

MEIRELES, Vítor. O Proslogion de Santo Anselmo na perspectiva de Mário Ferreira dos Santos e Julián Marías. Disponível em: <http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Vitor_Anselmo_Proslugion.pdf>. Publicado em: 01/04/2013.

O Proslogion de Santo Anselmo na perspectiva de Mário Ferreira dos Santos e Julián Marías

Por Vítor Meireles

“O ato mais alto é até outro elevar-te” William Blake

Este breve estudo tem como temática os pressupostos filosóficos e a verdadeira intenção de Santo Anselmo ao escrever o seu célebre opúsculo intitulado *Proslogion*, norteando-nos pelos comentários fiéis de Mário Ferreira dos Santos e Julián Marías. O autor medieval, considerado o criador da escolástica, deve sua importância destacada na história da filosofia em virtude dessa obra, que contém o seu não só famoso como também valioso argumento a favor da existência necessária de Deus.

A repercussão do argumento anselmiano na história da filosofia é vasta e polêmica, e poucos foram os autores que o abordaram no seu exato sentido. Somente alguns pensadores se preocuparam em compreender plenamente o que desejava Santo Anselmo. É recorrente a abordagem do argumento fora da sua real situação filosófica, bem como distante do seu verdadeiro objetivo. Apesar de escassa, existem algumas tentativas de compreender o *Proslogion* na sua totalidade, isto é, analisando seu contexto, seus pressupostos, sua máxima intenção, a formação de Santo Anselmo, etc.

Este artigo se baseia em dois grandes filósofos; o gigante pensador brasileiro Mário Ferreira dos Santos, em duas obras, *O Homem Perante o Infinito* e *Filosofia Concreta*, e Julián Marías, um dos maiores filósofos da Espanha, em seu precioso ensaio *San Anselmo y el Insensato*. Estas obras chamam a atenção pela impressionante sinceridade de espírito ao considerarem indispensável examinar a verdadeira intenção do grande filósofo do séc. XI.

Cumprе salientar que Santo Anselmo dava suprema importância aos proêmios de seus tratados, pois as informações contidas ali indicam todos os propósitos do autor com a obra em questão. Como bem destaca Paulo Ricardo Martines:

“Escritor muito rigoroso, cada obra de Anselmo é precedida de um prólogo que, entre outras coisas, nos informa do objeto e do método de pesquisa, da gênese da obra e das suas dificuldades” (Paulo Ricardo Martines – O “argumento único” do Proslogion de Anselmo de Cantuária - p. 23)

A DIMENSÃO RELIGIOSA DO PROBLEMA DE DEUS

Ao fazer um panorama do problema de Deus na história da filosofia, desde os seus primórdios até a atualidade, é necessário reconhecer que esta questão está intrinsecamente vinculada à religião.

“Buen ejemplo de esto es la esencial variación del problema de la Divinidad al pasar da Grécia al cristianismo, que no procede de una nueva filosofía, sino de una nueva religión.” (Julián Marías – San Anselmo y el Insensato y Otros Estudios de Filosofía - p. 72)

Condizente com este trecho de Julián Marías é o seguinte parágrafo de Mário Ferreira dos Santos:

“Não seria próprio entrar no tema das provas da existência de Deus, sem que o precedêssemos por um estudo da origem da religião, pois é preciso reconhecer que a especulação sobre o tema da divindade é precedida, na história humana, pelo da formação religiosa” (Mário Ferreira dos Santos –O Homem Perante o Infinito – p. 34)

Não partir deste pressuposto é afirmar que Deus já é por si só um dado unívoco e oriundo da filosofia. Mas, pela falta de uma consensual experiência direta com a realidade divina, é preciso que Deus se dê, para qualquer filósofo, primeira e simplesmente como uma idéia.

Cabe à religião fornecer o conceito de Deus, e cabem às provas da existência de Deus os esforços para demonstrar que aquele conceito é mais que um mero conceito. É justamente este todo o cerne do problema de Deus; encontrar uma prova que afirme tal presença na realidade. Se já se soubesse por experiência direta que Deus é um dado consensual e real, toda a discussão deste magno problema já estaria encerrada. Então, é natural que o problema de Deus parta de uma idéia de Deus, e é claro que as diversas idéias de Deus encontram-se firmemente fundamentadas nas religiões.

A DIMENSÃO FILOSÓFICA DA FÉ

Uma vez visto que a fé religiosa é guia do problema de Deus, devem-se entender profundamente quais são os pilares nos quais estão alicerçados a fé do autor em questão.

A fé que Santo Anselmo professa é a fé cristã católica, revelada no Antigo e no Novo Testamento. Assim, para compreensão dos pressupostos do autor faz-se necessário recorrer com certa constância às Sagradas Escrituras do cristianismo. O Deus do cristianismo é absolutamente transcendente, onipotente, onisciente, eterno, simples, uno, imutável. É este, portanto, o Deus sobre o qual Santo Anselmo se baseia em sua prova.

A fé é imprescindível, pois sem a fé não se pode sequer compreender, visto que, para Santo Anselmo, é a fé quem propicia a sede de conhecimento, e é impossível conhecer aquilo que antes não se buscou conhecer. Além disso, o filósofo lembra que as Escrituras dizem “se não crederdes, não entenderéis” (Is 7,5), fator que coloca o entendimento como algo que deve ser buscado, mas sempre precedido pela fé, e nisto consiste a *fides quaerens intellectum*. Em vista disso, deve-se afirmar que Santo Anselmo é filósofo porque é cristão, e não que é cristão por ser filósofo.

A fé consciente de si mesma, que cumpre seu dever, que procura mergulhar no mistério através da ação vivente e vivificante do amor, é a **fé viva** (*operosa fides*), diferente da fé que se auto-subsiste sem movimento do espírito, sem amor pelo saber, sem interesse, sem investigação: a **fé morta** (*otiosa fides*).

A fé morta não coloca o homem no seu devido lugar. Sendo o homem incompleto, ele deve buscar aquilo que lhe falta. Se fosse o homem completo, ele não precisaria buscar, pois nada lhe seria acrescentado.

A fé viva crê “em” algo, a fé morta crê “a” algo. Em latim os termos que significam esses dois tipos de fé são, respectivamente, “*in*” e “*ad*”. “*In*” expressa interioridade, penetrabilidade. Crer “em” alguma coisa é penetrar depois de perscrutar o objeto almejado. “*Ad*” significa apenas o apontamento para algo. Crer “a” alguma coisa é apenas referir-se a algo sem a vivência interna desse algo. A fé morta é uma fé de mera credulidade, aponta para seu objeto sem procurar vivê-lo. A fé viva é prática, não só aponta para seu objeto, mas também procura viver naquilo em que acredita.

DO PONTO DE PARTIDA AO PONTO DE CHEGADA

Mário Ferreira dos Santos, na sua obra *O Homem Perante o Infinito*, ressalta que toda moção envolve necessariamente três estágios: o ponto de partida (*a quo*), o movimento (*quod*) e o ponto de chegada (*ad quem*). Inverteremos parcialmente esta ordem.

Estenderemos previamente o horizonte almejado do autor, pois não se começa a partir sem saber aonde se quer chegar. O ponto de chegada (*ad quem*) de Santo Anselmo é a confirmação da *fides intellectum*, ou seja, a inteligência da fé, onde está o movimento final da certeza filosófica da fé viva explicitada pelo autor, portanto, ninguém mais que o próprio Santo Anselmo poderá estabelecer esta meta.

O ponto de partida (*a quo*) é a fé cristã, o movimento inicial da fé viva, tenazmente observado por Julián Marías em seu ensaio, ao dar suprema importância para a prece do *Proslogion*.

O movimento (*quod*) que efetiva a ligação entre o primeiro e o último passo da fé viva é a argumentação dialética calcada nos princípios ontológicos do filósofo, que irá provar definitivamente a existência de Deus tal como seu objetivo traçou, e esta análise deixaremos a cargo de Mário Ferreira dos Santos. Temos, nessa ordem, o projeto de filosofia, a teologia e a ontologia (acionada pela dialética) de Santo Anselmo.

O objetivo filosófico de Santo Anselmo (*Ad quem*)

O projeto filosófico anselmiano parte de um princípio evidente: sua **fé**. Como homem extremamente devoto ao cristianismo, buscou preencher de sentido racional o que para ele já era óbvio pela fé. Portanto, o seu máximo objetivo não é tornar óbvia a sua fé, e sim demonstrar *como é óbvia* sua fé.

Toda a argumentação anselmiana aponta para uma complementaridade entre a verdade revelada do cristianismo e a força dialética da razão. É válido expressar que seu método filosófico percorre o caminho que a razão trilha para chegar ao horizonte pré-estabelecido da fé.

Não se pode afirmar que, segundo Santo Anselmo, exista uma independência da fé em relação à razão, nem da razão em relação à fé, mas, pelo contrário, pode-se concluir destemidamente que há entre as duas uma hierarquia de prioridade, como declara o próprio pensador na prece inicial do *Proslogion*:

“... desejo, ao menos, compreender tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender” (Santo Anselmo – *Proslogion* – p. 101)

A fé situa-se como pressuposto primeiro, e a sua compreensão racional como meta; é ponto de partida e finalidade a ser entendida pela razão, que investigará aquilo que já está de imediato no coração do rogante: uma forte sensação de certeza da fé, que carece, a princípio, de fundamento racional. Em suma, Santo Anselmo deseja **crer para compreender** aquilo que crê. E o que o inquieto monge deseja compreender em seu *Proslogion* é a existência de Deus tal como sua fé profere.

A busca por Deus (A quo)

A prece inicial do *Proslogion*, de acordo com Julián Marías, pode ser considerada como o trecho mais elucidativo acerca dos princípios teológicos mais profundos do monge pensador. Nela está explícito o desejo da *fides quaerens intellectum* (“fé que procura entender”) e o início do movimento da alocação, da íntima meditação que o título *Proslogion* (“Alocução”) sugere.

É o homem um ser incompleto, contingente, propenso a falhas, um ser que se encontra na penumbra entre poucas certezas e muitas dúvidas. Em meio a esse espanto, ele se dá conta de sua miséria e passa a rogar pela perfeição que lhe falta; vê-se diante de um mistério sumamente maior que o mesquinho alcance do seu entendimento. É natural, portanto, que o homem ame e busque a Deus na contemplação desse mistério e na fé que já possui de antemão, que se desprenda de ocupações levianas, de distrações que impeçam sua concentração, sua vigília. É preciso que o homem entre na quietude da sua mente para buscar e rogar tão somente por Deus, como exalta a oração. Envolto na busca, o homem vê-se diante do seguinte dilema:

“Nunca te vi, ó Senhor meu Deus. Senhor, eu não conheço o teu rosto. Que fará, ó Senhor, que fará este teu servo tão afastado de ti? Que fará este teu servo tão ansioso pelo teu amor e tão afastado de ti? (...) Ó Senhor, tu és meu Deus e meu senhor; e nunca te vi.” (Santo Anselmo – *Proslogion* – p. 99)

Mesmo consciente do mistério, o fato de não ter a Deus angustia o homem. Mas é necessário perguntar em que consiste essa privação.

“Por lo pronto, que no tiene a Dios. Pero un no tener que no es puro nada, sino una concreta privación: un efectivo echar de menos. Y esto es tener a Dios de algún modo. Cómo? De un modo deficiente, claro es; lo que Dios nos es – y este es primer problema, lo primero que es menester explicar – es presente. Este sentir a Dios oculto es el único suelo sobre que puede fundarse el argumento; y de esta situación pende todo él.” (Julián Marías, San Anselmo y el Insensato y Otros Estudios de Filosofía – p. 8)

É visto na prece que o homem possui Deus de uma forma incompleta, deficiente, através do dilema: Deus presente e ausente, em todas as partes, mas invisível. A perfeição divina está muito além do que o homem possui.

Cabe aqui esboçar em que consiste esta **imperfeição humana** diante de Deus; se é uma imperfeição total, um nada absoluto de perfeição, ou se é uma imperfeição relativa, uma imperfeição que leva em si um mínimo de perfeição e de potência para tal. Faremos um adendo sobre a ontologia dentro da explanação da teologia do autor, para se compreender por analogia a natureza dessa imperfeição humana.

Com o nobre auxílio de Mário Ferreira dos Santos, entende-se melhor a diferença dos dois tipos de perfeição e imperfeição. O termo perfeição vem de *per factum*, “haver chegado ao íntegro”, observa atentamente o filósofo brasileiro. Quando algo é pleno, íntegro, é perfeito no sentido mais elevado da palavra. No entanto, quando algo é relativamente *imperfeito*, ou seja, não é íntegro nem vazio, é válido expressar, da mesmo modo, que este algo é *relativamente perfeito*, uma vez que possui de alguma forma a perfeição. De maneira semelhante, uma garrafa preenchida de água pela metade não está nem completamente cheia nem completamente vazia. A imperfeição absoluta é o não-ser absoluto, é o nada, e o nada nada pode. O homem não tem a imperfeição absoluta, uma vez que existe de alguma forma. A perfeição absoluta é o ser por excelência, o ser que é pleno de ser, tão somente ser, sem um mínimo de carência.

“A não presença de algo positivo dá suficiente positividade ao não-ser relativo. Compreendendo-se assim, não cabe mais a primária confusão entre não-ser relativo e não-ser absoluto. Ambos se excluem absolutamente. E como o não-ser relativo tem positividade, ele se analogia com o ser o suficiente para não contradizê-lo (...) Ausência é sempre algo positivo, porque ausência de nada

não é ausência. (...) (Mário Ferreira dos Santos – *Filosofia Concreta* – tomo I, p. 95)

Ou um ser é já acabado, perfeito, ou, pouco a pouco alcança a sua perfeição. Há, assim, uma perfeição absoluta, que seria a do ser (que já é plenamente si mesmo, sem mais nada a acrescentar, como é o Ser absoluto), e uma perfeição relativa, a que tem a possibilidade de alcançar maior acabamento ou não. Deste modo, o ato é a perfeição da potência.

Somente uma iluminação pode erguer de volta o homem. E Santo Anselmo clama: “ergue-me, pois, para que possa fixar com os olhos o alto”.

Ao fazer uma recapitulação da prece inicial, podemos perceber que o caminho traçado por Santo Anselmo começa na contemplação de Deus, no esquecimento das intempéries do mundo, na entrada do homem em sua morada interior. Depois, consciente do seu estado de herdeiro de uma queda funesta, o homem percebe que aquele desejo de contemplação tão somente não basta, pois é o homem demasiado pequeno para chegar por si só à luz de Deus. É preciso rogar, então, a uma graça divina, uma iluminação, um levantamento. É preciso, pois, ter um amor e uma súplica à grandeza divina ainda maiores que no início da prece. Convém observar que o primeiro passo para o conhecimento é ter a consciência da própria imperfeição, como nos lembra de maneira preciosa Mário:

“Estamos submetidos às limitações da nossa natureza, mas conhecemos que somos um ser em crise, e este conhecimento já nos liberta, porque sabemos que há algo além de nós”. (Mário Ferreira dos Santos – *O Homem Perante o Infinito* – p. 29)

Este é o começo da odisséia da fé viva de Santo Anselmo no *Proslogion*, que neste momento do texto é mais bem explicada; é uma fé viva que precisa buscar ao Deus que se encontra no íntimo do homem, mas que é vivificada por uma luz que está além do homem. “Ensina-me como procurar-te e mostra-te a mim que te procuro; pois sequer posso procurar-te se não me ensinares a maneira, nem encontrar-te se não te mostrares”, roga Santo Anselmo. Para concluir o clamor, o monge manifesta uma bela frase que faz jus ao princípio máximo do cristianismo explicitado no começo deste tópico – o amor a Deus: “que amando-te, te encontre, que encontrando-te, te ame”. O amor na busca é o

amor na fé, elevado ao mistério; o amor no encontro é o amor no deleite, repleto de alegria.

No derradeiro parágrafo da prece, Santo Anselmo faz alusão à imagem de Deus no homem (*imago Dei*) revelada nas Escrituras, como explicação à convocação do homem à interiorização. O homem, ao lembrar e pensar em Deus através dessa imagem no seu íntimo, aprende a amar a Deus. Mas, a perspectiva do homem ante essa imagem é nebulosa por consequência do pecado, e só a graça divina pode “renovar e reformar” tal imagem. É válido evidenciar que, ao vislumbrar essa imagem, o homem não “penetra a profundidade” de Deus; apenas busca, ao penetrar profundamente em si mesmo, uma forma de “compreender a verdade que o coração crê e ama”.

É por ser imagem de Deus que o homem deve elevar seus sentidos ao seu estado mais excelso, pois não está totalmente separado de Deus, que reside nas profundezas do homem. Por isso tem uma “perfeição relativa”, uma potência para a perfeição que lhe compete. Segundo Julián Marías, este homem interiorizado é o homem sensibilizado, que não deixou seus sentidos e sua fé estagnada. O homem sensibilizado é o oposto do “insensato”, que deixa inerte os sentidos e se predispõe a negar veementemente tudo aquilo que não vê.

O insensato

A figura do insensato aparece no capítulo II do *Proslogion* e possibilita uma vitória dialética do filósofo através da redução ao absurdo. Para utilização desse personagem imaginário, Santo Anselmo se inspirou diretamente nas Sagradas Escrituras, Salmo 13,1: “O insensato disse no seu coração: não há Deus”. O filósofo, portanto, é mais uma vez coerente com a imprescindibilidade da sua fé. Se as Escrituras afirmam, a razão deve confirmar. É necessário, assim, fundamentar o Salmo 13,1. Desta forma, pergunta-se: por que aquele que nega a existência de Deus é um insensato? Isso é precisamente o que Santo Anselmo responderá no término do capítulo IV do seu famoso opúsculo. Convém, para iniciarmos nessa questão, citar a crucial definição de Julián Marías:

“El insensato es el que no tiene sentido. Una cierta prudência, pero com un caracter de saber. Y este sentido superior se contrapone precisamente a los sentidos, a la sensación. Este sentido es algo interior o íntimo: es lo que más propriamente constituye el hombre, y por eso el que carece de él está fuera de si o enajenado; ésta es justamente la significación más obvia del insensato.”

(*Julián Marías – San Anselmo y el Insensato y Otros Estudios de Filosofía – p. 16*)

O *sensato* é o homem sensibilizado e interiorizado da prece anselmiana, aquele que é consciente de si mesmo para ter alguma consciência de Deus. É o homem que perscruta a si mesmo para encontrar-se, cair em si, e ter os olhos iluminados para perceber a imagem de Deus no seu interior, pela sua magnânima fé e súplica. Enquanto o homem interiorizado eleva seus sentidos ao infinito, o insensato freia seus sentidos no finito, não considera as sensações como ponte para o entendimento, e sim como o entendimento em si mesmo. Conclui-se, portanto, que o insensato é o devido contrário do homem interiorizado. É aquele que faz julgamentos baseados exclusivamente nas suas sensações mais ínfimas. Essa é a condição do insensato, pois não tem consciência de si mesmo, do seu estado decaído, imperfeito, e, por conseguinte, considera a realidade já dada inteiramente à sua percepção. Julián Marías acrescenta, inspirado em Gratry, que o insensato está alienado de si mesmo, fora de si, caído numa demência, ou seja, numa superavaliação do seu universo sensorial. Se o insensato não tem ciência do que ele é, tampouco saberá o que lhe falta; se não sabe o que lhe falta, tampouco buscará o que lhe falta; se não busca o que lhe falta, tampouco encontrará o que lhe falta.

Cumprido, por agora, rever uma observação já feita. O homem interiorizado inicia sua caminhada no silêncio da mente, na fuga das distrações, na elevação dos sentidos a Deus. Mas, ao notar que suas forças não são suficientes por estar decaído, ele deve suplicar a Deus que o levante para enxergar a luz, e por isso é um **rogante**. Assim, da mesma forma que o sensato busca elevar seus sentidos e o insensato não, o sensato roga a Deus, e o insensato, não; pois considera que a perspectiva dos seus sentidos já é completa. Ao rogar primeiramente ao mistério de Deus, o rogante reconhece sua situação deficiente, ao rogar à graça divina, reconhece sua situação insuficiente. O insensato não roga ao mistério, pois para ele não existe mistério ante seus sentidos, não roga a Deus, pois, além de ter certeza que não existe Deus, considera seus sentidos auto-suficientes.

Ratio Anselmi: o argumento anselmiano (Quod)

Iniciamos este trabalho com o ponto de chegada de todo seu pensamento filosófico para que fosse possível saber aonde o filósofo quis chegar. Depois mostramos suas motivações, ou seja, seu ponto de partida, a fé. Neste momento,

urge que saibamos sobre o movimento que une os dois pontos (de partida e chegada), seu **método**; neste caso particular, o argumento para a prova da existência de Deus, bem como sua análise filosófica feita por Mário Ferreira dos Santos. Para isso, é indispensável que examinemos os princípios e as noções da ontologia anselmiana. Optamos por trilhar fielmente este percurso para que pudéssemos compreender, passo a passo, as prioridades e os máximos objetivos do autor medieval.

Princípios e noções envolvidos no argumento

É preciso, a esta altura do trabalho, concentrar esforços na análise exclusiva da *racionalidade* anselmiana, visto que a sua fé e o seu projeto filosófico já foram devidamente analisados. Mas, para isso, é ainda imprescindível apoiar-nos nos princípios da fé, pois é a teologia quem fornece as noções que vão torná-la ontológica.

Para a compreensão dos princípios teológicos de Santo Anselmo no *Proslogion*, foi preciso examinar de maneira fidedigna os seus maiores anseios espirituais e o seu ponto de partida. Da mesma forma, pesquisaremos os princípios e noções ontológicas envolvidos no argumento que fundamenta racionalmente a fé do autor medieval, para que não se incorra em omissão ou desvio de seu pensamento.

A pesquisadora portuguesa Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier ressalta o dever da atenção à ontologia anselmiana para a ampla compreensão do argumento.

“Se a filosofia de Santo Anselmo pode ser tomada por uma ontologia, esta deve prover naturalmente à integração do argumento a favor da existência de Deus, no Proslogion. A ontologia anselmiana será, então, o contexto propício à compreensão do célebre argumento.” (Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier – Razão e Ser: Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo p. 503).

Ao constatarmos na realidade que, entre as coisas, existe um “grau de dignidade”, observamos que é melhor ser de um modo que ser de outro; no caso do argumento para a prova da existência de Deus, é absolutamente melhor ser “*in intellectu*” e “*in re*” do que somente “*in intellectu*”, bem como é absolutamente melhor ser por **necessidade** do que por **contingência**.

A prioridade de ser de um modo sobre outro está fixada na teologia da essência de Santo Anselmo, no seu *Monologion*, especificamente no capítulo

XV. Dessa tenaz observação conclui-se que a teologia da existência anselmiana no *Proslogion*, a qual distingue as formas de existir, está correlacionada com a teologia da essência do *Monologion*, acusadora da superioridade de uma forma de ser sobre outra.

De tal explanação surge a seguinte questão: por qual motivo é evidente ser melhor de um modo do que de outro? A isto, Santo Anselmo responde no *Monologion* que, para toda essência, é inquestionavelmente melhor ser de forma **absoluta** do que relativa, pois algo relativo não tem princípios positivos e substanciais de existência. Esta universalidade torna axiomática a resolução.

“Tais princípios são válidos para todo o ser, correlativo de qualquer variável de essência ou de ente: para toda a essência ou para todo o ente, é invariavelmente melhor ser conjuntamente no intelecto e na realidade do que ser apenas no intelecto; para toda essência ou para todo ente, é indubitavelmente melhor ser de modo necessário do que ser de modo contingente. Os princípios de gradação, quer entre as posições do ser no intelecto e na realidade quer entre as disposições necessária e contingente do ser, são juízos universalmente válidos e, enquanto tais, insusceptíveis de contra-exemplo. Por esta razão, isto é, por serem válidos para qualquer variável do ser, os princípios de ordem do argumento anselmiano revelam constituir princípios transcendentais do ser” (Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier – Razão e Ser: Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo p. 538-539)

Logo, um conceito de Deus primordial para o argumento é “tudo aquilo que é melhor ser do que não ser, de maneira absoluta”. E muito importa atentarmos à “maneira absoluta” que o filósofo ressalta.

O termo absoluto vem do latim “*ab-solutum*”, que designa des-ligamento, independência, ou seja, não-relação. Desta noção afirmam-se os atributos divinos. Ou uma essência é absolutamente melhor que sua negação ou não. Cabe a Deus, como um Ser absoluto, somente os atributos que indicam uma essência absolutamente melhor que sua respectiva negação. Deus é sábio porque é absolutamente melhor ser sábio a não ser sábio; da mesma maneira, ser justo a ser injusto, ser verdadeiro a não ser verdadeiro, ser vivo a não ser vivo, e, no caso do argumento anselmiano, cabe a Deus ser “*in intellectu et in re*” e ser necessário, visto que é absolutamente melhor ser *in intellectu* e *in re* do que somente *in intellectu*, bem como é absolutamente melhor ser necessário a não sê-lo. (Não é o caso do ouro, por exemplo, pois apesar de ser melhor ser ouro que ser chumbo, não é melhor ser ouro que ser homem; portanto, ser ouro

é relativamente melhor que não sê-lo, e, por isso, é relativamente pior que não sê-lo. Por ser relativo, não pode ser um atributo divino.)

No capítulo VIII do *Proslogion* o autor revela que não compete a Deus ser compassivo, pois não é absolutamente melhor ser compassivo, ou seja, experimentar o sofrimento alheio a não sê-lo, visto que ter misericórdia é melhor que ter compaixão e absolutamente melhor que não ter misericórdia. Portanto, Deus é misericórdia, pois é bondoso com os pecadores, sem, porém, experimentar seus sofrimentos.

Sabedoria, justiça, verdade e vida são atributos positivos e auto-suficientes análogos ao absoluto, uma vez que seus opostos só podem ser expressos pela negação dos mesmos. Ignorância é uma palavra que expressa a falta de sabedoria, e não o contrário. “Injustiça” expressa falta de justiça, e não o contrário. “Inverdade” expressa falta de verdade, e não o contrário. “Morte” expressa falta de vida, e não o contrário.

“Encontramo-las representadas alegoricamente, e os antigos, gregos e romanos, chamavam-na de deusas, porque sendo estruturas ontológicas, sem indivíduos que a representem, simbolizavam-nas com figuras humanas, para dar uma visão concreta do que só é captável, não pelos sentidos, mas pela inteligência. (...) Se examinarmos o conceito de sabedoria, verificaremos que, em sua estrutura ontológica, ela é apenas sabedoria, sem mescla do que lhe é contrário. Assim, justiça é apenas justiça, sem mescla do que lhe é contrário. (...) Eis porque se diz que tal homem tem sabedoria e não que ele é sabedoria, porque não é a substância desta. (...) A negação da perfeição é privação. Ignorância é ausência de sabedoria neste ou naquele ponto. O Ser infinito é absoluto, e como não está privado de perfeições, nem é deficiente, nele as perfeições são positivas e infinitas.” (Mário Ferreira dos Santos, Filosofia Concreta, p. 36 e 37)

Seguro dessa razão, Santo Anselmo afirma, no capítulo VII do *Proslogion*, que Deus é onipotente naquilo que concerne ao ser. Afirmar que Deus pode praticar a “injustiça” é relacionar de forma imprópria o verbo “poder” a uma palavra que manifesta impotência, significando apenas a absoluta falta de uma referência na ordem da realidade. Além disso, na ordem divina todos os atributos são um só, uma vez que possuem similitude com o ser eterno, que é imutável e sem partes, como ressalta o autor no capítulo XVIII da obra em questão.

Exposição e análise do argumento

Baseado na proximidade dos termos negativos com o “absoluto” é que Santo Anselmo argumenta a favor da existência de Deus “válida em si e por si”. Não cabe no argumento do *Proslogion* uma definição de Deus por atributos positivos, uma vez que tais atributos são perceptíveis diretamente do mundo, e não de Deus. O que o monge beneditino desejou com este opúsculo foi **partir de Deus**, e não do mundo, como estabeleceu no próêmio da obra.

Atributos como a sabedoria, a justiça, a verdade e a vida são observáveis na experiência do mundo, apesar de serem divinos, e não relativos em si mesmos. A hierarquia de dignidade entre os seres nos permite verificar a existência de tais predicados. Entretanto, é por analogia ao absoluto que é correto dizer que convém a Deus ser justiça, pois a essência secreta de Deus é inalcançável para o homem. Portanto, para partir de Deus e não do mundo, só é possível designar Deus por aquilo que Deus **não é**.

A teologia *negativa* é recorrente nas religiões e no pensamento metafísico. Uma oração pitagórica proclama: “A essência em si é distante do homem. Ele não conhece senão as coisas deste mundo, onde o limitado (finito) se combina com o ilimitado (infinito)”. O budismo se refere a uma “realidade sem nome”. O Tao afirma: “Toda verdade que é enunciada não é a Verdade Eterna (...) Pela designação se dá lugar à dualidade.” No cristianismo a inacessibilidade de Deus mostra-se em várias passagens, como em Timóteo 6,16: “...é o único que possui a imortalidade e que habita numa luz inacessível, o qual não foi nem pode ser visto por nenhum homem...”. E no Salmo 144,3: “...e a sua grandeza não tem limites”. Na filosofia, Dioniso Pseudo-Aeropagita e João Escoto Erígena se enquadram na via negativa. Esta vertente expressa que só é possível afirmar algo sobre a íntima natureza divina por uma negação, ou seja, por aquilo que Deus não é.

No entanto, segundo os preceitos da ontologia, o ser é imprescindível e positivo. Desta forma, a teologia negativa não tem sua base na negação absoluta, e sim na negação **parcial**. Se esta fosse absolutamente negativa teria de afirmar que Deus é o mesmo que nada, o que não procede. Por isso, a teologia negativa, ou *apofática*, faz uma inescapável afirmação da negação. Saber que Deus é o ser do qual não é possível pensar nada maior é saber sobre Deus de algum modo. Da mesma maneira, saber que Deus não é “cedível”, necessário, ou seja, não pode não ser, é saber sobre Deus de alguma forma. Assim exalta Dioniso, citado por Mário Ferreira dos Santos:

“Possamos ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer aquele que está acima de toda visão e de todo conhecimento! Pois eis uma visão verdadeira e um verdadeiro conhecimento!” (Dioniso Pseudo-Aeropagita, citado por Mário Ferreira dos Santos – O Homem Perante o Infinito – p. 189)

A posição teológica de Santo Anselmo é, mais uma vez, de equilíbrio. O grande filósofo beneditino incorpora na sua peculiar teologia propriedades da teologia positiva e da teologia negativa. As duas estão imiscuídas uma na outra, como acusa a íntima ligação do *Proslogion* com o *Monologion*. Porém, ao atentarmos para a definição de Deus somente no *Proslogion* como o “ser do qual não é possível pensar nada maior”, já é dedutível a positividade do ser em conjunção com a negatividade da definição deste mesmo ser. A ontologia do *Monologion* irá acrescentar maior positividade ao argumento no critério de comparação de superioridade entre as posições pensáveis do ser, afinal, para afirmar que é melhor ser *in intellectu* e *in re* do que somente *in intellectu* é preciso ter uma referência da razão de tal superioridade na ordem da realidade, como já foi afirmado anteriormente. Conclui-se, nestes termos, a união da positividade e da negatividade da teologia anselmiana no argumento do *Proslogion*. Este equilíbrio é determinante para a consistência dialética do argumento; sem isso, seria impossível provar de forma auto-suficiente a existência do ser que nada de maior se pode cogitar.

Essa definição divina do *Proslogion* encontra semelhanças em três autores anteriores a Santo Anselmo. Boécio, na *Consolação da Filosofia*: “Nada de melhor pode ser pensado que Deus”. O filósofo estóico Sêneca, em sua obra *Naturales Quaestiones*: “Assim certamente, sua grandeza (Deus) volta-se para si, nada maior podendo ser pensado que ela”. Santo Agostinho, em *A Doutrina Cristã*, assim profere: “representa-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar alguma coisa de melhor e mais excelente.”

Norteados por essa definição negativa aceita pela fé, Santo Anselmo argumenta contra o insensato do Salmo 13,1. A aplicação de toda sua ontologia já apresentada se dá através do discurso dialético que tem como meta a prova da existência de Deus e a descoberta do motivo de ser um insensato aquele que diz “não há Deus”, e, para isso, o filósofo medieval utiliza não só sua própria razão, como a inteligência inerente ao insensato, que está, todavia, por ele estagnada.

O cerne do método anselmiano no argumento do *Proslogion* é fazer o insensato perceber, pelo seu próprio pensamento, na sua adormecida sensatez, como a conclusão deste é contraditória e impossível, visto que sua própria

inteligência naturalmente aponta para outra resposta. Na prece inicial, foi notada a teoria agostiniana de que a verdade reside no interior do homem. Santo Anselmo, coerente com este princípio, não demonstra ao insensato nada que esteja fora da sua própria inteligência e, portanto, invoca sua consciência, o chama para dentro de si, para a reflexão profunda daquilo que profere, armado com uma dialética similar à socrática.

O argumento de Santo Anselmo encontra dois pontos de partida contrários, como bem observou Julián Marías: o homem rumo à interiorização e o homem “fora de si”, o sensibilizado e o insensato. Portanto, todo exercício dialético do início do argumento consiste em convergir os dois pontos de partida, ou seja, é uma tentativa de sensibilizar o insensato.

É expresso no capítulo II do *Proslogion*: “... o insipiente, quando eu digo: o ser do qual não se pode pensar nada maior, ouve o que digo e compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que não possa compreender que existe realmente.”

Eis neste trecho a união dos dois pontos de partida. Este movimento que migra para a perspectiva do insensato é o primeiro passo crucial para a conclusão do argumento. Aqui já se observa a primeira acepção do ser *in intellectu*. Etienne Gilson salienta que, para Santo Anselmo, é evidente que existir no intelecto é existir de uma forma verdadeira. Mário Ferreira dos Santos designa essa maneira de ser como manifestação de uma *virtualidade*.

Logo após “mover” a definição de Deus para o intelecto do insensato e constatar que ela se encontra na inteligência deste, Santo Anselmo distingue duas posições pensáveis do ser: *in intellectu* e *in re*. Um pintor quando concebe uma obra tem-na em sua inteligência, mas não compreende sua existência na realidade. Somente no momento em que o pintor executa a obra concebida esta passa a existir das duas formas: *in re* e *in intellectu*, e neste ato adquire um “acréscimo de ser” (termo utilizado pela pesquisadora Maria Leonor).

O filósofo, então, retoma o início do argumento quando reafirma que o insensato tem na inteligência o “ser do qual não é possível pensar nada maior”, pois ouve e compreende a definição. É importante observar que “ouvir” (*audit*) se refere tão somente à sensação corpórea, enquanto “compreender” (*intelligit*) já exige um esforço além da mera sensação. Compreender o que se diz e o que se ouve é, portanto, o primeiro passo para o insensato deixar de ser um insensato. Santo Anselmo parte do seguinte princípio: se o insensato nega, nega algo; se nega algo, sabe o que nega, caso contrário, não poderia sequer negar, uma vez

que negação de nada não é negação; se sabe o que nega, aquilo que nega se encontra, pelo menos, na sua inteligência. Por esse motivo, seria absoluta incoerência (“demência” segundo Gratry) o insensato não buscar compreender o significado daquilo que ele mesmo profere.

É certo, pois, que o insensato, ao refletir sobre aquilo que diz, tem obrigatoriamente *in intellectu* o “ser do qual não se pode pensar nada maior”; apenas não compreende tal existência conjuntamente *in re*, o que ainda o faz permanecer um insensato, apesar do esforço inicial. É neste preciso momento que a dialética anselmiana atinge seu ápice, onde se encontra o “coração do argumento”, segundo Paulo Ricardo Martines.

Ao “ser do qual não é possível pensar nada maior” não cabe a existência somente na inteligência. Se assim fosse, seria possível pensar que há um ser existente na inteligência e na realidade, que seria, conseqüentemente, maior que aquele que é apenas de uma forma. Se houvesse carência de ser no supremo pensável, este, logicamente, não seria o supremo pensável. Nas palavras de Santo Anselmo:

“(...) se, portanto, o ser do qual não é possível pensar nada maior existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo.”

Por ferir o princípio de identidade fundamentado no pré-estabelecido critério de superioridade, a afirmação de que o supremo pensável só existe na inteligência, e não também na realidade, é absurda. Diante dos preceitos da ontologia anselmiana, a conclusão inevitável é, portanto: “o ser do qual não é possível pensar nada maior existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.” Como no início do capítulo II, Deus é definido como o ser que nada de maior pode ser pensado, logo, Deus existe realmente.

É maior o ser que é de **duas formas** do que o ser que é de uma apenas. Não se trata, portanto, de afirmar que ser *in re* é maior que ser *in intellectu*; não há parâmetro na ontologia do filósofo beneditino que ampare tal afirmativa. Sustenta-se que ser *in intellectu in re* é superior ao ser somente *in intellectu*, pois há na primeira acepção, como já salientamos, um acréscimo de ser.

A finalidade do capítulo II do *Proslogion*, cujo título é “*Quod veres sit deus*” (Que Deus verdadeiramente é) é provar a existência de Deus na realidade. Santo Anselmo inicia o capítulo III com um enaltecimento da certeza do

capítulo anterior: “o que acabamos de dizer é tão verdadeiro que não é possível sequer pensar que Deus não existe”. Desta reflexão surge uma nova definição de Deus, como o ser que não pode ser pensado como não existente. O filósofo exprime, antes de chegar a tal noção divina, que é uma possibilidade real do pensamento conceber um ser “que não admite ser pensado como não existente”. Em seguida, aplica novamente seu critério de superioridade:

“Ora, aquilo que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente. Por isso, o ser do qual não é possível pensar nada maior, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é o ser do qual não é possível pensar nada maior não seria o ser do qual não é possível pensar nada maior, o que é ilógico”.

Aqui é utilizada a mesma definição do capítulo II e a mesma técnica de redução ao absurdo, o que nos faz deduzir que a conclusão do capítulo III é, na estrutura interna do *Proslogion*, inseparável do capítulo II. Mas há, sem dúvida, um acréscimo de certeza no capítulo III. Enquanto aquele esclarece a existência de Deus na realidade, o seguinte evidencia e revela a necessidade de tal existência na realidade, como exclama seu título: “*Quod non possit cogitari non esse*” (Que não é possível pensar a não existência de Deus).

No término do capítulo III, Santo Anselmo questiona, primeiramente, o porquê (*Cur*) do insensato dizer em seu coração “não há Deus”, quando a razão aponta tão evidentemente para a necessidade da sua existência. A resposta oferecida é: “porque ele é um insensato e carece de raciocínio”. Há nesta solução a fundamentação do Salmo 13,1. O insensato é um insensato porque nega uma auto-evidência, o que nos faz presumir que no próprio Salmo 13,1, a existência de Deus já é tida como auto-evidente.

O filósofo brasileiro Olavo de Carvalho, ao defender a necessidade do argumento anselmiano, sustenta que o homem pode não aceitar uma verdade auto-evidente na medida em que é livre para não inteligir e para formular hipóteses absurdas (grifos nossos):

“A mente, no entanto, pode recusar a fazê-lo (aceitar a verdade da evidência). Por que o homem pode recusar a evidência? Porque ele pode recusar a inteligir. Porque o exercício da inteligência no homem é livre e não necessário, já que, se fosse necessário, o homem inteligiria tudo necessariamente, coisa que se vê, por experiência, que não acontece, mas que a definição mesma do homem, adiante, nos esclarecerá em seu sentido metafísico mais profundo (...)

A recusa da evidência pode ter significado moral e psicológico, mas intelectualmente nada significa e cai fora da esfera de interesse da metafísica.” (Olavo de Carvalho – Identidade e Univocidade – apostila que integra sua obra O Olho do Sol - ainda não publicada).

Observaremos, por fim, a seguinte questão: Santo Anselmo alcançou de fato o que tanto desejava, segundo seus propósitos iniciais? Utilizaremos, para isso, a análise de Mário Ferreira dos Santos, que compreendeu profundamente os maiores princípios filosóficos do autor medieval, calcados num legítimo platonismo.

Em primeiro lugar, não esqueçamos a posição filosófica de Santo Anselmo; é ele genuinamente platônico. A posição platônica caracteriza-se pela aceitação de uma realidade das formas (ou idéias, como freqüentemente se diz) além da realidade do mundo empírico. Mas reconhece, que este, em que a matéria copia com mais um menos perfeição as formas, é um mundo de realidade inferior, pois é um mundo de fenômeno, um mundo da aparência. As coisas podem manifestar, ora mais, ora menos bem; ora mais perfeitas ou menos perfeitas, como os homens podem ser mais sábios ou menos sábios. (Mário Ferreira dos Santos – O Homem Perante o Infinito. p 87, 88)

Mário concentra esforços em analisar o argumento filosoficamente, compreendendo profundamente as características positivas do platonismo anselmiano. Ao estudar o conteúdo das críticas ao argumento em toda a história da filosofia, o filósofo brasileiro afirma:

“Segundo todos os objetores, o argumento de Santo Anselmo apenas prova a realidade na idéia, e não a realidade em si. Mas, perguntamos, que realidade se deseja considerar? A nossa realidade empírica, física, ou uma realidade transfísica? Se queremos uma realidade empírica, física, é lógico que o ser, que nada de maior pode ser concebido, não a terá, pois, se a tivesse, não seria o ser que nada de maior se pode conceber. Portanto, a única realidade que lhe resta será uma transfísica e, nesse caso, transcendental, a realidade de Deus.” (Mário Ferreira dos Santos – O Homem Perante o Infinito. p 88)

Segundo este exímio pensador, é um vício do pensamento empirista atribuir toda a realidade ao tetradimensional. A razão que aponta para o mais alto Mário denomina “super-razão”. Há, portanto, uma super-razão que nos

permite perceber verdades ontológicas, logo necessárias, sendo a lógica submissa à ontologia, pois aquela trata da análise dos possíveis, enquanto a ontologia trata da necessidade, que independe da observação lógica e humana para existir.

O monge Gaunilo, primeiro objetor do argumento anselmiano, afirma que se pode pensar numa ilha perfeita, uma ilha a qual não se pode pensar outra ilha melhor, denominada Ilha Perdida, e, dessa forma, segundo este monge, se seguirmos a fórmula anselmiana seria necessário reconhecer a existência dessa ilha na realidade pelo simples fato de se pensar nela. Para Mário, todas as objeções da história da filosofia se assemelham, de algum modo, a esta objeção de Gaunilo.

Santo Anselmo, em resposta ao monge, considera falsa tal analogia, pois toda analogia pressupõe proporcionalidade, e não há como comparar uma ilha, de existência contingente, finita, suscetível ao tempo, com o ser de existência necessária, supratemporal, eterno, sem começo nem fim.

O argumento da Ilha Perdida não procede, porque, o que nessa ilha é maior, o é em comparação ao que conhecemos por empiria. Mas no caso do Maior, o que conhecemos não é por empiria. O Maior é a Perfeição Absoluta e esta não nos é dada pela empiria (...) Dirá o empirista que nos é dada pela negação das coisas finitas que conhecemos. Mas essas coisas finitas podem ser concebidas como não existentes, e o que não podemos conceber como inexistente é o ser. Essas coisas finitas podem ser concebidas como tendo princípio e fim, mas o ser não podemos concebê-lo como tendo princípio nem fim. Essas coisas têm começo, e o ser, não tendo começo, é eterno. E ser eterno não é uma mera negação do tempo; é uma superação do finito e do temporal. (Mário Ferreira dos Santos – O Homem Perante o Infinito. p 89)

Na sua obra *A Filosofia Concreta*, Mário desenvolveu várias teses apodíticas que comprovam a necessidade do ser e a impossibilidade do nada absoluto. Só o ser existe; tudo o que não é ser ou não participa do ser não existe, é o nada, e o nada é nada, a negação absoluta de qualquer coisa. Deus é, como vimos, o ser que é pleno ser, e o homem e as coisas apenas participam deste ser. O Ser, portanto, é necessário, pois necessariamente sempre existiu, caso contrário, existiria um nada absoluto que o antecederia, e, conforme ressaltamos, o nada absoluto nada pode e nada provê. Existe, portanto, *um ser*

que não pode não ser, que não pode ser pensado como não existente. Com isso, Mário mostra a impropriedade da objeção feita ao argumento anselmiano de que há nele um indevido salto do ontológico para o lógico: é a necessidade absoluta do ser que permite a cogitação humana e lógica, pois, do contrário, nada haveria. Em outras palavras, o homem sequer poderia duvidar do Ser se este Ser não existisse. Não é pelo fato do homem pensar no ser necessário que este ser existe, é pelo fato desse ser existir, como origem e sustentáculo de toda a realidade, que o homem pode cogitar este ser.

Um ser hipoteticamente necessário (o ser que pode ou não pode ser necessário) é impossível, pois, caso se verifique que ele realmente é necessário, se verificará, automaticamente, que ele não é hipotético. Ao ser absolutamente necessário faz-se necessária sua existência antes mesmo da formulação de sua hipótese, pois tal hipótese não agiria como hipótese, uma vez que admite pela sua própria exposição ser impossível que seja somente uma hipótese. Logo, a existência do ser absolutamente necessário não é admissível pensar como hipotética, pois foi este próprio pensamento que se mostrou absurdo e se auto-refutou. Esta é a defesa de Mário.

Concluimos, portanto, que o que buscamos desde o início, uma visão exata e integrada do *Proslogion*, só foi possível ao analisar os princípios e os objetivos filosóficos de Santo Anselmo, a amplitude teológica do argumento e suas bases ontológicas, norteados por fiéis intérpretes como Mário Ferreira dos Santos e Julián Marías. Pois, na síntese entre seu projeto filosófico (meta), sua teologia (princípio) e sua dialética ontológica (movimento de união), percebemos o *Proslogion* como ele é, justamente situado, sem acrescentar ou alterar quaisquer palavras deste nobilíssimo filósofo.

BIBLIOGRAFIA

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. *Proslógio*. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. *Monólogo*. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. *Resposta de Anselmo a Gaunilo*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média/ Etienne Gilson*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã* – 8. ed. Tradução de Raimundo Vier. Ed. Vozes, Petrópolis, 2003.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia, vol I*. São Paulo. Ed. Paulus, 1990.

MARÍAS, Julián. *A Perspectiva Cristã*. Tradução de Diva Ribeiro de Toledo Piza. 1. ed – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARÍAS, Julián. *San Anselmo y el Insensato y Otros Estudios de Filosofía*. 2. ed. Revista de Occidente, 1954.

XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. *Razão e Ser: Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo*. Edição Fundação Calouste Gulbenkian. Ministério da Ciência e Tecnologia de Portugal. 1995.

MARTINES, Paulo Ricardo. *O “Argumento Único” do Proslogion de Anselmo de Cantuária / Paulo Ricardo Martines*. Porto Alegre. EDIPUCRS. 1997.

DE CARVALHO, Olavo. *Identidade e Univocidade* (Apostila avulsa que integra a obra *O Olho do Sol*, ainda não publicada).

DOS SANTOS, Mário Ferreira. *O Homem Perante o Infinito / Mário Ferreira dos Santos*. 3. ed. São Paulo; Editora Logos, 1960.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. *Filosofia Concreta – tomo I / Mário Ferreira dos Santos*. 8. ed. São Paulo; Editora Logos, 1961.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. *Filosofia Concreta – tomo II / Mário Ferreira dos Santos*. 8. ed. São Paulo; Editora Logos, 1961.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354- 430. *A Doutrina Cristã: manual de exegese para a formação cristã*. Tradução e cotejo de Nair de Assis Oliveira; revisão de H. Dalbosco e P. Bazaglia. – São Paulo: Edições Paulinas, 1991.