



O argumento teofânico: uma outra leitura de Anselmo de Cantuária*

The theophanic argument: another reading of Anselm of Canterbury

DOI: 10.20873/rpv7n1-29

Emmanuel Falque

Email: falque@orange.fr

Resumo

Reler o sentido e o teor do argumento de Anselmo à luz de sua vida oferece uma rica perspectiva sobre a famosa fórmula *Deus est aliquid quo nihil majus cogitari possit* – comumente traduzida: “Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado”. Ela só receberá seu verdadeiro sentido para hoje à medida que descrever, por um lado, a experiência comum que se pretende aqui [(I) hermenêutica] e mostrar, por outro lado, o tipo de manifestação que aqui se considera [(II) fenomenologia]. À luz dessa dupla leitura – tanto hermenêutica como fenomenológica – o célebre argumento do *Proslogion* reencontrará a sua verdadeira relevância para o nosso tempo. Evitando nos restringirmos às suas leituras puramente confessionais (K. Barth, M. Corbin) ou inteiramente laicas (R. Roques, P. Vignaux, A. de Libera, K. Flash, etc.), convém, ao contrário, devolver-lhe o seu teor “teofânico”, para que possa ser visto por uns e outros através do prisma de uma experiência vivida, seja ela apenas conceitual ou também religiosa. Há mística na filosofia pura e simples, se a estendermos a um tipo de experiência que nos envolve por completo.

Palavras-chave

Anselmo de Cantuária. Insipiente. Hermenêutica. Fenomenologia. Comunalidade.

Abstract

This paper re-reads the meaning and tenor of Anselm's argument in light of his life, which offers a rich perspective on the famous formula *Deus est aliquid quo nihil majus cogitari possit* – commonly translated, "God is something of which nothing greater can be thought". It will only receive its true meaning for today as it describes the common experience that is intended here [(I) hermeneutics] and shows the kind of manifestation that is considered here [(II) phenomenology]. In the light of this double reading - hermeneutic and phenomenological - the celebrated argument of the *Proslogion* will again find its true relevance for our time.

* Tradução de Manoel Abreu Fernandes, Pedro Calixto Ferreira Filho e Judikael Castelo Branco.

Avoiding the restriction to its purely confessional (K. Barth, M. Corbin) or entirely secular (R. Roques, P. Vignaux, A. de Libera, K. Flash, etc.) readings, it is convenient to give it back its "theophanic" content, so that it can be seen by all through the prism of a lived experience, be it only conceptual or also religious. There is mysticism in philosophy pure and simple, if we extend it to a kind of experience that involves us completely.

Keywords

Anselm of Canterbury. Insipient. Hermeneutics. Phenomenology. Communalism.

“A única desculpa que podemos invocar para acrescentar uma nova interpretação do argumento de Santo Anselmo a todas aquelas que já temos a respeito é a impossibilidade de resistir à tentação”. Esta fórmula de Étienne Gilson, extraída de um artigo publicado em *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* que não data de ontem (1934), deve ser suficiente para nos prevenir.¹ Não se acrescenta uma nova interpretação a um argumento que já recebeu tantas sem o risco de confundir, ou mesmo de suprimir, uma tarefa que, no entanto, parece clara no texto do *Proslogion*: “encontrar um único argumento (*unum argumentum*) válido em si e por si” (*Pros. Pref.*).² Deveríamos, então, ver na “lembrança do fruto proibido” o suficiente para sucumbir de novo à tentação, como se se abster de passar por ela – ou seja, por uma nova interpretação personalizada do argumento dito ontológico – fosse, para um medievalista, a recusa do batismo? Isto não quer dizer que seja necessário portar um hábito branco ou receber, conscientemente, a unção para compreender o sentido do argumento de Anselmo (interpretação de Karl Barth ou Michel Corbin), mas apenas que a *passagem pelo argumento* é também, para todo medievalista, um “batismo de fogo”, o teste pelo qual ele deve um dia passar, e assim medir-se diante da história interpretativa da mais célebre das teses da filosofia medieval. A pluralidade de leituras continua sempre possível, mesmo que alguns defendam hoje uma interpretação teológica unilateral, até óbvia, do argumento. Melhor ainda, é precisamente porque existe um

¹ E. GILSON, “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Âge*, v.9, 1934, p. 5-51, aqui, p. 5.

² ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion* (Sur l’existence de Dieu). Trad. A. Koyré. Paris: Vrin, 1992, p. 3. Para uma maior comodidade, usaremos de preferência essa tradução, modificando-a seja pela tradução de M. CORBIN, *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Tome I. Paris: Cerf, 1986; seja pela de B. PAUTRAT, *Proslogion, Allocution sur l’existence de Dieu*. Paris: GF, n. 717, 1993. Doravante, indicaremos as referências do *Proslogion* diretamente, entre parênteses, no texto.

“plural” nas interpretações que se mostram, ao mesmo tempo, a riqueza do texto e a de suas diferentes traduções.³

A nosso ver, considerar o *sentido do argumento* de Anselmo no contexto de um colóquio que confronta “filosofia medieval” e “pós-modernidade” é, por um lado, tirá-lo da rotina do conflito entre filosofia e teologia e, por outro, mostrar como a hermenêutica e a fenomenologia contemporâneas são capazes de renovar o seu propósito para os nossos dias. O argumento aqui será o exemplo de um modo de leitura experimental que praticamos há muito tempo, e cuja validade aos nossos próprios olhos não precisa mais ser estabelecida, pois as análises de vários autores mostraram sua fecundidade (Agostinho, João Escoto Erígena, Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval, Hugo e Ricardo de São Vitor, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Mestre Eckhart, etc.).

Portanto, convém reler o sentido e o teor do argumento à luz de uma experiência, ou melhor, de uma vida, que foi a do próprio monge beneditino no século XI: “Anselmo não foi nem o último dos Padres nem o primeiro dos escolásticos, sublinha o famoso historiador Richard Southern, mas um *representante daquele período intermediário*, como deveria ser chamado *o século*, ou *os séculos, dos beneditinos*”.⁴ Então, de onde vem a famosa fórmula *Deus est aliquid quo nihil majus cogitari possit* – comumente traduzida: “Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado” (*Pros. II*)? Ela só receberá seu verdadeiro sentido para hoje à medida que descrever, por um lado, a experiência comum que se pretende aqui [(I) hermenêutica] e mostrar, por outro, o tipo de manifestação que aqui se considera [(II) fenomenologia]. À luz dessa dupla leitura – tanto hermenêutica como fenomenológica – o célebre argumento do *Proslogion*

³ Para uma leitura “óbvia” do argumento, excluindo do seu âmbito qualquer interpretação que não seja puramente teológica, remetemos a M. CORBIN, “Une longue fréquentation d’Anselme”, *Revue Transversalités*, 2005, p. 162: “Se o texto que leio é grande, é porque também me despoja de qualquer ilusão de posse e domínio. Por conseguinte, se me é contestada a pluralidade de suas leituras, só posso responder mais uma vez: há um texto, que pretende repetir de forma dialética a Palavra que as Sagradas Escrituras dizem narrativamente, e sobre este texto, não podemos dizer qualquer coisa. Caso contrário, a bela palavra da verdade seria apenas uma piada agradável”. Quanto à diversidade e à riqueza legítima das diferentes interpretações do argumento, vale a pena ler a instrutiva monografia de P. VIGNAUX, “Saint Anselme, Barth et au-delà”. *Les quatre fleuves*, n. 1 (Dieu connu en Jésus-Christ), 1973, p. 84-95.

⁴ R. W. SOUTHERN, *St Anselm. A portrait in a landscape*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 441. Citado e traduzido por L. VIALLET, “L’huître et la perle : saint Anselme dans la vie intellectuelle de son temps”. In: P. GILBERT, H. KOHLENBERGER e E. SALMANN (Dir), *Cur Deus homo*. Congrès international 21-23 Mai 1998. Roma: Studia Anselmia, n. 128, 1999, p. 39-72 (cf. p. 42).

reencontrará a sua verdadeira relevância para o nosso tempo. Evitando as restrições às suas leituras puramente confessionais (K. Barth, M. Corbin) ou inteiramente laicas (R. Roques, P. Vignaux, A. de Libera, K. Flash, etc.), convém, ao contrário, devolver-lhe o seu teor “teofânico”, para que possa ser visto por uns e outros através do prisma de uma experiência vivida, seja ela simplesmente conceitual ou também religiosa. Há também mística na filosofia pura e simples, se a estendermos a um tipo de experiência que nos envolve por completo.

Ao contrário de muitos outros setores da história da filosofia (antiguidade [Platão, Aristóteles], filosofia clássica [Descartes, Pascal, Leibniz...], ou filosofia moderna [Hegel, Maine de Biran, Schelling...]), a filosofia medieval ainda espera seu *aggiornamento* ou a implementação de sua “atualidade”. A filosofia medieval tornar-se-á atual para os dias de hoje, não pela imposição do prisma de uma modernidade que não lhe pertence, mas apenas quando mostrar, no desenvolvimento das suas potencialidades (*actualitas*), o que é preciso para renovar a nossa própria contemporaneidade. A este preço, e somente a este custo, o que ontem nos parecia *histórico*, mostrar-se-á também, para nós hoje, como *historial* – o que, provavelmente, é a aposta de toda a filosofia, incluindo a própria filosofia medieval: “a história, mais exatamente a historicidade (*Historizität*), só é possível como modo de ser do *Dasein* que questiona porque é determinado no fundo de seu ser pela historicidade (*Geschichtlichkeit*) [...]. É necessário reanimar a tradição endurecida e livrar-se dos aluviões postos sobre ela”.⁵ (HEIDEGGER, 1985, p. 38-39).

I. Do círculo hermenêutico à experiência em comum

Como demonstramos em outro lugar⁶, o argumento do *Proslogion* é antes de mais nada o vestígio de uma experiência, uma espécie de *Memorial* no ano de graça de 1076, como diria Blaise Pascal depois (1654): “uma noite, sublinha Eadmer em sua *Vita sancti Anselmi*, durante as vigílias noturnas, a graça de Deus brilhou no coração do padre, o fato era evidente ao seu intelecto, e encheu todo o seu ser interior de alegria e júbilo”.⁷ Mas esta experiência é

⁵ M. HEIDEGGER, *Être et Temps*. Paris: Authentica, 1985, § 6, p. 38-39 [S. 20-22].

⁶ Cf. E. FALQUE, “Anselme de Cantorbéry : Dernier des pères ou premier des scolastiques”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 1, v. 91, 2007, p. 93-108.

⁷ EADMER, *Vie de saint Anselme*. In : *L'œuvre de saint Anselme*. Tome 9. Paris : Cerf, 1994, p. 270.

exclusivamente religiosa (o “tremendo júbilo”) ou seria também, e ao mesmo tempo, filosófica ou fenomenal (a “evidência para o intelecto”)? O que está aqui em jogo é o sentido da hermenêutica e a possibilidade de traduzir hoje uma experiência suficientemente universalizável em um texto.

Uma primeira leitura do tratado como um todo tende a torná-lo o lugar de uma experiência exclusiva de fé, uma “Exortação à contemplação de Deus” (título do capítulo I), ao invés de um simples argumento para mostrar que “Deus existe verdadeiramente” (título do capítulo II). Aliás, o famoso final do primeiro capítulo dá plena razão para tal perspectiva: “Não busco compreender para crer, mas creio para compreender (*neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam*). Pois, creio que não poderia compreender se não acreditasse (*nisi credero, non intelligam*)” (*Pros.* I). Portanto, não poderia haver compreensão do conteúdo da fé fora de uma adesão à fé, pela qual o argumento permanece inacessível a quem não confessa essa adesão. Àquele pelo qual se dá a fé. No círculo hermenêutico do crer e do conhecer, a compreensão está “sob o comando do objeto da fé”, como sublinha Paul Ricœur, seguindo Karl Barth e Rudolf Bultmann. A compreensão das coisas da fé não pode ser dita fora da fé, seja esta fé traduzida no ato da sua própria confissão (Barth), seja na desmitologização do texto (Bultmann), seja no vaivém entre o seu sentido objetivo e a sua significação para o leitor (Ricœur).⁸

Mas há muito mais elementos, e diferentes, no argumento de Anselmo. Enquanto a hipótese do círculo da fé e de sua compreensão exige que fiquemos sempre no *interior* do círculo, Anselmo, no entanto, no final do capítulo V do *Proslogion* e como que para fechar o ciclo do argumento (cap. II-V), frustra completamente esse tipo de argumentação: “aquilo em que antes eu acreditei por teu dom (*te donante*), agora compreendo pela tua luz (*te illuminante*), de tal forma que, mesmo que eu não quisesse crer na tua existência (*ut si te esse nolim credere*), não poderia deixar de o compreender (*non possim non intelligere*)” (*Pros.* IV). Certamente podemos, e conseguimos (K. Barth), interpretar esta última fórmula como a obstinação persistente do

⁸ Cf. RICŒUR, Préface au *Jésus* de Bultmann. Paris: Seuil, 1968, p. 18: “Aqui, Bultmann está em perfeito acordo com Karl Barth, quando este disse, no *Comentário à Epístola aos Romanos*, que a compreensão está sob o mandamento do objeto da fé. Mas o que distingue Bultmann de Barth é que o primeiro compreendeu perfeitamente que essa primazia do objeto, essa primazia do sentido sobre a compreensão, só se exerce pela própria compreensão, através do trabalho exegético [...]. É por isso que existe *um círculo*: para compreender o texto, é preciso crer no que o texto me diz; mas o que o texto me anuncia não é dado em nenhum outro lugar senão no texto” (grifo nosso).

interlocutor na postura do insensato quando tudo em sua formulação o proíbe. Coberto pelo dom de Deus e deslumbrado por sua luz, “o homem sempre pode querer não acreditar”, insiste Karl Barth.⁹ Mas a hipótese pecaminosa do insensato, à qual nós voltaremos, não é suficiente para justificar o argumento e torna inútil toda demonstração. O próprio Gaunilo testemunha que não se pode contentar com uma figura do insensato tão logicamente falha quanto moralmente pecaminosa: “se não se pode pensar que Deus não existe (*si non potest cogitari non esse Deus*), por que toda essa discussão contra aquele que nega e que duvida (*contra negantem aut dubitantem*)?”.¹⁰ Entretanto, é preciso reconhecer isso seguindo o próprio texto de Anselmo: afirmar que “não se pode não compreender” (*non possim non intelligere*) que Deus existe mesmo que “não se queira crer” (*si nolim credere*), exige fazer da base de uma certa compreensão compartilhada do termo Deus o *espaço em comum* do insensato e do crente, independentemente de qualquer posição de fé: “a prova, descoberta e compreendida na fé e na oração, apresenta, *independentemente* delas, sentido e rigor”, sublinha Henri Bouillard. “Santo Anselmo e o insensato”, acrescenta Paul Vignaux, “aceitaram a mesma noção de divindade: um com a fé, o outro recusando-a”.¹¹ Esforçando-se, portanto, para resolver esse paradoxo, hoje, a releitura do *Proslogion* impõe não negar o círculo hermenêutico do crer e do conhecer inteiramente centrado na posição do ato de fé, mas reconhecer que um certo *conhecer sem crer* pode também, e ainda, permanecer como comunalidade fenomenológica e descritiva do homem “*tout court*”, independentemente de toda confissão de fé.

1. O círculo hermenêutico: crer para compreender e compreender para crer

Si non credideritis, non intellegetis – “Se não credes, não compreendereis” (Is. 7, 9). Esta fórmula, extraída diretamente de uma tradução e de uma transformação das palavras do profeta pela Septuaginta, encontra em Santo Agostinho, um precursor de Santo Anselmo, a sua

⁹ K. BARTH, *S. Anselme, Fides quarens intellectum*. La preuve de l'existence de Dieu. Genève: Labor et Fides, 1985, p. 156.

¹⁰ GAUNILON, *Liber pro insipiente*. In: SAINT ANSELME, *Proslogion*, op. cit. (Vrin), Objection II, p. 59.

¹¹ Respectivamente, H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*. Paris: Foi vivante, 1966, p. 125; e P. VIGNAUX, *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2004, p. 121.

exposição mais explícita e mais desenvolvida [*Serm.* 43]¹². “Crer para compreender” ou “compreender para crer”? Aos olhos do Doutor de Hipona, poder-se-ia pensar a alternativa com uma clareza definitiva: “Dizem-me: quero compreender para crer (*intellegam ut credam*). Eu respondo: creia para compreender (*crede ut intelligas*)”.¹³ Intervém, então, um terceiro ou um “juiz” (*iudex*) para resolver a questão, e a autoridade do santo Doutor submete-se, de forma legítima, à autoridade da Sagrada Escritura: “Quero compreender, dizeis, para crer (*intelligam inquis, ut credam*); creia, eu disse, para compreender (*crede, inquam ut intelligat*), e o profeta responde (*respondeat Propheta*): *se não crerdes, não compreendereis* (Is. 7, 9)”.¹⁴ Seguindo apenas a lição do profeta Isaías e em uma leitura muito apressada do *crede ut intelligas* de Santo Agostinho, a integração do conhecimento no crer não deixaria espaço para qualquer outra interpretação possível. Do *credere* ao *intelligere* a consequência é boa, e não o contrário. A unilateralidade do caminho que vai do crer ao compreender proíbe o retorno do compreender ao crer, de modo que, sem fé, nada é dito ou formulado sobre o que é Deus.

O Doutor de Hipona, comentando com muita precisão neste sermão o episódio da cura do filho mudo e impuro (Mc 9, 14-29), toma agora “o homem com quem Jesus falou” (*ille cum quo loquebatur*) como correspondente do “juiz” (*iudex*) do profeta Isaías. Como o insensato de Anselmo mais tarde, o pai desta criança serve explicitamente como um “adversário” (*ille quem contra me constitui*) ou como um oponente posto na “discussão” (*controversia*), para ilustrar a mesma questão da relação entre crer e conhecer, submetendo o próprio Jesus, e o poder da fé, a uma condição prévia ou a uma espécie de imperativo *hipotético* de sua compreensão – “se podes alguma coisa (*si quid potes*), vem em nosso socorro, compadecido de nós”. Jesus responde o contrário, e *categoricamente*, ao pai que suplica pelo seu filho: “se podes crer (*si potes credere*)! Tudo é possível para quem crê (*omniaabilia sunt credenti*)” (Mc 9, 22-23 [tradução literal]). Seguindo os passos do profeta Isaías (“se não crerdes, não compreendereis”), o próprio

¹² AGOSTINHO, *Sermon* XLIII. Citado e traduzido em G. HUMEAU *Les plus beaux sermons de saint Augustin*. t. I. Paris: Bonne Presse, 1932, p. 181-189 (a se completar pelo *De utilitate credendi*, cap. X). O texto hebraico de Is 7, 9, traduzido rigorosamente em latim, traz a fórmula “*si non credideritis, non permanebitis* (se não acredita, não vai sobreviver)”, e não “*si non credideritis, non intellegetis* (se você não crer, não vai compreender)” – modificação introduzida pela Septuaginta.

¹³ AGOSTINHO, *Serm.* XLIII, § 4, p. 184.

¹⁴ AGOSTINHO, *Serm.* XLIII, § 7, p. 187.

Jesus parece, portanto, condenar desde o início qualquer exigência de explicação anterior ao ato de fé. A adesão a Cristo permanece totalmente incondicional, ou não se dá – e menos ainda se se submete às leis da compreensão ou à possibilidade da cura (“se puder...”). Em suma, não há nenhum círculo hermenêutico, à medida que qualquer retorno do compreender ao crer seria *de facto* contraditório com o imperativo primeiro de “crer para compreender” (*crede ut intelligas*).

Porém, este não é o caminho escolhido por Santo Agostinho, nisso, precursor de Santo Anselmo. Resgatando o pedido de seu interlocutor, e matizando a sua própria tese, antes tão unilateral (crer para compreender), o Doutor de Hipona dá razão, ao menos em parte, àquele que consagrou como seu adversário hipotético: “meus caríssimos irmãos, este homem que tomei como adversário (*ille quem contra me constitui*) e com o qual eu me envolvi em uma discussão (*propter cuius controversiam inter nos*) que foi levada ao tribunal do profeta, não diz nada (*non nihil dicit*) quando diz querer compreender para crer”.¹⁵ Então, o que esse pai que “nada diz”, ou que “não é totalmente alheio à verdade”, diz quando põe uma exigência prévia à fé (*se pudes*) em relação ao ato de fé (*creia!*). Diz ele, traduzido por Santo Agostinho: “Quero compreender para crer (*intelligam ut credam*)”. A verdade do enunciado não vem aqui do requisito mínimo e comum de compreensão que, como veremos, funda em Anselmo uma *comunalidade do argumento* e precede o próprio círculo hermenêutico. Ao contrário, ela se enraíza somente na ambição de confirmar aqueles que já se movem, mesmo que involuntariamente, no interior do círculo da fé: “Mas, meus queridos irmãos, devemos pensar que não há verdade nestas palavras: preciso compreender para crer (*intelligam ut credam*)? Qual é o meu papel agora? É trazer à fé não aqueles que estão totalmente privados dela (*non qui non credunt*), mas os que têm um começo frágil na fé (*sed qui adhuc parum credunt*). Pois se eles não acreditassem em nada, não estariam aqui; foi a fé que os inspirou a vir me ouvir”.¹⁶ “O compreender para crer” (*intelligam ut credam*) não pode, portanto, ser compreendido com precisão em Santo Agostinho independentemente do “crer para compreender” (*crede ut intelligas*). Melhor ainda, é nisso que o “compreender para crer” se prende ao “crer para compreender” que é verdadeiramente

¹⁵ AGOSTINHO, *Serm.* XLIII, § 9, p. 189 (trad. Modificada).

¹⁶ AGOSTINHO, *Serm.* XLIII, § 8, p. 188.

compreensível. De fato, quem procura compreender não está, aos olhos do Doutor de Hipona, entre aqueles que “não creem” (*non credunt*), mas entre os que “pouco creem” (*parum credunt*), e, portanto, já creem. As premissas da fé pertencem ao ato de reivindicação da compreensão da fé, de modo que o círculo do crer e do compreender já se realiza sempre na pré-compreensão da fé, confessada ou não. Assim, a “compreensão da palavra de Deus”, e não de algum argumento conceitual, determina os limites de um círculo sempre tomado na fé em Santo Agostinho, e a “crença nesta palavra” é a condição para compreendê-la: “Eu que vos falo neste momento, conclui o sermão, se falo, é também para trazer à fé aqueles que ainda não creem (*loquor ut credant qui nondum credunt*), que não podem crer se não compreenderem o que eu digo. Então, de certa forma, esse homem falou a verdade quando disse: quero compreender para crer (*intellegam ut credam*). E eu também tenho razão quando afirmo com o profeta: creia primeiro e compreenderás (*immo crede ut intelligas*). Ambos dizemos a verdade (*concordemus*): compreender para crer e crer para compreender (*intellege ut credas, crede ut intellegas*). Eis como podemos aceitar essas duas máximas: compreender minha palavra para crer (*intellege, ut credas, verbum meum*), e crer na palavra de Deus para compreendê-la (*crede, ut intelligas, verbum Dei*)”.¹⁷ A volta foi dada, o círculo foi fechado: a fé é a condição de possibilidade de sua compreensão, e a compreensão confirma, ou mesmo conduz, aqueles que ainda não creem pelo ato de buscar compreender.

Paul Ricoeur, sem citar o *Sermão XLIII* de Santo Agostinho, no qual ele se baseia, consagra precisamente esse ir e vir do crer e do conhecer sob o nome desse *círculo hermenêutico*, e faz dessa estrutura, implantada muito cedo em sua obra (*Finitude e culpa*), o centro e o coração de todo o seu pensamento: “o que acabamos de chamar de nó – o nó no qual o símbolo se dá e o crítico interpreta – a hermenêutica o faz aparecer como *um círculo*. Podemos enunciar esse círculo sem qualquer rodeio: “*é preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender*”. Este círculo não é um círculo vicioso, muito menos mortal: é um círculo vivo e estimulante.¹⁸ No dizer do filósofo, é preciso, portanto, “crer para compreender”, pois somente a partir

¹⁷ AGOSTINHO, *Serm.* XLIII, § 9, p. 189.

¹⁸ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*. Tome II. Paris: Aubier, 1960. Symbolique du mal, conclusion p. 323-332 : “le symbole donne à penser” (p. 326-327).

de uma “pré-compreensão da coisa”, na maioria das vezes não questionada, um texto é “interpretado”; e é, inversamente, apenas “compreendendo que podemos crer”, porque uma “hermenêutica do texto”, à guisa de “segundo imediato”, sempre determina a minha relação com algo e com o mundo em geral. Tal é o círculo: “a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo que, ao interpretar, ela tenta compreender”.¹⁹ Como podemos ver, a hermenêutica estende ao pensamento em geral o que, antes, segundo o Doutor de Hipona, só valia para o ato de fé. O “crer” da hermenêutica contemporânea não assinala mais apenas o ato de fé herdado da análise do *Jesus* de Bultmann, mas o ato de pré-compreensão da existência em geral extraído da análise existencial de Heidegger em *Ser e tempo*. Não se acredita, ou não mais exclusivamente, *em* Deus, ou *na* palavra de Deus e *pela* palavra de Deus; mas acreditamos, ou melhor, atestamos, uma íntima filiação com pressupostos existenciais que orientam nossa leitura dos textos (crer para compreender), assim como essa leitura determina e modifica nosso ser no mundo em geral (compreender para crer). O vaivém é aquele da fé e da compreensão, mas *sem* fé e *sua* compreensão, ou melhor, *a partir* da fé e de sua compreensão, mas que pode, entretanto, e filosoficamente, prescindir dela. O ganho é certamente imenso: o de poder transpor uma estrutura de fé para fora da fé, consagrando mais uma vez, se necessário, uma possível secularização filosófica dos esquemas teológicos. Porém, a perda, ou o risco, não é menor: esquecer o que está envolvido no ato de crer, justamente no cristianismo, tornando a simples explicação filosófica de nossos pressupostos existenciais (Heidegger) um ato doravante separado da confissão teológica de fé em Jesus Cristo (Bultmann). Em nossa opinião, ao contrário, porque a extensão do teológico ao filosófico é muitas vezes paga pelo sacrifício do próprio teológico, será preciso encontrar uma *comunalidade* entre o crente e o descrente, que desta vez não se funda na simples pressuposição de um descrente sempre a caminho da crença (Agostinho), nem na pura extensão da estrutura da crença a toda a filosofia (Ricœur). Tal é, ao que nos parece, a possível leitura ou releitura da estrutura do argumento de Anselmo, não mais no quadro do *círculo hermenêutico* herdado do *Sermão XLIII* de Santo Agostinho, mas naquele da *experiência em comum* do

¹⁹ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, p. 327.

“homem *tout court*” – crente ou descrente – que confronta e enfrenta o pensamento de Deus quando este lhe “vem à mente”.

2. A experiência em comum: não crer e compreender

Certamente, e porque não faz nenhum sentido, o insensato de Anselmo que “*disse em seu coração: Deus não existe*” (*Pros. II*) não se enquadra em nenhuma forma de não-teísmo, ou mesmo de ateísmo, no sentido moderno do termo. Há várias razões para isso: em primeiro lugar, porque a fórmula, citada duas vezes pelo salmista (Sl 13,1 e 52,1), não emite biblicamente a hipótese da inexistência de Deus, mas apenas de sua “falta de poder sobre terra”²⁰; depois, porque “o prior de Bec escreve para seus beneditinos, que não podem parecer crentes inquietos, querendo confirmar sua certeza e libertar-se da dúvida”²¹; enfim, e sobretudo, porque esta sentença só é pronunciada em fórum íntimo, isto é, “no coração” (*in corde*), prova, se fosse necessário, que nenhuma proclamação pública de ateísmo poderia corrigi-la: “o descrente não é um pessoa à qual Santo Anselmo se dirige diretamente, mas da qual não pode prescindir”.²² Em suma, e dito de outro modo, o insensato do *Proslogion* não é *alguém*; ele nada mais é do que uma espécie de “artifício metodológico” aos olhos do abade de Bec, como o célebre, mas não menos fictício, “gênio maligno” de Descartes²³. No entanto, esse insensato (*insipiens*), como é interpretado por Anselmo, questiona e problematiza a radical recusa agostiniana de qualquer tipo de “conhecer sem crer”. Ou melhor, tendo em seu poder todas as obras do Doutor de Hipona, e provavelmente, portanto, este famoso *Sermão XLIII*, o futuro Arcebispo de Cantuária toma literalmente o que é muitas vezes omitido, ou mesmo não traduzido, em algumas edições desta passagem: “Aqueles que não creem não podem crer a menos que compreendam o que

²⁰ Nota da TEB ao Salmo 13, 1.

²¹ P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 118.

²² P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 119.

²³ Cf. GOUHIER, *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin, 1937, p. 163 : “O gênio maligno é uma criação tão artificial quanto artificiosa, sem qualquer pretensão de existência, e cuja essência não tem segredos para mim, pois sou o seu autor; a ser completado por Gouhier, 1987, p. 113-121: o gênio maligno é “um espantalho epistemológico”, uma “personagem fabulosa” (p. 117), um “artifício metodológico” (p. 121).

estou dizendo (*nisi intelecant quod loquor*).²⁴ Longe de se ater apenas ao círculo hermenêutico, Anselmo, seguindo esta renovada interpretação de Santo Agostinho, desloca o centro do círculo: o que importa não é crer ou levar à fé aqueles que não creem, mas antes de tudo compreender o que há *em comum* entre os que crêem e os que não crêem, entre o que “eu digo” (*loquor*) e o que “compreende” (*intelligit*) aquele que ouve o que eu digo. Buscando mais uma espécie de “revestimento” e de “conversão” entre a filosofia e a teologia, do que o simples vaivém do círculo hermenêutico, o Abade de Bec não quer perder em sua consistência ontológica nem aquele que crê (se se estende seu crer a todas as formas de crença), nem aquele que não crê (à força de vê-lo apenas da perspectiva da fé). Portanto, do *insensato condenado*, passaremos ao *insensato salvo*; ou melhor, do *sentido insensato do insensato* avançaremos progressivamente para uma certa *figura sensata do insensato*, pelo menos à medida que revela, em mim, o que também está envolvido em minha própria capacidade de existir como homem “*tout court*” – não independentemente de Deus, mas sem uma efígie do divino incapaz de ouvir, e de dialogar, com a hipótese especulativa da não existência de Deus.²⁵

De fato, as interpretações mais comuns do argumento muitas vezes terminam em uma condenação inapelável do insensato. Em apoio ao final do capítulo III do *Proslogion* – “Por que então o tolo disse em seu coração que Deus não existe [...], senão porque ele é estulto e insensato (*nisi quia stultus e insipiens*)”? (*Pros.* III) –, muitos teólogos reportam a figura do *insipiente* à do *nabal* dos hebreus, originalmente citada nos dois salmos nos quais aparece a figura do insensato (Sl 13, 1 e 52, 1): “o insensato não é estúpido, sublinha Karl Barth, mas se comporta como um tolo: é um homem inteligente, mas segue uma máxima radicalmente falsa e perniciosa, porque não conhece o temor do Senhor, porque se afastou de Deus”.²⁶ Há, porém, e é isso que queremos mostrar, *um certo sentido sensato do insensato* – que faz de Anselmo um moderno, até mesmo precursor do pensamento moderno. Este sentido sensato está antes de tudo no “bom senso”, entendido aqui de forma cartesiana, ou seja, como a “razão” ou o “poder de bem

²⁴ AGOSTINHO, *Sermon XLIII*, citado e traduzido em G. HUMEAU, *Les plus beaux sermons de saint Augustin*. op. cit. (cit. § 9 [omitido na tradução, p. 189]).

²⁵ Baseamos nosso texto aqui em E. FALQUE, “Tuilage et conversion de la philosophie et de la théologie”. In E. FALQUE e A. ZIELINSKI (Éd.), *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006*. Paris: L’Harmattan, 2005, p. 45-56.

²⁶ K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, op. cit., p. 94.

julgar e distinguir o verdadeiro do falso”, como “o que há no mundo de mais bem compartilhado”.²⁷ De fato, o que Anselmo descobre *inicialmente* em seu diálogo indireto com o insensato? Não Deus, que nunca se dá independentemente das palavras e dos conceitos humanos, mas o homem que pensa em Deus quando este lhe vem à mente. De fato, a questão transcendental das condições de acesso a Deus percorre todo o *Proslogion* de Anselmo, ainda que a súplica mística servisse aqui de base para futuras questões filosóficas e teológicas (em particular em Kant e depois em Karl Rahner).²⁸ Como prova, o sentido da súplica tal como se afirma no início do capítulo II do *Proslogion*, que questiona menos o próprio Deus em sua existência que a adequação, para nós, entre a maneira como o designamos em nossa crença e o modo no qual ele realmente aparece em relação à pré-compreensão que temos dele. O abade dirige-se aqui a seus irmãos, os monges de Bec, e os desafia a corroborar com a inteligência o que sempre sustentaram pela fé: “Portanto, Senhor, tu que dás inteligência à fé (*qui das fidei intellectum*), concede-me compreender (*intelligam*), o quanto me for possível, que tu existes assim como acreditamos (*sicut credimus*) e és aquilo que cremos (*quod credimus*)” (*Pros. II* [trad. modificada]). Não se trata de mostrar aqui que Deus *existe*, como se não pudesse existir, mas apenas que a formulação que temos de Deus na fé responde a uma compreensão real daquilo em que cremos. A experiência das alturas e dos cumes, que mostramos ter sido física e espiritualmente a do filho de Aosta desde a sua infância, é também a que o abade de Bec deseja compartilhar agora com seus monges, celebrando com eles em várias ocasiões, inclusive durante os ofícios noturnos, a majestade do divino. É preciso ler a continuação muito próxima dos dois salmos, que inspiraram a figura do insensato no *Proslogion*, para chegar à evidência (Sl. 13 e Sl. 52). Necessariamente conhecidos, cantados e recitados de cor pelo abade, na lenta repetição de um alimento que é tanto mais espiritual quanto mais se torna, ao mesmo tempo, intelectual, esses dois salmos juntos estabelecem o programa de todo o tratado, sem jamais citar esta passagem

²⁷ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. In: *Œuvres philosophiques*. Tome I. Paris, Garnier, 1963, Primeira parte, p. 568 (AT VI, 1-2).

²⁸ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1980: Dialectique transcendante, Deuxième section [Dialética transcendental, Segunda seção], p. 266-273: “Des idées transcendantes” [“Das ideias transcendentes”]; e K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*. Paris: Le Centurion, 1983, p. 33-34: “L’expérience transcendante” [“A experiência transcendental”].

em sua integralidade: “Do alto do céu, o Senhor inclinou-se sobre os filhos dos homens (*prospexit super filios hominum*), para ver se havia um inteligente (*ut videat si est intelligens*) que buscasse a Deus (*aut require Deum*)” (Sl 13, 2; e Sl 52, 3). Está aí tudo, ou quase tudo, do projeto do *Proslogion*, e o torna compreensível em sua dimensão propriamente bíblica: o chamado do Altíssimo (“do alto do céu”), a exigência de uma inteligência da fé requerida em nome do próprio Deus (“o Senhor se inclinou”), e a busca incessante por parte daquele que a ela se submete (“um inteligente que busca a Deus”). Mas vamos mesmo nos fixar apenas nesta leitura escriturística do *Proslogion*, ainda que ela mostre sua força e suas raízes na experiência de uma comunidade orante? Certamente não. Porque, por um lado, já o mostramos, a formulação do Deus a ser crido como “algo do qual nada maior pode ser concebido” não se encontra na Bíblia, mas em Cícero, Sêneca, Plotino, Boécio e Agostinho; e, por outro lado, porque a figura do insensato aqui vai muito além da figura escriturística do *nabal* dos hebreus, tão “inteligente” em seu pensamento quanto “tolo” e “pernicioso” em sua conduta (*supra*).

Realcemos, portanto, a pergunta: por que, então, o insensato? – o que Anselmo descobre, *a princípio*, em seu diálogo indireto com ele? Não Deus, mas o homem, certamente. E não qualquer homem, mas aquele que pode provar sua inteligência e compreender exatamente o que ele mesmo compreende. Nenhum diálogo ou conversão é possível, como dissemos seguindo Agostinho, se aquele que não crê não “compreende o que digo”. Mas não basta compreender para crer, ou melhor, não se compreende enquanto *não se compreende que se compreende* – e é isso que constitui a imensa originalidade do abade de Bec em relação a todas as antigas formulações do Doutor de Hipona. O insensato e Anselmo, pensando em Deus como “algo do qual não se pode conceber nada maior”, concordam em pelo menos três pontos, e concordam que concordam – o que não é um benefício menor – sobre o fato de “ouvir” algo (*audire*), de “compreender” o que ouvem (*intelligere*), e de saber “onde” se situa o lugar dessa compreensão (*ubi*) – isto é, pelo menos na inteligência: “certamente esse mesmo insensato, quando ouve (*audit*) o que eu digo (*dico*): ‘algo do qual não se pode conceber nada maior’, compreende (*intelligit*) o que ouve (*quod audit*), e o que ele compreende está em sua inteligência (*et quod intelligit in intellectu ejus est*), ainda que não compreenda o que é (*etiam si non intelligat illud esse*)” (*Pros. II*). Portanto, o resultado não é pequeno, ao contrário do que por vezes se afirma. Melhor, talvez

nunca tenhamos nos “entendido” tão bem como Anselmo e o insipiente. Pois, se há um ponto de conflito ou de discussão entre os interlocutores, ele é tão habilmente colocado a partir de um *fundo comum*, que a comunidade de seus enunciados e de suas experiências especulativas serve de base para a sua possível divergência: juntos eles “ouvem”, juntos “compreendem”, juntos “compreendem que compreendem” e conhecem o lugar onde “determinam o que compreendem” (na inteligência); mas eles divergem explicitamente um do outro quanto ao objetivo de sua compreensão: apenas na “inteligência” para o insensato (*in intellectu*), “na inteligência e na realidade” para Anselmo (*in intellectu et in re*) [*Pros. II*]. Que se diga! Os pontos de concordância entre Anselmo e o insensato são mais fortes do que suas divergências, mesmo que alguém (Gaunilo defensor do insensato) se esforce para não chegar às mesmas conclusões do outro (Anselmo). Portanto, a reflexão sobre os pontos de concordância é, portanto, o que fundamenta e dá as razões do desacordo. Não é o desacordo que é novo no *Proslogion* de Santo Anselmo, nem mesmo a invenção de um opositor fictício para sustentar sua demonstração, mas a argumentação de tipo quase transcendental sobre as condições possíveis de um *discurso comum* sobre Deus quando este nos vem filosoficamente à mente, quer acreditemos ou não nele.

Podemos então dar um passo adiante. A definição não bíblica, mas propriamente filosófica de Deus como “algo do qual nada maior pode ser concebido (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*)” é precisamente *filosófica* à medida que não pode e não deve ser, *a princípio*, teológica. Não atribuiremos apenas ao acaso a constatação de que as raízes da formulação do argumento se encontram tanto – ou até mais – em pagãos (Sêneca, Cícero, Plotino, Boécio) quanto em cristãos (Agostinho). Provavelmente esta é a pista, senão a prova, de que Anselmo também busca uma espécie de *comunalidade* entre o pagão e o cristão – e nisso se diferencia do Doutor de Hipona. O ato de compreensão direto e persuasivo em Santo Agostinho (*Sermão XLIII*) torna-se de fato indireto e reflexivo em Santo Anselmo (*Pros. II*). Enquanto o primeiro (Agostinho) não tem outro objetivo senão persuadir aqueles que não creem, mostrando-lhes que já creem, mesmo que apenas tentando crer, o segundo (Anselmo), confirmando seus irmãos naquilo em que eles sempre creram e de que, com razão, nunca duvidaram, procura, pelo contrário, fazê-los ver que uma verdadeira compreensão da fé exige diálogo com aquele(s) que, em mim ou fora de mim, não acredita(m) como eu ou que se opõem a mim. Não nos enganemos sobre isso.

O desafio não é ou não é mais fazer crer – para falar com sinceridade, não vemos como o *Proslogion* poderia responder a tal empreendimento apologético em um ambiente puramente monástico –, mas fazer acreditar aqueles já creem (*Deus est*) que sua fé deve também compreender um ou outro que não crê (*non Deus est*). Trata-se, portanto, da coerência global do discurso da fé em Anselmo, mais do que de sua persuasão em Agostinho, de sua capacidade de encontrar todo homem, inclusive aquele em mim que poderia recusar Deus, mais do que de seu poder de eleger certos homens: “os infiéis (*infidelium*) procuram uma razão por que não creem (*quia non credunt*), Anselmo indica em uma fórmula magistral do *Cur Deus homo*, que nós, porque cremos (*quia credimus*): buscamos o mesmo (*unum idemque*)”.²⁹

Unum idemque – “um e o mesmo”: tal é a *comunalidade* que funda todo ato de encontro entre quem crê e quem não crê, tanto para ontem como para hoje. O insensato de outrora tem, portanto, algo *sensato* para nos ensinar agora: a necessidade e a urgência de uma *co-compreensão* com aquele que diz que *não acredita e, no entanto, compreende*, à medida que podemos ao menos *nos compreender* acerca de um mínimo de *experiência em comum*: um entendimento comum da palavra Deus, uma compreensão lógica compartilhada quanto à sua fórmula, um acordo quanto ao lugar de sua manifestação quando nos vem à mente (na inteligência). Dizia-se, antes, que uma tal comunidade de natureza se encontrava na *experiência conjunta da razão* da qual Anselmo lança aqui os primeiros fundamentos. Diz-se, e encontra-se hoje, a nosso ver, no *fundo comum da finitude*, “figura do homem moderno” (M. Foucault). Outro tempo, outra comunidade de natureza – a *razão* ontem, a *finitude* hoje. Mas, em ambos os casos, a mesma ambição: a de não perder aquele que diz, mesmo que seja apenas “no coração” (*in corde*), que “Deus não existe” (*non est Deus*). Não é absolutamente o caso de que ele *se perderia* por não nos seguir no que pensamos ser sempre o ‘bom caminho’, mas somente no sentido de que também poderíamos *nos perder um ao outro*, sem nunca mais saber o que ou como nos reencontrar de novo³⁰.

²⁹ ANSELMO, *Pourquoi un Dieu homme (Cur Deus homo) ?*. In: *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Tome III. Paris: Cerf, 1988, L. I, cap. III, p. 307 (trad. Modificada). Paralelismo preciso que devemos a P. VIGNAUX, *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit. p. 120.

³⁰ Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 323-329: “L’analytique de la finitude” [“A analítica da finitude”]. Para a perspectiva desenvolvida aqui, remetemos a E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*.

Portanto, o *Proslogion* não nos convida a uma prova qualquer da existência de Deus, mas à recepção de um *modo comum* de sua manifestação segundo o qual ele existe “tão verdadeiramente” (*sic vere*) que não pode deixar de aparecer àquele que o visa, mesmo que só em pensamento e independentemente de qualquer posição de existência. Neste sentido, o incrédulo não é alguém *sem experiência* do Deus do qual fala, pois ouve seu nome, o compreende e localiza o lugar de sua compreensão. Mas sua experiência, compartilhada com o crente, permanece limitada, até mesmo empobrecida, em relação aos outros modos de apreensão aos quais o próprio Deus dá acesso pela fé. Limitada apenas ao modo puramente conceitual de sua manifestação, a compreensão comum desse “algo do qual não é possível conceber nada maior” talvez, e legitimamente, espere sua realização experiencial. A divergência surge agora no fundo comum da convergência: o “algo” (*aliquid*) do qual nada maior pode ser pensado existe (*existit*) “apenas na inteligência” (*in intellectu*), ou ao mesmo tempo “e na inteligência e na realidade” (*et in intellectu et in re*)” (*Pros. II*)? Vamos entrar em um acordo. A questão não é saber se Deus “existe” pura e simplesmente. Mas perguntar se Deus, posto ao menos na inteligência, pode colocar-se também em outros lugares além da inteligência. A interrogação não incide sobre Deus como *ser*, em um realismo objetivista que mostraremos totalmente contrário à mística anselmiana, mas no transbordamento, pelo próprio Deus, do quadro que tínhamos, de forma prévia e bastante comum, fixado para ele: no “pensamento” (*in intellectu*), e não em outro lugar, ou de outra forma. Logo, não se é insensato por não compreender do que se trata. Pelo contrário. Provavelmente, ninguém é mais sábio do que o insensato, e Gaunilo é, nisso, o seu digno sucessor. Mas ele seria propriamente “insensato” (*insipiens*), até mesmo “estúpido” (*sultus*) [*Pros. III*], não por dizer em seu coração que “Deus não existe” (*Deus non est*), mas por pensar que só *existe* a comum compreensão intelectual do ser de Deus – por um lado, proibindo, falsamente, toda experiência particular de um Deus que venha a se revelar também dessa forma, e, por outro, recusando-se, de modo arbitrário, a fazer do que a princípio era apenas uma comunidade lógica de reflexão uma comunhão mística de elevação: “Do alto do céu, o Senhor *se inclinou* (*prospexit*)

Essai philosophique sur la naissance et la résurrection. Paris: Cerf, 2004, particulamente ao cap. III, p. 65-81: “Y a-t-il un drame de l’humanisme athée ?”.

para os filhos dos homens, para *ver (ut videat)* se há alguém inteligente que busca a Deus”, lembra o salmo (Sl 13,3; Sl 52,3).

II. O limite e o manifesto

Quod vere sit Deus – “Que Deus existe verdadeiramente” (*Pros. II*). O título do capítulo II do *Proslogion* por si só indica que não pode haver nenhuma “prova ontológica” da existência de Deus, pelo menos no projeto da Anselmo, e mesmo contra a ambição do insensato e Gaunilon, seu defensor. Para dizer de forma direta, tudo depende do sentido que se atribui a “*vere*”: ou que Deus *realmente existe*, quer dizer, não só em pensamento (*in intellectu*), mas também na realidade (*in re*), e é então a efetividade da coisa que constitui sua entidade, como todas as coisas em geral; ou que Deus *é realmente Deus (vere sit Deus)*, quer dizer, que a própria coisa, visada pelo pensamento de forma comum pelo insensato e pelo crente, é também Aquele que responde à súplica da fé, caso único em que o modo de manifestação do divino também serve de critério para a possibilidade de seu aparecimento para aquele que o recebe.

1. As duas vias

Quase sempre se atribui ao pensamento de Anselmo uma espécie de realismo objetivo tão contrário ao elã de sua mística quanto à própria letra do *Proslogion*. A primeira solução – aquela segundo a qual Deus “realmente existe” ou “objetivamente” como coisa (*in re*) – leva sempre a uma forma de reificação do divino: do lado de Anselmo, sustenta-se que só há “provas da existência de Deus” porque “*existe um Deus*” (E. Gilson); já pelo lado do insensato, se alguém afirma que “não é necessariamente insensato quem declara que não há Deus; basta que se diga *empirista*” (K. Flasch).³¹ Em ambas as interpretações, a realidade (*in re*) é pensada no modo da efetividade, e o Deus encontrado (Anselmo) ou esperado (o insensato ou Gaunilon) nada mais é do que a passagem à existência de um conceito que é ainda mais vazio porquanto parece estar morrendo por não se ter realizado. Na verdade, se este fosse o objetivo do argumento, a

³¹ Ver respectivamente: E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, op. cit., p. 10-11; K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, op. cit. (Cerf), p. 64.

existência de Deus seria simplesmente pensada como “a posição de algo ou de certas determinações em si”, um conceito do “existir” no qual Kant se baseia precisamente para rejeitar a prova ontológica na *Crítica da Razão Pura* (exemplo dos táleres).³²

A outra via – aquela segundo a qual Deus “é verdadeiramente Deus” (*vere sit Deus*) no sentido de que ele também se manifesta no modo da crença – é a única, para nós, que dá sentido ao projeto geral do *Proslogion*, lendo corretamente o próprio texto. (a) Primeiro, e nós o sublinhamos, trata-se de uma questão de entender que Deus é “tal como nós acreditamos” (*sicut credimus*), e “o que nós acreditamos” (*quod credimus*) [*Pros. II*]. Portanto, tudo está comprometido com um ato de fé, mesmo que não seja compartilhado da mesma forma pelo insensato. Não se trata de mostrar, nem de demonstrar, que *Deus existe*; mas de mostrar que Ele é *tal* e *o que* acreditamos que Ele seja quando vem à mente. (b) Em segundo lugar, a definição de “o maior” (*majus*) na realidade não é uma só. Pois, enquanto Deus é primeiro definido como “algo” (*aliquid*) do qual nada maior pode ser pensado no capítulo II, Ele se torna “este” ou “aquele” (*id*) do qual nada maior pode ser concebido no capítulo IV. A alteração do termo e a modificação do sentido, tão bem vista e explorada por Karl Barth, levam de fato a reconhecer esta fórmula como uma “designação” (do nome de Deus), e não uma “definição” (de uma doutrina da existência de Deus).³³ (c) Em terceiro lugar, e este é o ponto central para nós, é precisamente porque o problema da existência de Deus é “posto entre parênteses” que o próprio Deus pode, e deve, revelar-se manifestando-se para nós, em vez de existir em si mesmo. O caso do “pintor” é exemplar neste ponto. Naturalmente, devemos concordar que não é a mesma coisa quando “o pintor ao imaginar a obra que vai fazer (*quae factururus est*)” tendo-a “na inteligência” (*in intellectu*), e quando ele “a tiver pintado” (*jam pinxit*) tendo-a “em sua inteligência” (*in intellectu*) ao mesmo tempo que ele “compreende também que o que ele fez é” (*et intelligit esse quod jam fecit*) (*Pros. II*). Porém, que não haja engano. O texto não diz aqui que a imagem “existe”: primeiro e simplesmente porque a palavra *existere* não aparece antes do final do capítulo, mas também e

³² Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit. “L’idéal de la raison pure” [“O ideal da razão pura”], 4ª seção, p. 425-431: “De l’impossibilité de la preuve ontologique de l’existence de Dieu” [“Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”] (p. 429).

³³ K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, op. cit., p. 67.

sobretudo porque “compreende que algo existe” (*intelligit esse*), em vez de constatar qualquer ser fora de seu modo de compreensão. Paradoxalmente, e sem cair no mais puro idealismo cartesiano, a existência de Deus é um modo de inteligência para Anselmo, assim como sua compreensão também era um modo de inteligência quando se tratava de reconhecer, e concordar com o insensato, sobre uma “comunalidade” de Deus. O que difere entre os protagonistas (Anselmo e o insensato), porém, e não é de menor importância, é que *esse* aqui não diz o *mais quantitativo* de um “algo” (*aliquid*) na inteligência (*in intellectu*) e na realidade (*in re*), mas a *diferença qualitativa* “desse” ou “daquele” (*id*) do qual o crente pode fazer experiência. Passar do insensato ao sensato requer *trabalho*, assim como o artista *trabalha* para trazer a pintura “na inteligência” (*in intellectu*) à realidade (*in re*) – ou melhor ainda, à visibilidade. O caminho conta mais do que o resultado em si. A tela não é apenas o lugar da reprodução na exterioridade do que já está na interioridade – mesmo que a arte não tivesse outra função além da mera representação na Idade Média –, mas o ato de um “fazer” (*facturus est*) ou de um “fazer-se” ainda não feito (*non-dum fecit*) cujo “feito”, para dizer com Bergson, mascara erroneamente essa mesma coisa que estava sendo feita.³⁴ Não importa que Deus exista antes ou depois da prova (Gilson), já que esta não é, e nunca foi, a pergunta de Anselmo. O que importa é o *ato da passagem* à existência que faz precisamente do ser de Deus como tal, uma ação e não uma definição, dando-se a si mesmo “tal” (*sicut*) como acreditamos que ele seja – ou seja, “maior” (*majus*) do que o mero pensamento que tínhamos dele, e que constitui nossa comunidade de natureza com o insensato.

2. Do comparativo ao ato de significar

O “algo” (*aliquid*), ou “aquele” (*id*), do qual “nada maior pode ser concebido” (*majus cogitari non potest*) mostra então uma negação, acompanhada de uma comparação (*Pros. IV*). No entanto, o texto não diz, como Karl Barth aponta corretamente, que Deus seja a coisa mais elevada que o homem “realmente concebe”, nem mesmo que Ele seja a coisa mais elevada que o

³⁴ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1958, p. 56-57: “Para voltar à Natureza naturante, poderíamos dizer, desviando de seu sentido das expressões espinozistas, que nos separamos da Natureza naturada. Entre a primeira moral e a segunda, há, portanto, toda a distância do descanso ao movimento. O primeiro é suposto ser imutável [...]. Mas o outro é um impulso, uma exigência de movimento; é a mobilidade em princípio”.

homem “pode conceber”. Tanto desta realidade quanto desta possibilidade, Anselmo “*deixa em suspenso a questão de sua existência*”.³⁵ Mas esta “redução”, ou “*epoché*” de tipo quase fenomenológico, abre então a uma outra significação – precisamente a do “maior” (*majus*). O complemento do comparativo (*quo majus*) certamente permanece sem objeto. E é mérito de muitos comentadores ter demonstrado, numa ausência de limites à comparação, o que faz com que o pensamento caminhe em direção ao ilimitado, sem nunca alcançá-lo: “O argumento de Anselmo conclui a existência de Deus a partir da própria impossibilidade de produzir o menor conceito dele: Deus conhecido (como existente) na medida em que é desconhecido (pelo conceito de essência)”.³⁶ Entretanto, como já indicamos formalmente, a distância entre Anselmo e Dionísio, o Areopagita, é tal que o movimento anabásico neoplatônico não poderia lhe dizer respeito: “Anselmo rompe com a tradição agostiniana e neoplatônica para a qual tantas vezes se tenta levá-lo”.³⁷ A razão disto é simples: não só o Abade de Bec provavelmente não possuía as obras do Areopagita (*supra*), mas ele não poderia, nem deveria, *ascender filosoficamente*, enquanto corresponde melhor à realidade o fato de Deus *descer teologicamente*. Em outras palavras, a anabasis da compreensão comum do insensato e de Anselmo foi tão longe quanto sua partilha conceitual, e nisso já se revela uma experiência – da aparição de Deus quando ele vem à mente (como um conceito), e do encontro com o que constitui a nossa humanidade *tout court* (a lógica ou a razão na Idade Média). Entretanto, a subida aguarda a descida, ou a anabasis a catabasis. Pois, se Deus é “aquele do qual nada maior pode ser pensado”, *a fortiori*, Ele é o que *já* é pensado – o próprio pensamento ou a compreensão reflexiva daquilo mesmo que já se compreendeu juntamente com o insensato: o entendimento da palavra Deus, a compreensão de seu sentido e o conhecimento do lugar de sua compreensão (na inteligência) [*supra*]. A ausência explícita de um complemento ao comparativo não impede, paradoxalmente, que se faça do pensamento o que deve ser superado pelo pensamento. “O que é mais” (*quod majus est*) não é o que o pensamento alcança, e que, portanto, passa da inteligência (*in intellectu*) à coisa (*in re*). O “mais” de

³⁵ K. BARTH, *S. Anselme...*, op. cit., p. 66.

³⁶ J.-L. MARION, “L’argument relève-t-il de l’ontologie ?”. In *Questions cartésiennes* (I). Paris: PUF, 1991, p. 243.

³⁷ P. GILBERT, *Le Proslogion de S. Anselme*. Silence de Dieu et joie de l’homme. Rome: Università Gregoriana, 1990, p. 68.

Anselmo, em todos os sentidos do termo, está paradoxalmente no “menos” – no limite que ele impõe ao poder do pensamento quando quer se satisfazer apenas com a “comunidade da razão” com o insensato, e se elevar a partir daí para Deus. Aquilo que era necessário – a comunalidade de todos os homens quando Deus vem à mente – é agora o que deve ser se não renunciado, ao menos não satisfeito. Uma via negativa, certamente, mas “por limitação” em vez de “superação”, por insistência na diferença (Anselmo), em vez de fusão na deificação (Dionísio): “a inteligência de Deus impõe uma negação ao pensamento, uma *via negativa por limitação* [...]. O *aliquid* não é nada mundano; portanto, difere totalmente da experiência, e nós o afirmamos somente nesta diferença”.³⁸

3. Experiência e manifestação

Então, o que constitui a diferença, ou permite diferir Anselmo do insensato? O movimento de catábase, pelo qual Deus desce e se dá ao homem que – depois de ter feito tudo para ascender a ele, tão logo lhe veio à mente – espera agora que se dê a si mesmo na e pela experiência. Dissemos, a existência é um modo de conhecimento em Anselmo, e não algo em sua efetividade ôntica. Não é questão de ver duas coisas diferentes ao voltarmos o olhar para Deus, uma vez que permanece “reduzida” ou “suspensa” a questão de sua existência, bem como aquela do real ou do possível pensamento do impensável (Barth). Mas, visando Deus, conforme se é “sensato” ou “insensato”, *ver-se-á diferentemente a mesma coisa*, como também serão diferentes os esboços desta mesma essência.³⁹ Certamente, “um e o mesmo” (*unum idemque*) é o Deus para aquele que crê, como para aquele que não crê (*supra*). Mas a apreensão do mesmo é diferente, conforme se refere à palavra (*vox*), ou à coisa em si mesma (*idipsum quod res*): “não é da mesma maneira (*aliter*), indica o *Proslogion*, que pensamos numa coisa (*res*), quando pensamos na palavra que a significa (*vox eam significans*), e quando compreendemos a coisa em si mesma (*idipsum quod res est intelligitur*)” [*Pros. IV*]. Não se pode ser mais claro. Há diversas

³⁸ P. GILBERT, *Le Proslogion de S. Anselme*, op. cit., p. 68-69 (grifo nosso). Distinguiremos, assim, três modos da *via negativa*: via negativa por superação (Dionísio o Areopagita), por manifestação (João Duns Scotus), por limitação (Anselmo de Canterbury).

³⁹ Cf. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950, § 41, p. 130-134: exemplo da variação dos esboços em torno do “quadro”.

maneiras, até mesmo diferentes modos, para visar intencionalmente Deus. E desses mesmos modos depende a experiência de Deus que ele me concede realizar. Da “primeira maneira” (*aliter*), aquela que se liga mais à palavra (*vox*) que à coisa, “pode-se pensar (*cogitari*) que Deus não existe” – que é o caso do insensato. Mas da “segunda maneira” (*aliter*), aquela que toca a significação da coisa em si mesma (*idipsum res*), será preciso “compreender” (*intelligere*) o que é Deus, para fazer uma verdadeira experiência – este é o caso de Anselmo [*Pros. IV*]. Aqui, o sentido da “compreensão” (*intellectio*) mudou. Ela não se contenta mais apenas com o “pensamento” de Deus quando lhe vem à mente (*cogitatio*), mas determina um modo próprio de “conhecimento” que, longe de se satisfazer com a pura abstração de Deus, se enriquece agora com uma experiência pela qual ele mesmo vem ao nosso encontro. Não é mais nas “palavras” (*voces*) ou na “enunciação” (*in prolantione*), mas no “sentido” (*sensus*) ou no “conteúdo significante” (*quam in sententia*) que, segundo o *De Grammatico* de Anselmo, nisso precursor de Husserl, se atam gramaticalmente os termos do silogismo.⁴⁰ Assim o insensato permanece nas “palavras” (*voces*), ou somente na enunciação e na compreensão conceitual do nome de Deus (*prolatio*). Enquanto o crente, ao contrário, passará pelo “sentido” (*sensus*) da palavra, em outros termos, por aquilo mesmo que significa (*quam in sententia*) Deus para ele, recebendo-o no coração de uma experiência ou de uma prova de si na sua relação com ele.

A experiência (*experientia*) – não no sentido empírico da constatação da existência de Deus, mas na visada fenomenológica de uma vivência de consciência a se partilhar (*Erlebnis*)⁴¹ – entrega, assim, a chave para uma verdadeira compreensão do *Proslogion* de Santo Anselmo, contudo, sem que jamais a palavra seja pronunciada, ao menos neste curto tratado. Entretanto,

⁴⁰ ANSELMO, *De Grammatico. In Œuvres complètes*. t. 2, op. cit., p. 61: “não é tanto na enunciação (*in prolantione*) quanto no conteúdo significante (*in sententia*) que as proposições do silogismo devem ter um termo comum (*communis terminus*). Com efeito, igualmente nada conseguimos se o termo comum está no som proferido (*in voce*) e não no sentido (*et non in sensu*), da mesma forma, não há problema algum se o termo estiver na inteligência (*in intellectu*) e não na enunciação (*et non in prolantione*). Certamente, é o conteúdo significante (*sententia*) que liga o silogismo, e não as palavras (*non verba*)”. Para as fontes da “significação” em Anselmo, ver J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris: Vrin, 1982. Quanto à ligação à “teoria da significação” como premissa da fenomenologia husserliana, ver E. HUSSERL, *Recherches Logiques*. Paris: PUF, 1961, p. 6: “queremos retornar às coisas mesmas”. Através de intuições completas, queremos tornar evidente que o que é dado aqui em uma abstração atual é verdadeiramente e realmente o que querem dizer as significações das palavras na expressão da lei”.

⁴¹ Cf. H.-G. GADAMER (aqui, herdeiro de Husserl), *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1996, p. 77-87: “Contribution à l’histoire d’ *Erlebnis*” [“Sobre a história do termo ‘vivência’”]. Remetemos a E. FALQUE, “Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 4, n. 89, 2005, p. 655-696.

a *Lettre sur l'incarnation du Verbe* (1092), muitos anos depois do *Proslogion* (1077), esclarece o sentido e faz ver na “experiência” o que contém, e conjuntamente retém, “inteligência” e “crença”. Crer, seguramente, não relega à inteligência ao risco de cair no mais puro fideísmo; e a inteligência não substitui a crença, a menos que se desvie no mais completo racionalismo. A experiência, segundo Anselmo, atribuirá, então, uma vivência à crença e regulará em conceitos o que não era, a princípio, dado pela fé. Disto nasce uma “ciência da experiência” (*experientis scientia*) que, superando a simples compreensão comum das palavras com o insensato, colhe também a significação própria para aquele que crê: “Nada de surpreendente nisso mesmo que digo, indica o *De incarnatione Verbi*: quem não tiver crido, não terá inteligência (*qui crediderit, non intelliget*). Pois, aquele que não tiver crido (*qui non crediderit*), não terá a experiência (*non experietur*); e, aquele que não tiver a experiência (*qui expertus non fuerit*), não conhecerá (*non cognoscet*). De fato, tanto a experiência (*experientia*) supera a audição da coisa (*auditum rei*), quanto a ciência de quem tem a experiência (*experientis scientia*) vence o conhecimento de quem tem a audição (*audientis cognitionem*)”⁴². Um novo modo de conhecimento dito “pela experiência” ou “a partir da experiência” – *experientis scientia* – surge, então, aqui, sob a pena de Anselmo. Com efeito, tudo se passa como se, à maneira de Espinosa posteriormente, já se devesse distinguir, no abade de Bec, “gêneros de conhecimento” pelos quais se diferem o crente e o insensato: a fé por “ter ouvido dizer”, da qual todo homem escutou falar hoje como ontem (primeiro gênero), a compreensão pela “razão” partilhada por Anselmo e pelo insensato em uma comum conceitualização de Deus (segundo gênero), e a fé pelo “conhecimento intuitivo” reservado então ao teólogo e herdada graças ao seu conhecimento pela experiência de onde ele extrairá as leis (terceiro gênero). Apenas este último gênero pertence, em Anselmo, como também em Espinosa, ao verdadeiro crente em busca de inteligência: tendo “a ciência de quem tem a experiência” (Anselmo), ele sempre vencerá o “conhecimento de quem tem a audição” apenas (o insensato)⁴³.

⁴² ANSELME, *Lettre sur l'incarnation du Verbe. De incarnatione verbi*. In: *Œuvres complètes*, t. 3, op. cit., p. 209.

⁴³ Para os diferentes “gêneros de conhecimento”, que relacionamos aqui com o *Proslogion* de Anselmo, ver ESPINOSA, *Ethique*. Paris: Vrin, 1983, (De l'origine de l'âme [A natureza e a origem da mente]), Prop. XL, scolie II, p. 203-205.

O essencial, efetivamente, e agora para retornar ao *Proslogion*, não é “compreender” (*intelligere*), mas, mais do que isso, “bem compreender” (*bene intelligere*), isto é, conciliar, retrospectivamente, o ‘Deus do conhecer’ com o ‘Deus do crer’, e se fixar sobre o segundo para nutrir o primeiro: “quem *compreende bem (bene intelligit)* que Deus é aquele do qual não se pode conceber nada maior, compreende perfeitamente que Deus é *de uma maneira tal (idipsum sic esse)* que não se pode sequer pensar que ele não exista” (*Pros. IV*). A justa compreensão de Deus deverá, assim, em sua *rectitudo*, conciliar a maneira de ser do homem ao modo de ser de Deus. Pois Deus é mais um “modo” (*modus*) que um “ente” aos olhos de Anselmo, pouco preocupado em defini-lo em seu caráter ontológico, e atento somente à maneira em que ele pode se manifestar – para ele mesmo, bem como para seus irmãos. Deus “*não é*” em Anselmo, contrariamente a uma leitura apressada do *Proslogion*. Ele existe sempre “de uma *maneira* tão verdadeira” ou de uma “tal verdade” (*sic ergo vere est*) que é ele “o ser que possui a *maneira* mais verdadeira e, por isso, a maior de todas (*verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse*)” (*Pros. III*). O ser em Deus é paradoxalmente seu possuir, ou melhor, seu *habitus*. Pouco importa que Deus exista se ele não se revela, simultaneamente, em uma *disposição* (ou uma *hexis*) que possibilita ao homem reconhecê-lo. Seu “mais” não é um “mais” ser, mas um “maximum” da maneira de ser – aquele cujo modo é “tão verdadeiro” (*sic vere*) que nisto supera todas as outras criaturas. O *nihil majus cogitari possit* não designa apenas a distinção ôntica do Criador e da sua criatura, mas a diferenciação fenomenológica entre Deus, em quem o ser se identifica com o seu aparecer, e o homem, que não saberia alcançar uma tal plenitude de fenomenalidade: “*tudo o que não é tu não é de uma maneira tão verdadeira (non sic est vere)* e, por isso, possui um ser menor” (“*idcirco minus habet esse*”) (*Pros. III*). A escala dos seres não é, então, uma escala entre os entes, mas uma hierarquia entre os modos de manifestação. Quanto mais a maneira de ser (*habitus*) própria a um ser se manifesta, mais ele é – não ôntica, mas fenomenologicamente. Eis o verdadeiro sentido da prova ontológica, na realidade argumento fenomenológico: *sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse* – “este ser do qual não se pode conceber nada maior é de uma *maneira* tão verdadeira que não se pode pensar que ele não exista” (*Pros. III*). Não é a grandeza (*majus*) do ser de Deus que constitui seu ser, mas a grandeza da sua maneira de ser ou do seu modo de manifestação. Quando Deus aparece “e na

inteligência” (*et in intellectu*) “e na realidade” (*et in re*), esta aparição não designa a exterioridade da coisa como simples cópia ou substituição do conceito, mas a própria realidade de sua *manifestação* como teofania. Traduzido em termos fenomenológicos, Deus pensado “também na realidade” (*et in re*) não acrescenta algo ao seu ser, mas realiza seu modo de ser inicial como sendo feito para se manifestar. A “coisa” (*res*), autorizando-nos aqui um atalho esclarecedor, designa em Anselmo não, ou não só, a empiricidade de Deus como ente verdadeiramente aí, mas a possibilidade de uma experiência de Deus como a “coisa mesma” (*Sache selbst*), isto é, como vivência de consciência, fazendo-o aparecer “em carne e osso”, ou em uma “presença em pessoa” (*Selbstgegebenheit*).⁴⁴ Ver Deus “na inteligência” (*in intellectu*) e/ou “na realidade” (*in re*) designa, pois, sublinhamos, não dois seres, mas duas maneiras de visar um único e mesmo ser – sabendo que o que diferencia os homens uns dos outros de modo místico, e particularmente em uma comunidade monástica, não é a posição empírica de Deus como presente em sua presença (o que é ao menos uma evidência em um tal contexto), mas a capacidade de cada um fazer-se de tela para dar-lhe ocasião de se manifestar. Deus é assim um “modo” ao se mostrar “tão verdadeiramente (ou de tal modo) Deus” (*sic vere*) que “não se pode concebê-lo como não existindo” (*ut nec cogitari non esse*) – quer dizer, como não dando todo poder à sua própria potência de manifestação. *Wieviel Schein, so viel Sein* – “tanto de aparência quanto de ser”.⁴⁵ Isso vale certamente para o homem, mas ainda mais para Deus, ou melhor, para o homem que está encarregado de deixar Deus se manifestar nele, tarefa que, precisamente, o monge poderá descobrir entrando “no sepulcro” ou na “célula” de sua alma (*cubiculum mentis*), desde a abertura do *Proslogion* [Pros. I].

À maneira de ser de Deus, tão manifesta que ele não pode não se manifestar corresponde, então, a maneira de ser do homem em sua própria aptidão em fenomenalizar a Deus. Combinando uma “maneira” à outra “maneira”, tudo se torna, então, questão de *rectitudo* em Anselmo, de capacidade de filiar-se à maneira de ser de Deus mais do que erigir-se a si mesmo

⁴⁴ E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*. Paris: PUF, 1990, 2ª lição, p. 55 (S. 32): “o que a crítica do conhecimento quer [...], é trazer à luz a essência do conhecimento assim como a pretensão de validade que faz parte de sua essência – trazê-las, é justamente para isso que serve, a uma direta *presença-em-pessoa* [*Selbstgegebenheit* : termo que designa da mesma forma tanto o que é dado em pessoa quanto o caráter de ser dado em pessoa (N. d. T.)]”.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Être et temps*. Paris: Authentica, 1985, § 7, p. 47 [S. 36].

como mestre da existência e da compreensão de Deus.⁴⁶ Com efeito, não é “da mesma maneira” (*aliter*) – o vimos – que se “pensa a coisa como palavra” (*cogitatur res cum vox*) e “a coisa em si mesma” (*idipsum quod res*), porque a “coisa mesma” designa, aqui, Deus em sua revelação mais do que o ser em sua posição de existência. Para prová-lo, a passagem do “tão manifesta” (*sic vere*) formulada nos termos da filosofia – “este ser existe de uma maneira tão verdadeira que não se pode pensar que ele não exista” – ao “tão manifesta” enunciada com as palavras da confissão da fé: “E este ser, és tu Senhor nosso Deus (*et hoc es tu, Domine Deus noster*). Tu existes, pois, de uma maneira tão verdadeira, ó Senhor e meu Deus (*sic ergo vere es, Domine Deus meus*), que tu não podes ser pensado como não sendo (*uc nec cogitari possis non esse*), e por uma razão meritória (*et merito*)” [Pros. III]. A “causa” de Deus (trad. Koyré), é, aqui, de forma precisa e mais literal, o que constitui seu mérito (*et merito*). Não apenas o mérito ou a glória de se manifestar ao homem, mas, ainda mais neste caso, de dizer nos termos da crença ou do endereço pessoal – “tu és” (*hoc es*) – o que alhures era anunciado naqueles da filosofia ou do ‘anonimato do se’ – “não se pode” (*non potest*). Se há, então, substituição do conceito quando a coisa, no começo do quadro, passa da inteligência (*in intellectu*) à realidade (*in re*), isto não quer dizer que ela se torne verdadeiramente existente ou persistente, mas que o homem também reconhece visar pela fé o que buscava, a princípio, pela razão, ao ponto de que somente a fé dá pleno acesso a tal poder de manifestação: “faze com que conheça (*ut intelligam*), até quanto me é possível, que tu existes assim como cremos (*sicut credimus*) e que és aquilo que cremos (*quod credimus*)” [Pros. II]. O insensato, nesta perspectiva, não é inexperiente, mas sua experiência é *outra* – na qual permanece o que é *comum* entre o crente e o não crente. Ele “compreendeu o que é Deus” (*intelligens id quod Deus est*), notamos seguindo Anselmo, mas, propriamente falando, não “pensou que Deus não existe” (*cogitare Deus non est*). Estas palavras que ele dirá em seu coração – *Deus non est* – não dizem nada do ponto de vista da inteligência, porque elas dizem ao menos que ele entende a palavra Deus, que a compreende, que compreende que compreende e onde ela é compreendida (na inteligência). Mas o que dizem é “sem nenhuma significação”

⁴⁶ Cf. R. POUCHET, *La Rectitudo chez saint Anselme*. Un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu. Paris: Études augustinienes, 1964, p. 78: “Esses princípios da retidão, emitidos em *De veritate*, encontram sua aplicação natural nos capítulos II, III e IV do *Proslogion*”.

(*aut sine ulla significatione*), ou com uma “significação alheia” (*aut cum aliqua extranea significatione*) à identidade plena do Deus revelado [*Pros. IV*]. Dito de outro modo, o insensato em nada toca a revelação, tendo acesso a ela pela razão, mas aquilo que ele alcança não é nada, ou quase nada, sob o olhar da potência de manifestação de Deus mesmo – que transborda, e frustra completamente, o que dele “pré-vimos”. Deus já se manifesta, inclusive, àquele que diz que “Deus não existe”, mas esta experiência especulativa “segundo a palavra” não é ainda a experiência “segundo a coisa”, em uma verdadeira “ciência da experiência”: “a conclusão do verdadeiro ato filosófico é esta *experiência teológica* diante da *revelação* [...], sublinha o teólogo Hans Urs von Balthasar a propósito de Anselmo: aqui, não há nada menos que *a experiência da razão estética crente* subjugada pela incompreensibilidade do Amor divino que irrompe na figura da revelação tornada visível”.⁴⁷

A “estupidez” (*stupidus*) ou o “não senso” (*in-sipiens*) do insensato, ou seja, a impossibilidade de pensar que Deus não exista, não vem, pois, de sua incompreensão, muito pelo contrário. Ele compreende, até mesmo compreende bem, porventura compreende demais. Seu erro não está em não compreender Deus, intelectualmente, mas em vê-lo, e querê-lo, imperativamente, como “ente” – ou, mais do que isso, em esperar que sua justa experiência especulativa (*in intellectu*) torne-se uma realidade objetiva da coisa e na coisa (*in re*) no sentido ontológico do termo, independentemente de toda experiência subjetiva e pessoal de Deus. A prova ontológica, efetivamente, carece de ontologia para o insensato ou para aquele que a toma em sua defesa, mas não para Anselmo. Pois a “ilha perdida” (*insula perdita*), tão abundante em suas riquezas quanto inexistente em sua realidade, não está “perdida” senão aos olhos de Gaunilo, apoiando-se, aqui, no modelo muito comum do existente como “verdadeiramente qualquer coisa enquanto tal” (*vere esse alicubi in re*) [*Liber pro insipiente IV* (trad. modificada)]. Aos olhos de Anselmo, ao contrário, falta às coisas muito mais sua fenomenalidade do que sua pretensa realidade. Assim, ele dá uma lição em Gaunilo, prova que ele compreende perfeitamente a objeção: “àquele que me encontrar algo (*mihi aliquid*) – exceto aquilo do qual não se pode conceber algo maior (*praeter quo majus cogitari non possit*) – existente seja na realidade (*aut re ipsa*),

⁴⁷ H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*. Tome 2. Paris: Aubier, 1968, monografia sobre Anselmo, p. 212.

seja só na inteligência (*aut sola cognitione*), a que se aplicaria o meu raciocínio, *encontrarei e o darei esta ilha perdida para que ela não o seja nunca mais*” [*Liber apologeticus* III]. Dito de outro modo, Gaunilo, à maneira do insensato, “mundaniza a significação da fórmula anselmiana”⁴⁸, quando o abade de Bec a fenomenaliza. O que o objetor não vê é a *exceção divina* que perpassa todo o *Proslogion* e que faz surgir a fenomenalidade de Deus em seu caráter ôntico simplesmente: “somente tu (*solus igitur*), por consequência, possuis o ser da maneira mais verdadeira” [*Pros.* III]. Deus, exclusiva e principalmente, possui, pois, este *privilégio único*, ao menos em seu modo de manifestação ao crente, de ser o que aparece quando aparece, proibindo, assim, que se reduza sua potência teofânica “tão verdadeira” (*sic vere*) sobre o conjunto dos outros entes. A experiência de manifestação de Deus no pensamento por sua “palavra” (*vox*), que constitui a comunalidade entre os homens, espera, então, legitimamente, sua substituição intuitiva pela “coisa em si mesma” (*idipsum quod res*) – não na existência de um Ser supremo como “posição de uma coisa” [prova ontológica], mas na manifestação da sua “mais verdadeira maneira de ser e, por isso, a mais alta de todas” (*verissime omnium et maxime omnium habes esse*) [argumento fenomenológico] (*Pros.* III).

Conclusão: o “terceiro homem”

Paradoxalmente, aqueles que são explicitamente mencionados no *Proslogion* não são, e porventura talvez nunca tenham sido, diretamente visados pelo abade de Bec. Pois um *terceiro homem* – nem o insensato, nem Anselmo, nem Deus – aparece sub-repticiamente no capítulo III do *Proslogion*, passando tão despercebido que veste os traços do *insipiens* (o insensato) para mascarar a figura do *superbus* que ele realmente encarna (o orgulhoso): “se, com efeito, um *espírito qualquer* (*si enim aliqua mens*) pudesse conceber algo de *melhor* que tu (*aliquid melius te*), a criatura elevar-se-ia acima do Criador (*super creatorem*), e julgaria seu Criador (*judicaret de creatore*): o que é completamente *absurdo* (*quod valde est absurdum*)” (*Pros.* III). A insistência sobre a passagem do *majus* (*Pros.* II) ao *melius* (*Pros.* III), fio condutor de uma justa superação

⁴⁸ P. GILBERT, *Le Proslogion de saint Anselme...*, op. cit., p. 70.

da ontologia pela agatologia⁴⁹, não vê, portanto, e em nossa opinião, como suficiente a transferência de interlocutor sobre a qual se funda: do insensato (*insipiens*) para a discussão sobre “o maior” (*majus*), ao “espírito qualquer” (*aliqua mens*) para a controvérsia sobre o “melhor” (*melius*). O “caráter absurdo” deste espírito qualquer (*absurdum*), mais grave que a simples “estupidez” do insensato (*stultus*), equivale, de fato, a ir contra à ‘lógica da salvação’ mais do que a desafiar a ‘lógica da demonstração’ ou da compreensão de Deus. Que um homem, ainda que insensato (*insipiens*), não compreenda o sentido do argumento ou, mais do que isso, não chegue a viver segundo a própria experiência que ele apreende conceitualmente – pouco importa. Trata-se mais de uma questão de apologética do que de heresia, de pedra no caminho mais do que de falta moral. Mas que um homem ou um “espírito qualquer” (*aliqua mens*) – que tente ou não se identificar com o insensato – pretenda elevar-se “acima do criador” (*super creatorem*), pondo-se, contudo, como “melhor” (*melius*): eis o que constitui um pecado grave contra a economia da salvação. Tendo de manifestar Deus mais do que o homem, ou melhor, Deus no homem, jamais o crente, em sua humildade, e menos ainda o monge, contestará ao divino seu poder de *se* fenomenalizar. Assim, o espírito qualquer assinala um “homem qualquer” (*aliquis*) tanto quanto ele espreita a todos e não só o *insensato* (sempre com essa boa composição para buscar compreender) e o *orgulhoso* (buscando elevar-se acima das fronteiras de sua criatura e romper, assim, a distância que permite, contudo, a manifestação do Criador).

A tentação da elevação de si por si: tal é, pois, o que fustiga, em última instância, Anselmo na redação de seu *Proslogion*, colocando, assim, o “espírito qualquer” ou orgulhoso de um lado (*aliqua mens*), e Anselmo ou o humilde crente do outro – a figura do insensato ou do lógico, aqui, servem somente de pretexto para uma questão mais séria: “não tento, Senhor, penetrar tua Altura (*non tento prene-trare alititudinem*), adverte a abertura do tratado, pois de maneira alguma minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, *que meu coração crê e ama*” (*Pros. I*). Nisto, o abade de Bec está de acordo com seus afazeres de abade. *Omnis exaltatio genus esse superbiae* – “toda elevação é um gênero de orgulho”, aponta a

⁴⁹ Cf J.-L. Marion: “L’argument relève-t-il de l’ontologie ?”, op. cit. (*Questions cartésiennes*), p. 246: “A passagem ao máximo da *cogitatio* permaneceria sem critério operatório e, então, o argumento permaneceria abstrato, sem interpretação do *majus* a partir do *melius* [...]; Deus ultrapassa a essência pelo mesmo gesto que ele se livra do conceito – porque ele não se pensa como se dá, como soberano bem, soberano enquanto bem, não enquanto ser”.

regra de São Bento em suas recomendações sobre a humildade⁵⁰. Submetendo toda sua vida a esta regra e comentando-a quotidianamente para seus irmãos em cada Capítulo, o monge Anselmo não saberia ocultá-la, nem mesmo filosoficamente se omitir de comentá-la. A humildade (*humilitas*) é o que constitui a retidão (*rectitudo*), e a retidão (*rectitudo*) a conformidade da maneira de ser do homem [*Pros. III*] à maneira de ser de Deus [*Pros. II*]. Há, pois, algo pior que o *insipiens* em seu pretensão contrassenso, o *superbus* em sua pretensão de elevar-se a si mesmo ao nível de Deus. Encontrar-se-á remédio para isso não condenando o insensato impossível de se confundir com o humano pecador (K. Barth)⁵¹, mas vendo no debate com o *insipiens* o lugar de uma legítima *experiência de razão* partilhada com o humano “*tout court*” – tomado entre a fé do crente obtida pela revelação, de um lado, e a deriva do orgulhoso por presunção, do outro: “tal é”, pensamos como Jacques Paliard, “a significação essencial do argumento que não consiste de forma alguma em passar do lógico ao real, mas em apreender *no próprio seio de uma experiência especificamente intelectual a realidade* que a condiciona e que ela reflete objetivamente: Tu não *me afirmarias*, poder-se-ia dizer, se ainda não *me possuisses*”.⁵²

Recebido em: 11/03/2022
Aprovado em: 11/05/2022

Emmanuel Falque

Doutor em Filosofia. Atualmente é diretor de pesquisa da Faculdade de Filosofia do Institut Catholique de Paris. Publicou, entre outros títulos, *Passing the Rubicon, Philosophy and Theology: Essay on Borders* (2013) e *The Love Fight: Phenomenological and Theological Disputes* (2014).

⁵⁰ Règle de saint Benoît, in *Règle des moines*. Paris: Seuil, 1982, cap. 7, n. 2 : “De l’humilité” (trad. modificada).

⁵¹ K. BARTH, *S. Anselme...*, op. cit., p. 146: “O insensato pensa e fala como um homem que não foi salvo pela graça de Deus. Tal é o motivo de sua perversão”.

⁵² J. PALIARD, “Prière et dialectique, Méditation sur le *Proslogion* de Saint Anselme”. *Dieu Vivant*, n. 6, 1948, p. 53-70 (aqui, p. 57).