

*Revista Filosófica  
de Coimbra*

---

VOL. 9 • N.º 18 • OUTUBRO 2000

---

**Maria Leonor Lamas de Oliveira XAVIER – *Razão e Ser. Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo.* (Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999, 793 p.**

**Manuela Brito MARTINS – *L'Herméneutique Originnaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne* (Mediaevalia. Textos e Estudos 13/14). Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1998, 495 p.**

Dois jovens investigadoras universitárias acabam de ver merecidamente editadas as suas teses de doutoramento. Estão de boa saúde os estudos de filosofia medieval no nosso País. A diversidade metodológica que separa o rigoroso trabalho analítico de M<sup>a</sup> L. Xavier (Univ. Clássica de Lisboa) e a ousada aproximação de Manuela B. Martins (Univ. Católica, Porto) entusiasma-nos a pensar que à alegada boa saúde se pode adunar a pluralidade perspectivística, factor sempre preponderante na investigação universitária. Lamentamos apenas que uma das dissertações não tivesse sido editada em tradução portuguesa (ela foi apresentada no Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Lovaina-a-Nova) e que, diferentemente, e bem, do que sucede com o volume de Maria L. Xavier, se apresente desprovida de qualquer índice analítico, sempre desejável em investigações de fôlego. Dito isto, cabe-nos frisar como o momento que vivemos é, do ponto de vista dos estudos agustinistas (não empregaremos o galicismo agustinianos), de rara fecundidade. À tese de Martins acaba de juntar-se a recente edição bilingue de duas obras do Bispo de Hipona (*A Ordem e Confissões*) com a chancela da INCM. Provavelmente, muito em breve sairão do prelo as *Actas* do importante Congresso Internacional recentemente reunido em Lisboa para comemorar os 1600 anos da redacção das *Confissões*. Recordemos que a Fundação Calouste Gulbenkian publicou *A Cidade de Deus* e que a série "Mediaevalia. Textos e Estudos" acolheu a tradução de *A Natureza do Bem* do autor desta recensão, que igualmente assinou a versão de *De Beata Vita*. O leitor interessado em informar-se sobre a presença de Agostinho e do agustinismo em Portugal deverá ler a entrada erudita de J.M. da C. Pontes publicada no *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (vol. I, Lisboa 2000). Apesar de tudo, o panorama das traduções das obras de S. Agostinho e de S. Anselmo é confrangedor, se comparado, v.g. (este gesto é natural), com o que acontece na vizinha Espanha. O caso do arcebispo de Cantuária é ainda mais grave, pois, salvo erro, em Portugal, ainda só conta com o interesse pelo *Proslogion*, quer por António Soares Pinheiro, quer por J. Costa Macedo. Como tivemos oportunidade de escrever numa outra

ocasião, este estado de coisas só se modificará desde que se concerte sistematicamente um plano de traduções gizado e concretizado por uma equipa interdisciplinar e inter-universitária devidamente apetrechada. Os esforços, aliás apreciáveis, quer do Gabinete de Filosofia Medieval (Porto), quer do Centro de Filosofia (Lisboa) são assim louváveis, mas manifestamente insuficientes.

Começamos por reconhecer estarmos em presença de dois trabalhos distintos. Consideremos o primeiro. Na densa "Introdução" que compôs (a qual, diga-se de passagem, não se aconselha ao leitor circunstancial antes da demora pelo estudo propriamente dito) Maria L. Xavier coloca-se claramente do lado da «opção pelo primado da obra, na relação entre nós e Santo Anselmo» (p. 12). Daí pretende não só poder ler os seus textos de um ponto de vista filosófico — «É, pois, por filósofo que tomamos o autor do *Proslogion* (...)». De modo análogo assumimos o conteúdo de *Cur Deus Homo*» (p. 15) — como, sobretudo, determinar o seu acesso no plano da «ontologia» (interpretada na perspectiva da doutrina dos transcendentais). Este é o ponto arqui-médico de todo o seu portentoso estudo que confere plena inteligibilidade, e, o que é mais, coerência, à pormenorizadíssima leitura da obra feita. Seja-nos permitida a seguinte nota marginal: ficamos à espera que a A. nos legue uma introdução à obra de Anselmo, dado ser actualmente a nossa mais profunda conhecedora do abade de Le Bec. Apressemo-nos a confessar que a A. desenvolve a sua interpretação de uma maneira exemplar. Todavia, não a podemos acompanhar na totalidade do seu notável projecto. Definida a perspectiva ontológica, exploram-se coordenadamente as três questões anunciadas no título complementar: (i) dizibilidade ou inefabilidade do ser (ontologia da linguagem), com demora acertada no «princípio da dupla significação» (natural e accidental), contexto metafísico no quadro da teologia do Verbo e o problema dos nomes divinos (p. 57-292); (ii) univocidade ou plurivocidade do ser (p. 295-577), onde iremos encontrar páginas magníficas na sua maturada ponderação sobre o denominado «argumento ontológico», proposta a noção de ser pensável como maximamente universal ou transcendental do ser, onde também se abordam os problemas prévios do Uno e do Múltiplo e a tese de uma integração ontológica da teologia (em rigor, um refrão nesta obra); (iii) necessidade ou gratuidade do ser (p. 581-712), «porventura a menos suspeitável das três questões ontológicas» (p. 44), sobre a «metafísica do dom» e a sua extensão trinitária (a gratuidade do ser). Seria sem dúvida tarefa impossível de levar a cabo neste lugar querer dar conta de toda a profundidade na análise, da surpresa de algumas propostas, sobretudo do rigor e (repetimo-nos) da coerência com que os textos de Anselmo são profusamente interpretados. O nosso apreço por este estudo justifica a formulação de quatro tipos de reservas que em nada o beliscam. A primeira é de ordem geral de hermenêutica. Santo Anselmo é um daqueles autores maiores (a sua estatura filosófica é a de um Aristóteles, Kant ou Hegel, e a sua obra teológica emparceira com a de Küng ou Bonhoeffer) que mensalmente concitam o diálogo conflitual das interpretações contemporâneas. Torna-se impossível acompanhar o número sem fim de publicações sobre Anselmo. Isto significa que não se passa incólume com uma opção pelo primado da obra. A A. reconhece-o, afastando cedo qualquer leitura inocente ou desinformada (p. 12), e, de facto, pratica-o: vd., entre outras, as páginas 82, 98, 101, 115, 122 e 145 em diálogo com D.P. Henry; p. 154-55, com P. Vignaux; p. 163, 229 com Gilson; 206, com O. Rossi; p. 164, com J.J. Gracia; p. 530, com Vuillemin; veja-se sobretudo a sua impressionante e sistemática bibliografia (p. 717-761), o seu predilecto e excepcional diálogo com Kant (p. 519 ss.) ou, por último, o inevitavelmente constante confronto, aliás sempre tão exemplarmente esclarecedor (pelo que haveria que tirar ilações daí), com S. Agostinho (*passim*). O problema reside em querer-se «restituir o sentido» (p. 13) do autor analisado como se houvesse que optar unilateralmente entre «recepção acrítica da tradição» e «primado da obra». A afirmação mais ou menos veemente deste primado deve sempre presidir a qualquer investigação deste

tipo, mas perguntamo-nos, no caso vertente, porquê em algumas situações promover o diálogo da produtividade histórica e noutras não? E então como decidir entre compreender ou optar por diálogos interpretativos? Dir-se-ia que a resposta está na sua (dos diálogos) pertinência para a compreensão da tese proposta, mas iremos mostrar adiante como isso pode não acontecer. A segunda reserva é de natureza pragmática e deriva directamente da primeira: as notas que acompanham o texto não abrem horizontes; são escassos os casos de notas do género: p. 101, n. 71; p. 133, n. 116; p. 145, n. 133; p. 165, n. 19; p. 213, n. 1; p. 229, n. 25; p. 253, n. 79; p. 381, n. 123; p. 535, n. 51, etc. Em terceiro lugar, algumas observações meramente pontuais ou acidentais: a nota 99 da p. 263 mereceria um desenvolvimento que explicasse que a redução do princípio de individualização à tradição porfiriana não é exclusiva na Idade Média (vd. A. de Libera, *L'Art des Généralités*); foi pena não se ter ao menos revelado a produtividade histórica do problema (e respectiva solução) tratado a págs. 277; haverá que ter presente (p. 332) que a expressão «nominalismo anselmiano» é usada numa acepção lata e anistórica; decerto que a copulativa da pág. 371, onde se apresenta a teologia de S. Anselmo como «filosofia do impensável e do inefável», não é identitativa, pelo que teria valido a pena permenorizar filosoficamente essa diferença; a n. 108 da página imediatamente seguinte podia trazer a indicação dos passos nucleares de DLA, DCD e Conc.; o leitor terá de esperar pelo fim da obra para poder ter uma aproximação mais perfeita à caracterização, definição e horizonte do «ontológico» com que se labora progressivamente em quase todas as páginas, posto que uma tal tese é inúmeras vezes sugerida mas só paulatinamente definida no seu horizonte. E era aqui que queríamos chegar. A quarta e última reserva prende-se directamente com o núcleo da dissertação. Diz-se repetidamente que a chave da leitura da obra de Anselmo é ontológica (pp. 14, 387, etc), o que implica que a teologia seja uma função da sua filosofia (p. 388), embora — inevitavelmente — numa união tão estreita que faz daquela «um caso paradigmático de teologia filosófica» (p. 401). Deve-se aliás considerar impertinente a distinção entre filosofia e teologia. Em rigor, determinar a razão de Anselmo como «ontológica» é definir especificamente a natureza filosófica da teologia anselmiana (p. 402). Problema sério, então, será o da integração da metafísica da Criação com a teologia da Trindade (p. 408) e, aqui, a intérprete não só não vê incompatibilidade entre uma inspiração teológica da ontologia como assevera que uma tal integração é «genuinamente filosófica ou, melhor, ontológica» (p. 409). Dir-se-ia termos andado em círculo, caso a A. não explorasse coerentemente, sobretudo nas páginas dedicadas aos princípios de relação, diferença e ordem, o seu Leitmotiv. A exploração leva-a, v.g., a militar pelo fundo ontológico do argumento ontológico (p. 531), assim exprimindo quer a sua relatividade quer a sua necessidade. Seja como for, a integração da razão teológica e da razão filosófica sob a figura da «correlatividade» (p. 519) — traduzível no princípio de que o argumento em favor da existência necessária do supremo pensável é feito em função da ordem do ser pensável (p. 531) —, se representa uma aquisição no plano da teologia filosófica, força a um entendimento do ontológico que colide em vários sentidos, parece-nos, com o ponto de partida do primado da obra. Sem demorarmos na estranha escotização do argumento que nos é proposta (p. 537 ss.), cabe reparar que o próprio Escoto (e era precisamente aqui que um diálogo teria sido benéfico) se distancia de qualquer leitura do argumento anselmiano feita no plano da ontologia. O sentido da célebre *coloratio* de Duns Escoto é a de que sem ontologia tal argumento é vazio (vd. *Ordinatio* I, 2 ou a minha versão de *De Primo Principio* IV), embora estejamos prontos a admitir que o que me separa da A. é uma versão do que distancia as interpretações de Th. Kobusch vs. L. Honnfelder (metafísica vs. ontologia), polémica eventualmente remontável ao próprio neoplatonismo, que não teria sido desprovido de interesse discutir ou conhecer neste importante trabalho de L. Xavier. Depois do que dissemos só nos resta vincar uma vez mais que a coerente tese da A. nos

impressiona pelo conhecimento revelado de S. Anselmo e da sua obra, nos deixa gratificados pelo rigor, profundidade e meditação da sua leitura, e pela surpresa de algumas descobertas propostas, de entre as quais ainda assinalaríamos, para terminar, as seguintes: a oposição entre o antropocentrismo de Agostinho e o ontoteocentrismo de Anselmo (p. 70) ou o tema da «personalização anselmiana do legado agostiniano» (p. 339); a defesa de uma ontologia da linguagem (cap. I); a acribia com que se não omite, aqui e ali, alguma imprecisão anselmiana; evidentemente, toda a exploração do argumento ontológico com a qual, doravante, todos teremos obrigatoriamente de nos confrontar (e seria decerto entusiasmante ouvir o seu parecer sobre recente e provocante leitura do argumento proposta por um outro filósofo português, F. Gil, *La Conviction*); a interpretação da processão do Espírito segundo princípios ontológicos (p. 472); a pertinência da dimensão transcendental da acção (p. 532); a originalidade da última das três questões propostas.

Muito distinto no escopo e no percurso adoptado está o trabalho de Manuela Martins, explicitamente apostado na «actualidade de S. Agostinho» (p. 31-281) e na retoma deste autor por um pensador contemporâneo que o não desmereceu, Heidegger (p. 285-453). Uma Conclusão geral (p. 455-477) e uma importante bibliografia (p. 479-495) fecham o volume. A A. patenteia há já algum tempo uma predilecção especial por diálogos de cimeira, nos quais favorece os nomes de Ricoeur, de Husserl e de Heidegger vs. Agostinho, que parece ser o seu autor antigo de eleição (p. 10). Esta estratégia não é, naturalmente, nova, mas parece ser S. Tomás de Aquino quem leva a palma no cômputo final. Pensamos, designadamente, nos trabalhos de L.-B. Geiger, J.-B. Lotz, M. Corvez, K. Rahner, G. Siewerth, U.M. Lindblad, etc. Em vista deste cenário, a A. visa reparar a lacuna no silêncio sobre Agostinho em diálogo com o autor de *Sein und Zeit* (p. 17). Para o efeito, este título, juntamente com os trabalhos do período de Friburgo e Marburgo (sabemos como a experiência do protestantismo feita em Marburgo será superada, o que não quer dizer destruída: vd. GA t. 66, p. 415), bem como, depois, *A Essência do Fundamento* e, antes, a conferência de 1930, precisamente dedicada à leitura da análise do Livro XI das *Confissões* sobre o tempo (*Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*), são os textos mais estudados. Frise-se que a A. não desconhece os «perigos» de uma tal estratégia. Contudo, ela apenas visa cumprir os destinos da hermenêutica promovendo, como dissemos já, duas ideias ou programas fundamentais (p. 19): «développer les traits d'une philosophie agustinienne ouverte à une interpellation philosophique qui se situe, par rapport à elle, dans son avenir, celle de notre existence d'aujourd'hui» e «dégager dans la pensée de Heidegger ce qu'elle a en soi de spécifiquement agustinien, et qui devient une source d'inspiration pour la réflexion heideggerienne elle-même». Tanto quanto sabemos, caso único no seio dos trabalhos do âmbito da filosofia antiga e medieval no nosso País, este tipo de investigações corre muitas vezes o risco de tomar o ar de família (as relações Ser/Deus, o Cogito e o Cuidado são aqui temas centrais) por uma especificidade. De notar, ainda, que, no caso de Heidegger, convém ser cauteloso dadas as limitações da sondagem sobre uma obra ainda em curso de edição (veja-se, v.g., GA t. 27, p. 242-44 sobre S. Tomás e S. Agostinho). Na verdade, v.g., o interesse que Heidegger dispensou à questão agustinista da relação entre *veritas* e *vita* (vd. GA t. 17, p. 120-26), tema determinante ainda no § 44 de SZ, não se pode explicar exclusivamente pela sua leitura do livro X das *Confissões*, testemunhada nos cursos de 1922 sobre filosofia da religião. Na sua óptica, a questão é mais radical: também os Gregos se deixaram obnubilar pelo tema da verdade proposicional, diferentemente portanto do sentido existencial ou aleteológico da verdade reconhecível no Novo Testamento e em S. Agostinho. Não é de facto um acaso que leva Heidegger a dedicar o segundo curso do semestre de 1921 ao livro X das *Confissões*; contudo, e diferentemente do que parece dar a entender a A., o principal interlocutor polémico de Heidegger não é Harnack, Dilthey ou Troeltsch (não obstante visar romper com as leituras

destes intérpretes), mas é Max Scheler. Por outras palavras: não é o neoplatonismo mas a leitura alegadamente axiologizante que Scheler fazia de Agostinho que dá que pensar a Heidegger. Ao desvincular as vivências afectivas de uma filosofia dos valores, o filósofo alemão parece saudar uma atitude comum a Agostinho e a Aristóteles, o método proto-fenomenológico (GA t. 60, p. 159). Só assim se percebe que a armação metodológica da hermenêutica da facticidade seja a do ternário mundo ambiente (*Umwelt*), mundo comum (*Mitsein*) e mundo próprio (*Selbstwelt*) cuja explicitação nos remete para o *Vollzugssinn* (sentido da realização plena) que Heidegger detecta no livro X (que a A. analisa), justamente aquele em que Agostinho, culminando a sua autobiografia, a decifra no presente vivo do hoje sob a perspectiva da realização. Do lado de Agostinho sobressai o trabalho feito sobre as *Confissões*, *A Cidade de Deus*, *A Trindade*, *O Ensino Cristão* e a *Explicação literal do Génesis*, e muitas vezes, aí, não é só o carácter vivo do pensar agustinista que se destaca, mas, de igual modo, a sua «perenidade» (ou quiçá esta por causa daquele). Observemos que a questão da «actualidade» agustinista reaparece sistematicamente, e o mérito da A. passa, certamente, por ter posto em relevo que ela pende mais para uma leitura desconstrutiva do género da de Heidegger do que para a banda daquelas mais afins ao estilo, aliás tão refinado, de J. Guitton. Dito isto, sempre acrescentaremos que é nossa convicção que se Heidegger mereceu Agostinho, o que é digno de ser pensado é que a «actualidade» deste se não pode circunscrever no merecimento daquele. Ao irónico sorriso de agustinistas perante uma estratégia como a presente, e à acusação de superficialidade, por parte dos heideggerianos, a coragem da A. esteve talvez em ter podido demonstrar que se a filosofia não se encerrou com a obra de S. Agostinho decerto não se poderá dar por concluída com Heidegger. Por outras palavras: interrogar a «actualidade» da leitura de Agostinho feita por Heidegger implicará convocar novos leitores que à semelhança do filósofo da Floresta Negra o saibam merecer, muito para além da meditação deste.

Mário Santiago de Carvalho