

Sobre a prova da existência de Deus em Anselmo

Paulo Ricardo Martines*

Este texto pretende apresentar alguns temas acerca da prova da existência de Deus no *Proslogion* de Santo Anselmo. Num primeiro instante caracteriza-se um aspecto da situação intelectual do século XI: a disputa Roscelino x Anselmo sobre o Problema dos Universais, importante para situar o realismo do *Doutor Magnífico*. Posteriormente, uma breve exposição das provas da existência de Deus no *Monologion*, e por fim, a apresentação do argumento ontológico.

No século XI, o Problema dos Universais cria uma série de polémicas e prenuncia aquilo que se desenvolverá plenamente nos séculos seguintes. Anselmo volta suas armas contra os *dialecti haeretici* que, não possuindo sustentação da fé, não podem compreender o que acreditam. Não passam, diz o bispo de Cantuária, *de morcegos e corujas querendo disputar em pleno meio-dia com as águias que olham o Sol de frente sem titubear* (*Epis. Incarn. Verbi*: I, 693).

O principal dialético “herege” a sofrer as reprimendas de Anselmo é o nominalista Roscelino. Para qual os universais são puros nomes (*flactus vocis*), expressando puras abstrações: um homem é um ser real, porém, a humanidade não é mais que um conceito do espírito. Roscelino admitia que muitas questões da Teologia poderiam ser analisadas pela ótica do nominalismo. Numa carta ao seu discípulo Abelardo, faz observações contundentes sobre a Trindade:

* Pós-graduando em Filosofia na PUC-SP. Bolsa DS da CAPES.

“É confundir as Pessoas dizer que o Filho é o Pai e que o Pai é o Filho [...] e tal é o que dizem necessariamente os que querem significar com estas três palavras uma única coisa singular, porque cada um destes nomes, considerado em si mesmo, significa uma coisa única e singular” (apud Gilson, 1952²: 225). Do mesmo modo que a humanidade não é outra coisa que os indivíduos humanos, a realidade constitutiva da Trindade não é outra coisa que as três Pessoas distintas que a compõe.

Tal “absurdo” não poderia ser admitido facilmente pelos homens da Igreja. Roscelino tem suas teses condenadas pelo Concílio de Soissons de 1092. Expulso da França, vai para a Inglaterra e dá origem à uma longa polêmica com Anselmo. Este, a pedido dos monges de Bec, escreve em 1094 uma pequena obra intitulada *Epistola de Incarnatione Verbi* (que, até a edição crítica de F. S. Schmitt, recebia o nome de *De Fide Trinitatis*). Esta obra apresenta a crítica ao nominalismo de Roscelino, e talvez, indique de uma forma mais evidente a opção realista de Anselmo.

Segundo o Doutor Magnífico, é presunçosa a atitude daqueles que ao tomar contato com determinada ciência se acham em pleno direito de criticar as questões da fé. A dialética por si só não alcança as grandes verdades. É preciso o pressuposto da fé: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Isaías 7, 9).

Os dialéticos não compreendem que a cor seja outra coisa distinta do corpo ou a sabedoria do homem distinta de sua alma. Para estes, afirma Anselmo (*Epis. Incarn. Verbi*, 694):

“Com efeito, em suas almas, a razão, a que pertence a primazia e o juízo de tudo que existe no homem, se encontra de tal modo envolta por representações corporais, que não pode livrar-se delas e nem sabe distinguí-las daquilo que deve contemplar de forma única e pura”¹.

Para os dialéticos que afirmam que não há mais realidade que os indivíduos humanos, é impossível compreender a realidade das Pessoas da Trindade: “Como compreender nesta natureza tão misteriosa

osa e tão sublime, que várias Pessoas, cada uma das quais é o Deus perfeito, seja um único Deus?” (Id., ib.)². Roscelino desenvolve de forma radical o nominalismo no século XI, fato que o levará a sérios desentendimentos também com Abelardo, mas por outro lado, conquistará “a carta de cidadania filosófica para o nominalismo” (Estêvão, 1990: 28).

Santo Anselmo faz parte daquele “exército de realistas” que admitem a realidade do universal. Em seu *Monologion* mostrou que todas as coisas do mundo possuem seu ser de uma Natureza superior e mais perfeita. “Não duvido que o conjunto do mundo em suas partes, tal como o vemos, esteja formado de água, terra, ar e fogo; estes quatros elementos podem conceber-se de qualquer maneira, sem as formas pelas quais os vemos revestidos nas coisas” (*Mon.* VII, 210)³. Deste modo, igualmente, a Justiça, a Verdade e o Bem existem como tais fora das coisas justas, verdadeiras e boas.

Se Anselmo é radical com os dialéticos de seu tempo não é menos para com os anti-dialéticos. Para estes, o Livro Sagrado e a fé bastam para o exercício da vida cristã. Ao assumir esta crença o homem de fé imagina possuir todos os elementos necessários para o desenvolvimento de sua religiosidade. Mas o bispo de Cantuária adverte (*Cur Deus Homo*, I, 746): “Assim também me parece uma negligência lamentável se, depois de estar confirmado pela fé não procurarmos compreender o que cremos”⁴.

Uma vez confirmado pela fé e com o coração limpo e purificado é importante atingirmos – *debemus esurire* – uma certa compreensão dos mistérios da fé (*aliquatenus intelligere*). Acrescenta (*Epis. Incarn. Verbi*: I, 684):

“Não se considera digno de repreensão aquele que, firme em sua fé, se preocupe em esclarecer as razões da mesma. Porque, de um lado, não poderia dizer tudo se tivesse tido uma vida mais longa, já que os dias do homem são curtos, por outro lado, a razão da verdade é tão ampla e profunda que não pode ser esgotada pelos mortais”⁵.

Este mesmo movimento será aquele que aparecerá no *Monologion* e no *Proslogion*, que Anselmo classificou respectivamente de *Exemplum Meditandi de Rationei Fidei e Fidens Quaerens Intellectum*.

Anselmo, em seu *Monologion* (primeira obra, escrita possivelmente em 1077), realiza uma meditação sobre a essência divina e sobre “outros temas afins”. Procura, como diz no Prólogo, não apoiar-se nas *Sagradas Escrituras*, valendo-se apenas de argumentos claros, não buscando outra prova a não ser a do encadeamento necessário da razão (*rationes necessariae*) e na evidência da verdade (*veritas claritas*). Não hesita em apontar Agostinho como a fonte de suas meditações teológicas e indica primeiro a leitura do tratado *De Trinitate*, para que não julguem sua obra precipitadamente.

As provas da existência de Deus são apresentadas no *Monologion* nos quatro primeiros capítulos. Anselmo estabelece três provas fundadas nas idéias de *bondade*: cada um deve apossar-se daquilo que julga bom (a Bondade é una); de *Grandeza* (no seu aspecto qualitativo) e da *Perfeição* absoluta do Ser. Elas pressupõem dois princípios básicos: primeiro, as coisas são desiguais em perfeição; e, segundo, toda perfeição (em maior ou menor grau) participa da Perfeição considerada de forma absoluta, que é Deus. Diz o Doutor Magnífico (*Mon.*, III, 200):

“Aquilo que é superior a todas as coisas, e que comunica o Ser, a Bondade e a Grandeza a tudo que é bom e grande, torna-se necessário que seja sumamente bom e grande e que esteja soberanamente acima de todas as coisas que existem. Existe algum ser que, bem seja chamado Essência, Substância ou Natureza, é, enfim, superior a todas as coisas”⁶.

Nos capítulos iniciais deste tratado já é possível antecipar algumas noções que utilizará também em seu *Proslogion*: o desejo do estabelecimento de *rationes necessariae* no trato de questões teológicas e a crença absoluta na existência de um ser perfeitamente bom e grande (*credere in*), que como veremos adiante, é o fundamento para tudo aquilo que o cristão almeja compreender.

No *Proslogion*, obra escrita possivelmente em 1078, encontra-se o famoso argumento sobre a existência de Deus, denominado por Kant de *ontológico*, e que terá grande repercussão na história da filosofia, onde cada filósofo o retomará a seu gosto (cf. Gilson, 1952²: 232)⁷.

No prefácio do *Proslogion* (Prae., 2), Anselmo está determinado a encontrar um único argumento que dependa só de si para demonstrar que Deus existe: *et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia summum bonum*. Aqui o autor utiliza a palavra *astruo*, que significa verificar por meio de provas. Anselmo busca elevar sua alma para a contemplação de Deus (*ad contemplandum Deum*) procurando compreender aquilo que já está firmado pela fé (*quaerentis intelligere quod credit*).

No Capítulo I do *Proslogion* (*Prosl.*, 6) encontra-se uma bela prece, talvez de caráter ímpar na Idade Média, suplicando ao Deus inacessível e desconhecido (*nunquam te vidi*) uma possibilidade para encontra-lo. Recorre ao Salmos:

*'Quaero vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiro'. [Sl 26,8].
Tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat,
ubi et quomodo te inveniat.*

O homem teve a possibilidade de contemplar e ver Deus, mas caiu na miséria: “Perdeu a beatitude para a qual foi feito e encontrou a miséria para a qual não foi feito” (*Prosl.*, 8)⁸. Está só e atormentado, a procura até então foi em vão: “Procuro na minha solidão e encontro no meu íntimo apenas atribulação e dor”⁹. O élan primordial está rompido, obscurecido pelo pecado o homem está cada vez mais distante de Deus.

Fato importante e imprescindível é que esta procura, uma “dialética nascida do amor”, diz Vignaux (1959: 44), visa somente uma certa inteligência do ser divino, e de maneira nenhuma penetrar em sua essência: “Não tento, Ó Senhor, penetrar a tua altura, pois de forma alguma equiparo minha inteligência a ela, mas desejo de alguma forma inteligir a tua verdade [...]. Não busco compreender para crer,

mas creio para compreender, pois creio, porque se não cresse não poderia compreender” (*Prosl.*, 10/12)¹⁰. Esta parte final apresenta o ponto central da investigação daquele que procura compreender o que já tem admitido pela fé; movimento não muito diferente do *Monologion*.

Esta dialética das “coisas divinas” situa-se entre a crença em Deus e a visão face a face a que aspira. O pensamento oscila entre a fé e a visão beatífica (*Inter Fidem et Speciem*), isto é, um conhecimento que pressupõe a fé. Tal movimento “ajuda a compreender não só a especulação anselmiana mas toda escolástica ulterior” (Vignaux, 1959: 43).

Esta oração possui um significado fundamental, não somente por anteceder o argumento da existência de Deus, mas também por caracterizar todo o restante da obra.

Na formulação do argumento (*Prosl.*, II, 12) a prova parte da idéia de Deus que nos é deixada pela fé: “Então, ó Senhor, que concedeste inteligência a fé, faze com que eu compreenda, até quanto é possível, que és assim como acreditamos, e aquilo que acreditamos. Ora, cremos que tu és *alguma coisa da qual não se pode conceber nada maior*” (ênfase minha, PRM)¹¹. De uma forma rápida e precisa Anselmo, com um único argumento, vê a possibilidade de determinar a existência do ser divino. Enquanto escreve para os beneditinos do mosteiro de Bec nenhum obstáculo surge para a compreensão do argumento – pois a fé é um elemento básico. Agora, quando conjectura sobre pessoas que não estão firmadas na fé, é obrigado a valer-se de um discurso lógico, racional: é quando surge a figura do *insensato*. Segundo Audet (1949: 118) a negação do *insensato* é o momento onde inicia e evolui o argumento. Antes uma observação sobre a palavra *cogitare*, presente no argumento.

Cogitare, para o abade de Bec, tem como equivalente a expressão *dicere in corde*. Segundo Michaud-Quantin (1959: 23-4) esta relação é de influência agostiniana, principalmente quando o bispo de Hipona analisa a alma humana como reflexo da Trindade: *Le Père engendre son Fils, son Verbe; à l'image de cette procession éternelle le cogitare est l'activité créatrice, génératrice pour être plus précis, par laquelle l'esprit profère son verb mental, construit un concept*.

A melhor tradução de *cogitare*, ainda segundo Michaud-Quantim, é aquela que Alexandre Koyré utiliza em sua tradução do *Proslogion*: conceber (*concevoir*), isto é, uma palavra que expressa uma atividade produtora do espírito.

Anselmo, logo após a exposição do *aliquid quo nihil majus cogitare possit*, faz a intervir o insensato na fala do salmista: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (Sl. 13,1). Sua argumentação tende a neutralizar a posição do insensato. Quando este ouve o que é dito, compreende o que ouve, e aquilo que compreende está na sua inteligência (*et quid intelligit in intellectu ejus est*) mesmo se não compreende que aquilo existe. Tudo que é compreendido está na inteligência, porém, no caso do *aliquid quo nihil majus cogitare possit* não pode estar somente na inteligência já que poder-se-ia pensar que existe outro na realidade (maior), o que seria contraditório, pois o *aliquid quo nihil majus cogitare possit* poderia ser pensado. Logo, conclui Anselmo (*Prosl.*, II, 12), não existe nenhuma dúvida que aquilo do qual não se pode pensar nada maior existe *in intellectu et in re*.

Neste momento, o texto de Anselmo ganha uma estrutura formal rigorosa: passa de uma prece para um jogo dialético, na tentativa de reduzir o adversário à contradição: é impossível pensar Deus como não existente. A objeção clássica a este argumento é como admitir a existência de algo a partir de sua idéia? Mas isso é uma outra questão.

Importante aqui ressaltar, como atestam Gilson (1934: 9-15) e Vignaux (1959: 47-8), o papel central do *De Veritate*, obra que explicita uma espécie de doutrina da verdade que comanda as interpretações tanto do *Proslogion* quanto do *Monologion*.

No *De Veritate* duas idéias fundamentais alimentam a discussão de Anselmo sobre a verdade: a) toda verdade é uma retidão, isto é, o pensamento é verdadeiro quando exerce a função pelo qual foi feito: dizer que aquilo que é, é; e aquilo que não é, não é; b) só existe uma única verdade pelo qual todas as outras verdades são verdadeiras. Logo no início do texto (*De Veritate*, II, 490), Anselmo descreve a base de sustentação de sua argumentação: *Atqui verum non potest esse sine veritate*. Esta Verdade é essencial, não possui começo nem fim, e tudo é que é verdadeiro tem nela a sua causa.

O desenvolvimento do *De Veritate* obedece uma *démarche* rigorosa: procura estabelecer os diversos “lugares” onde afirmamos freqüentemente encontrar a verdade: da verdade de enunciação até a Verdade Suprema. Este movimento (das criaturas ao Criador) é semelhante aquele do *Monologion* (cf. caps. I-IV).

O Capítulo X atinge o “lugar” último onde podemos encontrar a verdade. Aqui Anselmo faz um movimento inverso e opera uma trajetória (uma hierarquia de causas e efeitos) que vai daquilo que menos conhecemos para aquilo que mais conhecemos: da Verdade Suprema à verdade das coisas, desta a verdade do pensamento que se exterioriza em falas significantes. “Vejo e observo entre essas outras [verdades], que algumas são somente efeitos, enquanto que outras são causas e efeitos, assim, enquanto que a Verdade Suprema tem por efeito a verdade que está na existência das coisas, esta é igualmente causa da verdade que é [aquela] do pensamento, e da [verdade] que está na proposição; essas duas últimas não são causas de nenhuma” (*De Veritate*, X, 520). É impossível que determinada coisa seja algo diferente daquilo que está na Suprema Verdade, simplesmente porque esta coisa “é” por derivar da essência Suprema.

Se na formulação do pensamento de Anselmo a necessidade de afirmar a existência de Deus garante a realidade dessa existência, deve-se *nécessairement admettre aussi que la nécessité de son affirmation suppose celle de son objet*. Ora, numa doutrina da verdade, *l'existence des vérités y suppose toujours celle de leurs objets* Gilson, 1934: 9). Estabelecendo a verdade como retidão (por exemplo, a verdade de enunciação), a linguagem exteriorizada (*oratione*) se conforma com o pensamento e este com o objeto.

O Capítulo III, inseparável do II, diz que o *aliquid quo nihil majus cogitari possit* é tão verdadeiro que não pode ser pensado como não-existente: “Este ser és tú, Senhor nosso Deus, tú és de uma maneira tão verdadeira, Senhor meu Deus, que não pode ser pensado como não ser” (*Prosl.*: III, 14)¹². Aquele, diz Anselmo, que conceber algo maior se elevaria acima do Criador, o que seria um absurdo.

Sendo tão claro para um espírito racional (*rationale menti*) a existência de Deus, por que a negação do incrédulo? Será *cur nisi quia stultus et insipiem?*

A tentativa de explicação se dá no capítulo IV. Anselmo afirma que uma determinada coisa pode ser pensada de dois modos: quando se imagina a palavra que a significa e quando se compreende a essência mesma da coisa (*Prosl.*: IV, 16). No primeiro caso pode-se pensar que Deus não existe, mas de forma alguma da segunda. Quem compreende o que ele é sabe que não pode não existir. Esta crítica à significação das palavras foi discutida por Anselmo em seu *Monologion*. Vale reproduzir o texto:

“Na verdade quando reflito sobre o significado das palavras sou levado a pensar mais naquilo que vejo nas coisas criadas do que naquilo que sei que transcende o alcance da inteligência humana. As palavras, pois, através do seu significado, colocam na minha mente algo que é muito menor e bastante diferente daquilo que a minha mente se esforça para compreender debaixo do significado delas, tênue e imperfeito” (*Mon.*, LXV, 326)¹³.

O insensato é um nominalista como Roscelino.

A prova da existência de Deus como desenvolvida aqui é um esforço da alma para compreender de alguma forma o Ser divino. Ao fim Anselmo agradece à bondade divina tê-lo instruído.

“Graças a ti, ó bom Senhor, pois o que creio até aqui é pelo teu dom, agora compreendo por tua luz, de tal forma que se quisesse crer que tu não existes, eu não poderia não compreender” (*Prosl.*: IV, 16)¹⁴.

Ao fim Anselmo e o insensato aceitam uma noção comum da divindade partindo de caminhos diferentes. O primeiro de uma fé absoluta, e o segundo se rendendo as articulações da dialética. Diz Gilson (1921: 19): *Le rationalisme est bon pour les incroyants; c'est au chrétien qu'appartient la véritable sagesse.*

No momento que Anselmo consegue, depois de muitas dificuldades, atingir através de um único argumento a prova da existência de Deus, a alma do Santo parece repousar mais tranqüilamente. No entanto, no plano geral do *Proslogion* há um capítulo central (o XIV) que projeta algumas dúvidas sobre o êxito da procura encetada no Capítulo I.

A intervenção do salmista no Capítulo I (*Quaero vultum tuum, vultum tuum* [Sl. 26,8]) alertava para o estado patético que se encontrava o Santo. No Capítulo XIV (p. 32) Anselmo retoma as súplicas do início do texto e apresenta a idéia de um Deus inefável, muito distante de alguma possível compreensão:

“Ó minha alma, encontraste o que procuravas? [...]. Com efeito não encontraste a teu Deus, como é portanto aquele que encontraste e como conseguiste compreender com tanta certeza e clareza? Ora, se tu o encontraste, como não sentes dentro de ti então que encontraste? Porque, ó Senhor, minha alma não sente a tua presença, se te encontrou?”¹⁵.

Este movimento do texto faz Henri de Lubac (1976: 213) caracterizar duas vertentes no pensamento de Anselmo: a) uma racional; e b) no êxito do esforço racional, uma insatisfação extrema:

Dieu est prouvé, il est même en quelque sorte compris, et l'intelligence obtenue est telle, qu'un retour en arriere n'est pensable. Seulement, par là Dieu n'est pas encore réellement trouvé. Il n'est pas "senti" par l'âme; son "visage" ne s'est pas découvert; il n'est pas devenu "present".

Em Anselmo, a “insatisfação humana” de não encontrar o que procurava, denota talvez um traço de humildade do cristão, mostrando que a racionalidade atinge somente uma certa compreensão do Ser divino. Ao homem resta a possibilidade de amar Deus, não sendo vedado, no entanto, a possibilidade de compreendê-lo.

Notas

- 1 - *In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et index debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.*
- 2 - *Qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus?*
- 3 - *Non autem dubito omne hanc mundi molem cum partibus suis sicut videmus formatam, constare ex terra et aqua at aere et igne, quae scilicet quatuor elementa aliquomodo intelligi possunt sine his formis quas conspiciamus in rebus formatis.*
- 4 - *Ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*
- 5 - *Nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia breves dies homines sunt, non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla tanque profunda est ut a mortalibus nequeat exhaustiri.*
- 6 - *Quod autem maximum omnium est, et per quod est quicquid est bonum vel magnum, et omnino quicquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quaere est aliquid quod, sive essentia, sive substantia, sive natura dicitur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt.*
- 7 - *Ainda que muitos não o façam a partir do texto de Anselmo, como é o caso de Descartes, de quem o mesmo Gilson (1934: 221) dirá que: il ne l'a compris, mais il l'a reinventé.*
- 8 - *Perdidit ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est.*
- 9 - *Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis.*
- 10 - *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam [...]. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.*

- 11 - *Ergo Domine, quis das intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitare possit.*
- 12 - *Et hoc est tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse.*
- 13 - *Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.*
- 14 - *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te olluminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.*
- 15 - *An inveniste, anima mea, quod quaerabas? [...]. Nam si non inveniste Deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit Te?*

Bibliografia

ANSELMO:

Cur Deus Homo. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Epistola de Incarnatione Verbi. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Monologion. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Proslogion. Fidens Quaerens Intellectum. Trad. A. Koyré. Paris, Vrin, 1954.

De Veritate. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

AUDET, A. (1949), "Une source augustinienne de l'argument de Sainte Anselme", *Rencontres*, Paris, XXX:

GILSON, E. (1921), *Études de Philosophie Médiévale*. Strasbourg, P. del'Université.

_____ (1952²) *La Filosofia en la Edad Media*. Madri, Gredos, 1982².

_____ (1934), "Sens et nature de l'argument de Saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen âge*, Louvain, IX:

ESTÊVÃO, J. C. (1990), *A Ética de Abelardo e o indivíduo*. Dissertação de Mestrado. PUC-SP.

DE LUBAC, H. (1976), "Seigneur, Je Cherche Ton Visage", *Archives de Philosophie*, XXXIX:

MICHAUD-QUANTIN, P. (1959), "Notes sur le vocabulaire Psychologique de Saint Anselme" in *Spicilegium Beccense*, Paris, I:

VIGNAUX, P. (1959), *A filosofia na Idade Média*. Coimbra, Arménio Amado, 1982².