editora Presença, 1989.
- _____. - *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. - *O nascimento do Purgatório*. Lisboa, Portugal. Editorial Estampa, 1993.

_____. – *A Civilização do Ocidente Medieval* – Volume I. 2º edição. Lisboa, Portugal. Editorial Estampa, 1995.

_____. – *A Civilização do Ocidente Medieval* - Volume II. 2º edição. Lisboa, Editora: Estampa, 1995.

_____. *Os Intelectuais da Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

_____. - *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora EDUSC, 2005.

_____. - *As Raízes Medievais da Europa*. São Paulo: Editora Vozes, 2007.

_____. - *Deus na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coordenadores). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Vol I. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Vol II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LIBERA, Alain de. – *A filosofia medieval*. São Paulo. Edições Loyola, 1998.

LIENHARD, Marc. – *Martim Lutero: Tempo, Vida, Mensagem*. São Leopoldo. Ed. Sinodal, 1998.

MANACORDA, M. A. *História da Educação: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

MARTINES, Paulo Ricardo. *O Argumento Único do Proslogion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 1997.

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. – *Histórico do curso*. Disponível em: http://www.mackenzie.br/ciencia_religiao00.html. Acessado em: 19/11/2010.

MONTANELLI, Indro; GERVASO, Roberto. *Idade Média: treva ou luz?* São Paulo. Edições IBRASA, 1967.

NUNES, Ruy Afonso da Costa – *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

PAPA BENTO XVI. – *Audiência geral*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090923_po.html#. Acesso em: 29/04/2010.

PERNOUD, Régine. - *Luz sobre a Idade Média*. Portugal. Editora Publicações Europa-América, 1981.

PIERINI, Franco. - *A Idade Média: curso de história da igreja II*. São Paulo: Paulus, 1997.

PIRENNE, Henri. - *As cidades da Idade média*. Publicações Europa-América, Portugal, 1978.

SÃO FRANCISCO, Portal. - *Arte Gótica*. Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/arte-gotica/arte-gotica-13.php>. Acesso em: 28/03/10.

RIESSEN, Hendrix Van. – *Enfoque Cristiano de la Ciencia*. 2º ed. Países Baixos, FELIRE, 1990.

RYRIE, Charles C. – *Teologia Básica*. Miami, USA. Editorial Unilit, 1993.

SAGRADA, A Bíblia. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2º ed. Barueri – SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

SCIACCA, Michele Frederico. - *Como se Prova a Existência de Deus e a Imortalidade da Alma*. São Paulo: Editora Mundo Cultural, 1977.

SEVERINO, Antônio Joaquim. – *Metodologia do Trabalho Científico*, 19º edição. São Paulo. Editora Cortez, 1993.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (org). - *Pensamento medieval – X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*. São Paulo. Ed. Loyola, 1983.

STREFLING, Sérgio Ricardo. - *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. 2º edição Porto alegre: Editora Edipucrs, 1997.

STRONG, Augustus Hopkins. Preservação e Providência. In: FERREIRA, Julio Andrade (org), *Antologia Teológica*. São Paulo. Editora: Novo Século, 2003, pp.227-234.

TILLICH, Paul. - *História do Pensamento Cristão*. 2º edição. São Paulo. Editora: ASTE, 2000.

TOMATIS, Francesco. - *O Argumento Ontológico - A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo. Editora: Paulus, 2003.

TREVISAN, Armindo. – *O Rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2º ed. Porto Alegre, RS: AGE, 2003.

WALKER, Williston. - *História da Igreja Cristã*. Edição especial volumes I e II. 3º edição. Rio de Janeiro e São Paulo, JUERP/ASTE, 1981.

XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. - *Razão e Ser: três questões de ontologia em santo Anselmo*. Lisboa – Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. – *Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no “Monologion” de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre, RS. EDIPUCRS, 2005.

VERGER, Jacques. – *Homens e saber na Idade Média*. Editora. Bauru, Sp. EDUSC, 1999.

ZILLES, Urbano. - *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: Editora: EDIPUCRS, 1996.