

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

DIEGO FRAGOSO PEREIRA

**UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-ONTOLÓGICA
DO ARGUMENTO ANSELMIANO DE *PROSLOGION* 2**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Lucio Souza Lobo.

CURITIBA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

Versão definitiva aprovada pelo orientador Professor Dr. Lucio Souza Lobo em ___/___/___

AUTOR: Diego Fragoso Pereira

UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-ONTOLÓGICA
DO ARGUMENTO ANSELMIANO DE *PROSLOGION* 2

Para Douglas Jonas e Rosicler,
ex toto corde.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo auxílio financeiro durante estes dois anos de pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

Ao orientador e amigo, Professor Lucio Souza Lobo, por ter-me incitado a “garimpar” preciosidades filosóficas nos textos de Anselmo.

Ao Professor Alessandro Rolim de Moura, por instigar em mim um profundo apreço pela língua latina – *gratias tibi ago*.

A Luis Mazzochini, pelas observações e sugestões para melhoramento do texto.

A Alexandre Chini e Jefferson Luiz Rönn, pelo auxílio nas traduções.

A Alessandro Beccari, Volnei Martins e Max Costa.

Aos meus alunos do ensino médio dos colégios Beatriz Faria Ansay e Maria Gai Grendel, que me incentivaram a cada vez mais buscar o conhecimento e que me proporcionaram em 2011 exercitar a tão desafiadora e bela arte da docência.

À minha família, pelo apoio e compreensão e por me oferecer, de tempos em tempos, um refúgio tranquilo em meio à correria e aos afazeres cotidianos.

À Vanessa, *minor soror mea*.

Aos amigos meus, aos de longe e aos de perto, por serem estas centelhas do meu céu estrelado.

Às irmãs beneditinas do Mosteiro do Encontro, Madirituba (PR).

À irmã Helena Berton e à pequena comunidade da capela da Reitoria.

À senhora Zulmira da Trindade Domingues Cardoso e ao senhor Valdomiro Cardoso, pela acolhida, pelo zelo e pela confiança ao longo destes três anos.

A quem não se cansa de procurar o rosto escondido do Criador, e que me ensina a desvendá-lo nos mistérios dos livros e da Vida.

Por fim, a todos os que de alguma forma estiveram ligados à elaboração desta dissertação.

“It came into his mind to try to prove by one single and short argument the things which are believed and preached about God – that he is eternal, unchangeable, omnipotent, omnipresent, incomprehensible, just, righteous, merciful, true, as well as truth, goodness, justice and so on; and to show how all these qualities are united in Him. [...] Then suddenly one night during Matins, the grace of God shone on his heart, the whole matter became clear to his mind, and a great joy and jubilation filled his inmost being”
(Eadmer)

“[...] in the Proslogion he was on his own; he had reached the furthest limits of his thought, he still trembled with the awe of a new discovery. The Proslogion contains Anselm’s most original contribution to philosophy”
(Richard W. Southern)

“Whether or not it ever convinces a theological doubter, it will always remain one of the boldest creations of man’s reason and a credit not only to his inventor, but to human reason itself”
(Richard Taylor)

“[...] the wonderfully original argument of the Proslogion”
(Ian Logan)

RESUMO

A pesquisa pretende apresentar uma investigação acerca da caracterização do célebre “argumento ontológico” de Anselmo de Cantuária. Dito de outro modo, o argumento de Anselmo é de fato um argumento ontológico? Embora haja comentadores que afirmam não ser correto chamar de ontológico o argumento anselmiano, poucos se dedicaram a tentar tornar clara tal sutileza conceitual. G. E. M. Anscombe, em 1982, por exemplo, propôs uma nova tradução de uma das premissas do argumento de *Proslogion 2*, precisamente aquela que seria responsável por tornar um argumento ontológico o argumento de Anselmo. Assim, a nova tradução seria responsável pela interpretação não-ontológica do mesmo. A tradução alternativa de Anscombe foi criticada por Jasper Hopkins em 1986. Segundo Hopkins, a reconstrução do argumento anselmiano por parte de Anscombe não apenas é impossível, bem como Anselmo era, ao contrário da tese de Anscombe, adepto da doutrina da existência como perfeição. Jean-Luc Marion, em 1992, também defendeu de que o argumento de Anselmo não é ontológico. De acordo com Marion, o ponto inicial do argumento anselmiano não é um conceito, mas um não-conceito, visto que não se refere à essência de Deus, mas à incapacidade humana de conceber algo maior que Deus. Além disso, Anselmo não pressupõe qualquer noção ou conceito de essência. Para Marion, o argumento de *Proslogion 2* se ocupa com a noção de bem, e não com a de ser, condição esta que, para Marion, tornaria um argumento ontológico. Um estudo de Sandra Visser/Thomas Williams, de 2009, se aproxima da proposta inicial de Anscombe. Novamente há a afirmação de que o argumento de Anselmo não é corretamente interpretado. Porém, diferentemente de Anscombe, Visser/Williams não propõem uma nova tradução do texto anselmiano. Para eles, o argumento de *Proslogion 2* é corretamente lido e interpretado se considerado em relação com o *Responsio*, a resposta de Anselmo a Gaunilo. Quando posto em relação com o *Responsio*, o argumento anselmiano revela que não há nele qualquer pressuposição da doutrina da existência como perfeição, condição esta para um argumento ser ontológico.

Palavras-chave: Anselmo de Cantuária. Argumento Ontológico. Existência. *Proslogion*. *Responsio*.

ABSTRACT

This research intends to present an investigation about the characterization of the famous “ontological argument” of Anselm of Canterbury. Said in another way, is Anselm’s argument indeed an ontological argument? Although there are commentators who affirm that it is not correct to say that Anselm’s argument is ontological, few tried to make clear such conceptual subtlety. G. E. M. Anscombe, in 1982, for instance, proposed a new translation of one premise from the *Proslogion 2* argument, precisely the one that would be responsible to turn Anselm’s argument ontological. This way, the new translation would be responsible for the non-ontological interpretation of the argument. The alternative translation of Anscombe was criticized by Jasper Hopkins in 1986. According to Hopkins, the reconstruction of Anselm’s argument by Anscombe was not only impossible, as also Anselm was a follower of the doctrine of the existence as a perfection. Jean-Luc Marion, in 1992, also said that Anselm’s argument is not ontological. According to Marion, the initial point of Anselm’s argument is not a concept, but it is a non-concept, considering that it does not refer to the essence of God, instead it refers to the human incapacity to conceive something greater than God. Furthermore, Anselm does not presuppose any notion or concept of essence. According to Marion, the *Proslogion 2* argument discusses the notion of good, and not the being, condition that would make an argument ontological. A Sandra Visser/Thomas Williams study in 2009 is closest to the initial proposal of Anscombe. Again, there is the affirmation that Anselm’s argument is not correctly understood. In a different way, Visser/Williams do not propose a new translation of Anselm’s text. According to them, the argument of *Proslogion 2* is correctly read and interpreted considering the relation with the *Responsio*, the answer of Anselm to Gaunilo. When related to the *Responsio*, Anselm’s argument reveals that there is not any presupposition about the doctrine of the existence as a perfection, what is the condition for an argument to be ontological.

Key words: Anselm of Canterbury. Ontological Argument. Existence. *Proslogion*. *Responsio*.

LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Anselmo estão abreviadas conforme segue:

CDH	<i>Cur Deus Homo</i>
DG	<i>De Grammatico</i>
DIV	<i>De Incarnatione Verbi</i>
DV	<i>De Veritate</i>
E	<i>Epistolae</i>
M	<i>Monologion</i>
P	<i>Proslogion</i>
R	<i>Responsio</i>

N.B.: 1) Para as referências dos textos de Anselmo, será adotado o seguinte procedimento: primeiramente, segue a referência do texto segundo a maneira corrente de citação, isto é, a abreviação e o número do capítulo, e. g., P1 – *Proslogion*, capítulo 1. Em seguida, entre colchetes, tem-se a referência de acordo com a edição crítica de Franciscus Salesius Schmitt, e. g., [S I: 101.3-5] – volume 1, página 101, linhas 3 a 5. Depois das referências, segue a citação latina de acordo com Schmitt.

2) As Cartas (*Epistolae*) são citadas segundo a Edição da BAC e seguem, por conseguinte, a numeração da mesma, e. g., E 45 – carta 45.

3) O *Cur Deus Homo* divide-se em livros e capítulos, e. g., CDH I, 4 – CDH livro I, capítulo 4.

Outras abreviações:

CRP	Crítica da Razão Pura
G	<i>Pro Insipiente</i>
PL	Patrologia Latina Migne

N.B.: Quanto à referência à Patrologia Migne, o primeiro número corresponde ao volume, o segundo, à coluna, e. g., PL 64, 72: Patrologia Migne, volume 64, coluna 72.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 HISTÓRICO DO PROBLEMA: DE ARGUMENTO ANSELMIANO A ARGUMENTO ONTOLÓGICO	15
1.1 O ARGUMENTO EM ANSELMO	16
1.1.1 Dois proto-argumentos ontológicos: Zenão de Cítio e Aristóteles.....	17
1.1.2 Os argumentos concatenados de <i>Monologion</i> 1-4.....	18
1.1.3 Autores antigos que influenciaram o pensamento de Anselmo.....	19
1.1.4 O <i>unum argumentum</i> de P2	25
1.1.5 <i>Reductio ad absurdum</i>	32
1.2 DUAS OBJEÇÕES DE GAUNILO	34
1.3 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO: DESCARTES E KANT	41
1.3.1 O argumento cartesiano da quinta Meditação	41
1.3.2 O argumento ontológico kantiano de 1763.....	45
1.3.3 As objeções kantianas da Crítica da Razão Pura.....	47
2 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO É ONTOLÓGICO?	53
2.1 ANSCOMBE E A NOVA INTERPRETAÇÃO DO ARGUMENTO DE P2	55
2.1.1 Diferenças entre o argumento de Anselmo e o de Descartes	57
2.1.2 A interpretação tradicional do argumento anselmiano	59
2.1.3 A nova interpretação de P2.....	61
2.1.4 A defesa de Anscombe	63
2.1.5 Pós-Anscombe: algumas discussões.....	68
2.2 OBJEÇÕES DE HOPKINS À INTERPRETAÇÃO DE ANSCOMBE	70
2.3 A CONTRIBUIÇÃO DE MARION	78
2.3.1 A existência de um ser supremo a partir de simples conceitos	79
2.3.2 Avaliação do argumento de P2.....	83
2.3.3 O não-conceito de P2.....	86
2.3.4 De <i>maius</i> para <i>melius</i>	88
2.4 SEMELHANÇAS ENTRE AS INTERPRETAÇÕES DE ANSCOMBE E MARION.....	92
3 A LEITURA DE SANDRA VISSER E THOMAS WILLIAMS	97
3.1 A LEITURA CONVENCIONAL DE P2.....	101
3.2 O QUE ALGUÉM EM DEFESA DO TOLO RESPONDERIA A ESTAS COISAS	104
3.3 O QUE O EDITOR DO MESMO LIVRO RESPONDERIA A ESTAS COISAS.....	107
3.3.1 <i>Quod maius est</i>	119
3.3.2 Duas interpretações de Logan para “ <i>quod maius est</i> ”	124
3.3.3 Algumas considerações	126
3.4 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODAL DE P2	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

INTRODUÇÃO

Comumente, quando se estuda, em filosofia, as provas da existência de Deus, um dos temas que geralmente não pode, em quaisquer circunstâncias, deixar de ser abordado é o argumento ontológico. E quando se fala em argumento ontológico, fala-se precisamente do argumento de Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109) exposto no opúsculo *Proslogion*, um de seus primeiros escritos, e reformulado na época moderna por René Descartes, na quinta Meditação. É consenso, ainda, definir o argumento ontológico como um tipo peculiar de argumento que infere a existência de um ser, neste caso, de Deus, a partir de uma definição, conceito ou ideia que se tem deste ser. Ou seja, dada a ideia que se tem de Deus, um ser perfeitíssimo, segue-se que Deus existe. Se Ele não existisse, lhe faltaria pelo menos uma perfeição, a saber, a existência.

Desde a metade do século XX, tem havido um grande interesse na filosofia pelo estudo das provas da existência divina, sobretudo do argumento ontológico¹. Neste reestudo,

¹ MATTHEWS, Gareth. The ontological argument. In: MANN, William E. (ed) **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005, p. 81; DAVIES, Brian. Anselm and the ontological argument. In: ____; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 177; PLANTINGA, Alvin. Kant's Objection to the Ontological Argument. **The Journal of Philosophy**, v. 63, n. 19, 1966, p. 537. Pertinente é o comentário de Plantinga: “Quase todo grande filósofo desde o tempo de Anselmo até o presente tem algo para dizer acerca dele [do argumento de *Proslogion* 2]; este argumento possui uma longa e ilustre linha de defensores, chegando até o presente. De fato, os últimos anos têm visto uma notável agitação de interesse entre os filósofos” (PLANTINGA, Alvin. **God, Freedom, and Evil**. London: Allen and Unwin, 1974, p. 85: “And yet nearly every major philosopher from the time of Anselm to the present has had something to say about it; this argument has a long and illustrious line of defenders extending to the present. Indeed, the last few years have seen a remarkable flurry of interest in it among philosophers”). E ao se questionar sobre esse incessante interesse no estudo do argumento anselmiano, Plantinga responde: “Talvez haja duas razões para isto. Primeiramente, muitos dos problemas mais complicados e difíceis em filosofia encontram-se neste argumento. [...] E segundo, embora o argumento certamente pareça à primeira vista como se devesse ser inválido, é profundamente difícil dizer o que, exatamente, está errado com ele” (*Ibid.*, p. 85-86: “Perhaps there are two reasons for it. First, many of the most knotty and difficult problems in philosophy meet in this argument. [...] And second, although the argument certainly looks at first sight as if it ought to be unsound, it is profoundly difficult to say, exactly, what is wrong with it”). Merece nota igualmente a observação de Richard Southern: “Tem sido mostrado repetidas vezes que o argumento pode ser refutado. Mas o argumento continua a atrair defensores e oponentes, e isto sugere que as refutações nunca são totalmente completas, ou que o argumento possui alguma fonte escondida de vida” (SOUTHERN, Richard W. **Saint Anselm and His Biographer: a Study of Monastic Life and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 61: “That the argument can be refuted has been shown again and again. But the argument continues to attract defenders and opponents, and this suggests that the refutations are never quite complete, or that the argument has some hidden source of life”). Southern repete, com ligeira variação, seu comentário em outra obra

uma problemática discutida, embora não pela maioria dos comentadores, é sobre a adequação do nome “ontológico” ao argumento de Anselmo. Fato é que, tradicionalmente, desde as observações e objeções kantianas, tem-se chamado ontológico ao argumento de *Proslogion 2*. Mas nem todos os comentadores concordam com esta caracterização. Dentre aqueles que não concordam, alguns simplesmente rejeitam o nome “ontológico” ao argumento.² Outros, por outro lado, procuram oferecer um fundamento teórico para tal posição. A tentativa de compreender a relevância de tal fundamentação teórica foi o que motivou esta dissertação.

Esta pesquisa, pois, tem como objeto de estudo o argumento que Anselmo formulou no *Proslogion*. Quer-se investigar se é pertinente atribuir o nome “argumento ontológico” àquilo que está em *Proslogion 2*. Em outras palavras, o argumento de Anselmo pode ser realmente considerado um argumento ontológico?

Para tanto, num primeiro momento, num recorte necessário apesar de incompleto, é reconstruído historicamente o percurso do argumento de Anselmo, desde seu surgimento no século XI, passando pelas objeções de Gaunilo, seu reaparecimento na filosofia cartesiana e a suposta objeção final de Kant.

Em seguida, já na discussão contemporânea sobre a nomenclatura do argumento de *Proslogion 2*, três textos são analisados: (1) o artigo de 1982 de G. E. M. Anscombe, onde ela propõe uma interpretação do argumento em que ele não pode mais ser tido como ontológico; (2) o artigo de 1986 de Jasper Hopkins, comentador e tradutor de Anselmo, onde estão algumas objeções ao artigo de Anscombe; e (3) o artigo de 1992 de Jean-Luc Marion, em que

(cf. SOUTHERN, Richard W. **Saint Anselm: a Portrait in a Landscape**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 132).

² Cf. DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 303. Vale a pena observar a citação de Wulff: “A denominação de ‘argumento ontológico’ com que se designa a prova de Santo Anselmo não parece muito adequada. Seu ponto de partida não é a realidade ontológica, mas a ideia ou o conceito de Deus tal como está na mente. É bem verdade que Santo Anselmo, como Descartes, atribui realidade a essa ideia. Porém talvez fosse melhor denominar seu argumento ‘lógico’, ‘ideológico’, ‘noológico’ ou coisa parecida” (WULFF, Maurice de. *Histoire de la Phil. Méd.* I. p. 168, In: FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía**. 2. ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1968, v. 2. p. 378, nota 20).

igualmente há uma outra proposta de leitura do argumento de *Proslogion 2* tal que não existe a possibilidade de Anselmo ter formulado qualquer argumento ontológico. Nesta seção, além das discussões de tradução do texto (Anscombe) e das pressuposições filosóficas de Anselmo (Marion), é apresentada uma definição de argumento ontológico, das condições necessárias para que um argumento seja considerado como tal, levando-se em conta os textos de Anscombe e de Marion, baseados em Descartes e em Kant, respectivamente. Esta definição serve de base para a seção seguinte.

Finalmente, na última seção, a partir da definição extraída da parte anterior, quer-se apresentar e discutir uma interpretação do argumento de Anselmo a qual não se aplica tal definição. Ou seja, que sob uma certa leitura dos textos de Anselmo, é possível afirmar que o argumento de *Proslogion 2* não é ontológico, justamente pela razão que não cumpre as condições necessárias para ser um argumento ontológico. Nesta interpretação do argumento, serve de base parte de um recente estudo de Sandra Visser e Thomas Williams acerca de Anselmo.

Alguém pode se perguntar, e de fato o fará, qual é a relevância de se saber se o argumento de *Proslogion 2* é realmente um argumento ontológico ou não. Ora, uma razão é que desde a modernidade (pós-Kant), o argumento de *Proslogion 2* foi chamado de ontológico, sendo assemelhado assim ao de Descartes – o argumento da quinta Meditação. Notou-se que o argumento cartesiano se comportava de maneira semelhante ao anselmiano – extraía a existência divina a partir da noção de essência. Por isso, mostrar que o argumento não é ontológico representa romper com esta tradição, com esta aproximação. Ora, se não são tão semelhantes como se acreditava, em que aspectos divergem e quais as sutilezas que não foram percebidas por aqueles que os consideravam semelhantes? Decorre, pois, uma releitura da interpretação do argumento de Anselmo: até que ponto esta interpretação se ocupa de fato com o argumento anselmiano e não com o argumento cartesiano?

Embora esteja ligado com o tópico anterior, ainda assim constitui um elemento distinto, a saber: as objeções modernas (pós-Kant) feitas ao argumento de Anselmo, na maioria das vezes atacam-no enquanto sendo ontológico. Formulou-se uma objeção x a um argumento ontológico em geral e, a partir disso, foi-se aplicando esta objeção a todos os “argumentos ontológicos particulares”. Assim parece ter ocorrido com o argumento cartesiano e da mesma forma com o argumento anselmiano. Ora, mostrar que o argumento anselmiano não é ontológico também representa uma reavaliação da validade das objeções que lhe são feitas. Não se está afirmando que o argumento seja válido. O que se está a dizer é que boa parte das objeções dirigidas a ele, foram feitas tendo como pressuposto que se tratava de um argumento ontológico. E atacaram justamente um dos aspectos do argumento ontológico susceptível de ataque: deduzir a existência a partir da essência. Pois bem, se não se trata de um argumento ontológico, também a ele não se aplicariam igualmente estas objeções. Por isso, seria necessário encontrar outra maneira de propor objeções ao argumento anselmiano.

Algumas observações são necessárias: (i) esta pesquisa não se ocupa nem pressupõe a validade ou invalidade do argumento. Quer-se apenas discutir o nome que possui – a posição defendida na dissertação é que o argumento de Anselmo não é ontológico. Além do mais, é a partir do instante que se sabe o que é o argumento de *Proslogion 2* que se poderá apresentar objeções ao mesmo; (ii) o texto é uma entre as tantas interpretações que são feitas em relação a Anselmo. A pretensão é que fosse de fato uma exposição e um debate do pensamento que o próprio Anselmo defendeu.

1 HISTÓRICO DO PROBLEMA: DE ARGUMENTO ANSELMIANO A ARGUMENTO ONTOLÓGICO

O objetivo deste capítulo é histórico. De maneira breve, quer-se apresentar o percurso do argumento de P2³ de Anselmo, (a) desde seu surgimento no século XI, como uma tentativa de resumir as várias argumentações do *Monologion* em apenas um único argumento (*unum argumentum*), (b) as objeções de um contemporâneo de Anselmo, o monge Gaunilo, (c) o argumento cartesiano da quinta Meditação, muito semelhante ao argumento de P2 e, finalmente, (d) a famosa objeção kantiana de que a existência não é um predicado real. Tem-se ciência de que o argumento anselmiano possui uma história complexa de rejeições e aceites e que apresenta também uma vasta literatura⁴. Este capítulo limita-se, por conseguinte, ao trajeto da discussão. Pertinentes refutações não serão estudadas, tais como as de Tomás de Aquino, por exemplo. Da mesma maneira, diversos pensadores que teriam considerado válido o raciocínio desenvolvido em *Proslogion 2* também não serão abordados, por exemplo, Gottfried Leibniz e George Hegel⁵.

É importante estudar o contexto em que Anselmo escreve o *Proslogion* pois isso mostra não apenas quem era o público para o qual a obra havia sido redigida, mas também algumas pressuposições filosóficas próprias do século XI. Já a relevância de Gaunilo se situa no fato de que, motivado por este, Anselmo escreve outro opúsculo imediatamente após o *Proslogion*. Trata-se das respostas às objeções de Gaunilo, o *Responsio*. Este opúsculo é de

³ Por “argumento de P2” entenda-se: argumento de *Proslogion 2*. Outras expressões que poderão ainda ser encontradas no texto com o mesmo sentido são: argumento anselmiano, *ratio Anselmi*, argumento de Anselmo. De modo geral, P2 é linguagem de uso frequente nos comentadores, tais como Ian Logan, Jasper Hopkins, Thomas Williams e Sandra Viesser.

⁴ Cf. HOPKINS, Jasper. **Supplementary Anselm-Bibliography**. Disponível em: <http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/Anselmbibliography.pdf>. Acesso em 20/07/11. Esta publicação é um amplo levantamento dos estudos anselmianos realizados nestas últimas décadas. Há também uma extensa bibliografia acerca das “fontes sobre os argumentos ontológicos” (“sources on ontological arguments”) em: OPPY, Graham. **Ontological Arguments and Belief in God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 337-363.

⁵⁵ Há um comentário acerca daquilo que foi dito com respeito ao argumento de P2, tanto as objeções quanto as defesas, em: LOGAN, Ian. **Reading Anselm’s Proslogion**. The History of Anselm’s Argument and Its Significance Today. Farnham: Ashgate, 2009, p. 129-196.

grande importância para o terceiro capítulo da dissertação, onde é apresentada uma interpretação não-ontológica do argumento anselmiano. Descartes, por sua vez, merece destaque pois, devido ao seu argumento da quinta Meditação, G. E. M. Anscombe extrai uma definição de argumento ontológico. Além disso, é este seu argumento o alvo das objeções kantianas. E Kant, finalmente, além de oferecer uma segunda definição de argumento ontológico – a ser tratada no capítulo seguinte, juntamente com a definição extraída da quinta Meditação –, apresenta uma objeção tal, que é ainda repetida por vários daqueles que se propõem a refutar seja o argumento de Anselmo, seja o de Descartes, ou qualquer outro argumento tido enquanto ontológico como, por exemplo, o argumento descoberto por Norman Malcolm⁶ e Charles Hartshorne⁷ em P3.

Em suma, este capítulo quer mostrar de que maneira o argumento anselmiano passa, na história da filosofia, a ser considerado um argumento ontológico.

1.1 O ARGUMENTO EM ANSELMO

A tradição filosófica do Ocidente costuma atribuir a Anselmo de Cantuária a formulação do primeiro argumento ontológico da história da filosofia. Este argumento é o que está exposto no *Proslogion*, escrito nos anos 1077-78⁸.

⁶ Cf. MALCOLM, Norman. Anselm's ontological arguments. *Philosophical Review*, v. 69, p. 41-62, 1960.

⁷ Cf. HARTSHORNE, Charles. *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle, Ill: Open Court, 1965.

⁸ O *Proslogion* é escrito quando Anselmo ainda é prior do Mosteiro Beneditino de Bec, na França, pouco tempo antes de ser eleito abade do mesmo, após a morte de Herluíno, fundador e então abade de Bec. Portanto, o texto é redigido antes de setembro de 1078, data da eleição de Anselmo (cf. HOPKINS, Jasper. *Anselm of Canterbury*. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy N. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltda, 2002, p. 139; SOUTHERN, *op. cit.*, p. 66; LOGAN, *op. cit.*, p. 2). Costuma-se dizer que Anselmo sucede a Lanfranco no cargo de abade em Bec. Tal informação, todavia, não procede. De fato, Anselmo ocupa o cargo de prior em 1063, que antes fora de Lanfranco (1045-1063), o qual é eleito abade do Mosteiro de Caen. Assim, enquanto Anselmo é prior em Bec (1063-1078), Lanfranco é abade em Caen e Herluíno é abade em Bec. Anselmo sucede novamente a Lanfranco em 1093 quando é escolhido para o arcebispado da Cantuária (cf. SOUTHERN, *op. cit.*, p. 39-59; DE LIBERA, *op. cit.*, p. 290-291).

1.1.1 Dois proto-argumentos ontológicos: Zenão de Cítio e Aristóteles

Há comentadores que afirmam encontrar em escritos anteriores a Anselmo, ainda que construído de forma rudimentar, um argumento que possa ser considerado ontológico. Jonathan Barnes, por exemplo, discute este tema. Para ele, haveria já um argumento ontológico 1.500 anos antes de Anselmo. Trata-se do argumento de Zenão de Cítio, fundador da escola Estoica, atribuído a ele por Sexto Empírico. Segundo Sexto Empírico, “Zenão de Cítio arguiu desta maneira...: ‘Um homem pode propriamente honrar os deuses; um homem não pode propriamente honrar o que não existe: portanto, os deuses existem’”⁹.

Barnes reconhece que “o argumento ontológico de Zenão é bem distinto daquele do *Proslogion*; mas há uma passagem no *Monologion* onde Anselmo arguiu do mesmo modo que Zenão para a conclusão que *estar vivo* é parte da natureza ou essência de Deus. Contudo, ele [sc. Anselmo] não deduz disto que *existir* é parte da natureza de Deus; ou que Deus existe”¹⁰. Barnes ainda menciona a tentativa de Charles Hartshorne em encontrar um argumento ontológico em autores anteriores a Zenão de Cítio, de modo preciso, nos textos de Platão. Tal tentativa, para Barnes, não obteve sucesso¹¹. Por fim, Étienne Gilson considera o fato de que W. D. Ross, na sua edição de Aristóteles, “fala de uma antecipação do argumento ontológico num escrito de juventude de Aristóteles, mas, se percorremos o texto, vemos que é de uma antecipação da *quarta via* de são Tomás que se trata”¹².

⁹ BARNES, Jonathan. **The Ontological Argument**. London: Macmillan, 1972, p. 17: “Zeno of Cition argued in this way...: ‘A man can properly honour the gods; a man cannot properly honour what does not exist: therefore there exist gods’”.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18: “Zeno’s Ontological Argument is quite distinct from that in the *Proslogion*; but there is a passage in the *Monologion* where Anselm argues in a very Zenonian manner for the conclusion that *being alive* is part of the nature or essence of God. However, he does not deduce from this that *existing* is part of the nature of God; or that a God exists”.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 18. Há ainda uma discussão acerca deste tema em: OPPY, *op. cit.*, p. 4-5, nota 1.

¹² GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 79, nota 28.

1.1.2 Os argumentos concatenados de *Monologion* 1-4

O *Proslogion* não é o único texto de Anselmo que trata do problema da existência de Deus. Na obra anterior, o *Monologion*, escrito em 1076¹³, Anselmo já havia se ocupado da questão da existência e da natureza divinas – nos quatro primeiros capítulos, Anselmo pretende demonstrar que “existe uma única natureza ou ser que é supremamente bom, supremamente grande e supremamente existente”¹⁴ ou, conforme o que está no *Monologion*, “esta natureza é o bem supremo, a grandeza suprema, o ser supremo ou subsistente, isto é, o maior dentre tudo o que existe”¹⁵.

Para escrever o *Monologion*, os monges¹⁶ estipularam que Anselmo seguisse o seguinte método (*formam*): que

[...] absolutamente nada fosse estabelecido pela autoridade da Escritura. Ao contrário, que qualquer conclusão de cada investigação individual que pudesse asserir, a necessidade da razão provasse concisamente e mostrasse abertamente a claridade da verdade através de um estilo sem enfeites, argumentos simples e clara dialética.¹⁷

¹³ As três provas do *Monologion* podem ser assim sintetizadas: (a) existe o sumo bem, pelo qual são boas todas as coisas que são boas (cf. M1 [S I: 14.7-8]: “estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt”); (b) este sumo bem é sumamente grande, visto que, por ser sumamente bom, “supera aos outros de tal maneira que nada é igual ou mais excelente” (M1 [S I: 15.9-10]: “Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius”); (c) por sua vez, este ser sumamente bom e sumamente grande é o sumo existente, acima do qual nada é superior, e causa da existência de todas as coisas (cf. M3-4).

¹⁴ VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. The divine attributes. In: _____. **Anselm**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 96: “there is a single nature of being that is supremely good, supremely great, and supremely existent”.

¹⁵ M4 [S I: 18.2-3]: “et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt”.

¹⁶ M Prólogo [S I: 7.2]: “quidam fratres”. Numa carta dirigida a Lanfranco, Anselmo, ao solicitar para que seu antigo mestre e professor em Bec examinasse o *Monologion*, nomeia um destes monges responsáveis pela redação da obra, Dom Maurício, “um dos quais, por seus pedidos, mais contribuiu para a sua composição” (E43 – A Lanfranco: “domno Mauritio, qui unus est ex illis quorum maxime factum est instantia”). Acerca de Dom Maurício, sabe-se que inicialmente, era monge em Bec. Quando Anselmo torna-se arcebispo da Cantuária e havendo então uma comunidade monástica agregada à catedral, Dom Maurício passa a residir em Cantuária, juntamente com outros monges (cf. SOUTHERN, *op. cit.*, p. 246).

¹⁷ M Prólogo [S I: 7.5-11]: “quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet”.

Mais adiante, em M1, Anselmo acrescenta que o texto fora escrito *sola ratione* – através da razão somente¹⁸. Tal fato mostra a preocupação de Anselmo em realmente apresentar argumentos baseados na razão, e não na fé nem na autoridade, seja da escritura, seja da Igreja, como defendem certos comentadores, como Karl Barth¹⁹, por exemplo.

1.1.3 Autores antigos que influenciaram o pensamento de Anselmo

A formação filosófica de Anselmo é fortemente influenciada por três pensadores: Agostinho de Hipona²⁰, Boécio²¹ e Aristóteles. Sobre a influência aristotélica no pensamento

¹⁸ M1 [S I: 13.11].

¹⁹ Afirma Barth: “A regra de Anselmo é a seguinte: se uma proposição concorda com a palavra real da Bíblia ou com as inferências diretas dela, então naturalmente a proposição é válida com absoluta certeza, mas somente porque concorda neste ponto não é uma proposição estritamente teológica. Se, de um lado, é uma proposição estritamente teológica, isso é dizer que uma proposição formada independentemente da palavra real da Escritura, então o fato de que ela não contradiz o texto bíblico determina a validade. Mas se ela contradisser a Bíblia, ainda que possa ser atrativa em outras bases, seria considerada inválida” (BARTH, Karl. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. Anselm’s Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009, p. 33: “Anselm’s rule runs as follows: If a proposition accords with the actual wording of the Bible or with the direct inferences from it, then naturally it is valid with absolute certainty, but just because of this agreement it is not strictly a theological proposition. If, on the other hand, it is strictly theological proposition, that is to say a proposition formed independently of the actual wording of Scripture, then the fact that it does not contradict the biblical text, determines the validity. But if it did contradict the Bible, however attractive it might be on other grounds, it would be rendered invalid”). A tese principal do livro de Barth é que Anselmo, ao escrever, se move exclusivamente no âmbito da fé. Que mesmo as demonstrações anselmianas, seja no *Monologion*, seja no *Proslogion* não são provas no sentido estrito do termo, mas um exercício de compreensão da fé. Em outras palavras, Anselmo não está preocupado com o *probare*, mas com o *intelligere*: “De fato, sua própria descrição particular do que está fazendo não é *probare*, mas *intelligere*” (*Ibid.*, p. 14: “In point of fact his own particular description of what he is doing is not *probare* at all but *intelligere*. As *intelligere* is achieved it issues in *probare*”). Davies, por sua vez, diz que Anselmo acredita que algumas crenças religiosas, inclusive a crença que Deus existe, podem ser defendidas de uma maneira filosófica – a philosophical manner (DAVIES, *op. cit.*, p. 158). O próprio Anselmo, no *Cur Deus Homo*, obra onde trata da necessidade da encarnação do Verbo, declara: “Assim como a reta ordem exige que creiamos nos mistérios da fé cristã antes de termos o atrevimento de submetê-los à discussão do raciocínio, assim também me parece uma negligência lamentável que, depois de estarmos confirmados na fé, não tentemos compreender o que cremos” (CDH I, 2 [S II: 48.16-18]: “sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutire, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere”). No *Monologion*, Anselmo acredita que uma pessoa que não crê na fé cristã pode chegar a convencer-se, ao menos em grande parte, usando apenas a razão (cf. M1). Por isso, a razão tem uma função essencial no discurso anselmiano, pois é ela quem garantirá a eficácia do especular sobre a existência e os atributos divinos (cf. P2). Vale lembrar que Karl Barth é um teólogo, e é a partir deste ponto de vista que ele avalia as obras de Anselmo: “o interesse de Anselmo em todos os seus escritos (com exceção de um [sc. *De Grammatico*]) é teologia, o *intellectus fidei*” (BARTH, *op. cit.*, p. 16: “Anselm’s concern in all his writings (with one exception [sc. *De Grammatico*]), is theology, the *intellectus fidei*”).

²⁰ “Anselmo, em sua primeira aparição enquanto escritor, foi e afirmou ser um *Augustinus minor* – Agostinho menor; mas ele era um Agostinho formado pela lógica, pela gramática e pela vida monástica do século XI”

de Anselmo, é pertinente a observação de Southern: “No *De Grammatico*, [Anselmo] tem várias referências – mais numerosas do que todas as outras referências aqui ou em outro lugar a todos os outros autores postos juntos – às Categorias, de Aristóteles. No *Cur Deus Homo*, [Anselmo] cita o *De Interpretatione* de Aristóteles”²².

No *De Grammatico*, por exemplo, Anselmo cita Aristóteles em seis capítulos (9, 10, 16, 17, 18, 19). Nos capítulos 16 e 17, há referência às Categorias: “Quando se diz que

(SOUTHERN, *op. cit.*, p. 33: “Anselm, at his first appearance as a writer, was and claimed to be an Augustinus minor; but he was as Augustine formed by the logic, grammar and monastic life of the eleventh century”). O fato a seguir serve para ilustrar a formação agostiniana de Anselmo: tão logo ele conclui a redação do *Monologion*, uma de suas primeiras obras (ao menos, a primeira obra sistematizada), ele o envia para a apreciação crítica de Lanfranco, solicitando que seu antigo mestre em Bec avalie e julgue o texto. A carta na qual Anselmo se dirige a Lanfranco e lhe confia o *Monologion* conservou-se. A resposta de Lanfranco, porém, não. Contudo, segundo a resposta de Anselmo (o prólogo do *Monologion*), deduz-se que Lanfranco tenha dirigido severas críticas ao texto de Anselmo, observando principalmente a falta de referências às autoridades da época, como os Santos Padres, por exemplo, e, por conseguinte, de afirmar ideias novas (cf. *Ibid.*, p. 51-52). Assim, Anselmo inicia o *Monologion* contestando a crítica de Lanfranco, afirmando que, embora não haja referências a nenhuma autoridade, o raciocínio do *Monologion* segue de perto o tratado *De Trinitate* de Agostinho de Hipona. Diz Anselmo: “Após várias vezes ter reavaliado o texto, não pude encontrar nada que eu tenha dito que não concorde com os escritos dos Padres Católicos, e especialmente com aqueles do bem-aventurado Agostinho. Por isso, se parecer a alguém que eu tenha apresentado algo nesta obra que seja ou demasiada novidade ou que esteja em divergência com a verdade, peço para que não me condenem de imediato como alguém que introduz novidades ou que assira falsidades. Ao contrário, que primeiro se procure com cuidado no livro *De Trinitate*, do já mencionado mestre Agostinho, e se julgue minha obra de acordo com essa” (M Prólogo [S I: 8.8-14]: “Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* [VII, 4, 7] diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet”).

²¹ “Indiretamente, há uma ampla evidência de uma inteira familiaridade com uma extensa variedade das obras de Santo Agostinho e com todo o corpo da lógica aristotélica transmitida nas traduções e comentários de Boécio” (SOUTHERN, *op. cit.*, p. 17: “Indirectly, there is a ample evidence of an entire familiarity with a large range of St. Augustine’s Works and of the whole body of Aristotelian logic transmitted in the translations and commentaries of Boethius”). Existe um manuscrito na Abadia de Mont Saint Michel que contém dois catálogos de alguns livros que estavam disponíveis na biblioteca de Bec durante o século XII, os quais possivelmente Anselmo tenha lido. Dentre os livros catalogados, alguns são de Boécio, seja um comentário a Aristóteles ou a Porfírio, seja um tratado de lógica. Catálogo 1: *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella; um comentário de Remígio sobre Marciano; ambas as partes das *Institutiones* de Prisciano; uns dois volumes sobre retórica; uns três volumes sobre dialética; o comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio; o comentário de Boécio às Categorias; dois comentários de Boécio ao *De Interpretatione*; um comentário de Boécio aos *Topica* de Cícero. Catálogo 2: três volumes de aritmética, um sobre música; um comentário de Macróbio ao *Somnium Scipionis* de Cícero; a *Geometria* de Gilberto; três volumes do *Timeu* de Platão; um comentário de Calcídio ao *Timeu*; e três volumes das *Propositiones* de Boécio (é possível que se trata da obra *De Syllogismo Hypothetico* de Boécio) (cf. LOGAN, *op. cit.*, p. 11).

²² SOUTHERN, *op. cit.*, p. 17: “In the *De Grammatico* he has many references – more numerous than all his other references here or elsewhere to all other authors put together – to Aristotle’s *Categories*. In the *Cur Deus Homo* he quotes Aristotle’s *De Interpretatione*”. Diz Anselmo: “Tudo o que foi, necessariamente foi. Tudo o que é, necessariamente é e necessariamente seria. Tudo o que será, necessariamente será. Esta é a necessidade que, onde Aristóteles discute as proposições singulares e futuras, parece aniquilar a contingência e mostra que todas as coisas estão dentro da necessidade” (CDH II, 17 [S II: 125.8-22]: “Quidquid fuit, necesse est fuisse. Quidquid est, necesse est esse et necesse est futurum fuisse. Quidquid futurum est, necesse est futurum esse. Haec est illa necessitas quae, ubi tractat Aristoteles De propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere”). O trecho de Aristóteles que é citado aqui é do *De Interpretatione* 9.

gramático é uma qualidade, isto é corretamente dito apenas no sentido conforme o tratado Sobre as Categorias, de Aristóteles”²³; mais adiante, “a classificação que ele [sc. Aristóteles] faz no início de seu tratado Sobre as Categorias tem amplamente o que estou dizendo”²⁴. No *Cur Deus Homo* II, 17, Anselmo cita Aristóteles quando diferencia necessidade precedente (*necessitas praecedens*) de necessidade subsequente (*necessitas sequens*). Nesse capítulo, Anselmo trata da maneira como deve ser entendida a afirmação de que era necessário que Jesus morresse por sua própria vontade²⁵.

Ademais, as seguintes passagens de comentadores corroboram a tese de que Anselmo teve acesso a pelo menos algumas obras da lógica aristotélica: “[Anselmo] certamente conheceu e leu um pouco Aristóteles (provavelmente as Categorias e o *De Interpretatione*”²⁶. Em outro comentador: “Anselmo segue o exemplo de Aristóteles no *De Interpretatione*, reconhecendo três categorias básicas da linguagem: o nome (*nomen*), [...] o verbo (*verbum*), [...] e a enunciação (*enuntiatio*)”²⁷. No mesmo texto: “Anselmo segue Aristóteles ao assumir a marca distintiva dos verbos de que eles têm tempo verbal”²⁸. Mais adiante: “A este respeito, Anselmo está novamente seguindo Aristóteles, que nos diz que alguém que ouve um verbo isolado está num estado de suspensão, aguardando ouvir mais (*De Interpretatione* 3)”²⁹.

²³ DG 16 [S I 162.12-14]: “cum vero dicitur quia grammaticus est qualitas: non recte nisi secundum tractatum Aristotelis De categoriis dicitur”.

²⁴ DG 17 [S I: 162.26-28]: “nam ut alia taceam, sufficienter hoc quod dico division quam facit in principio tractatus Categoriarum ostendit”.

²⁵ Cf. CDH II, 17 [S II: 125.8-22].

²⁶ ADAMS, Marilyn McCord. Anselm on faith and reason. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 51: “He [Anselmo] surely knew of and read a little Aristotle (probably the *Categories* and *De Interpretatione*)”.

²⁷ KING, Peter. Anselm’s philosophy of language. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 88: “Anselm follows Aristotle’s lead in the *De Interpretatione*, recognizing three basic categories of language: the name (*nomen*), [...] the verb (*verbum*), [...] and the statement (*enuntiatio*)”.

²⁸ *Ibid.*, p. 97: “Anselm follows Aristotle in taking the distinctive feature of verbs to be that they have tense”.

²⁹ *Ibid.*, p. 100: “On this score he is again following Aristotle, who tell us that someone who hears a verb in isolation is in a state of suspension, waiting to hear more (*De Interpretatione* 3)”.

Para Boécio, por exemplo, na teoria dos tópicos, um argumento que se baseia na autoridade “é considerado tão inferior a todos os demais tópicos”³⁰. Ou ainda, “o argumento de autoridade é um dos tópicos que, ao contrário dos outros, permanece fora da arte da dialética”³¹. Como Anselmo tinha conhecimento de algumas obras de Boécio³², ao menos daquelas que se referem à lógica, é possível que tenha tido em mente também estas afirmações ao deixar de lado qualquer apelo à autoridade no momento em que compõe suas demonstrações³³. Quando termina de redigir o *Monologion*, Anselmo não se satisfaz: considera que os argumentos estão de tal forma entrelaçados e truncados, que dificultam a compreensão de quem os ler. De fato, o *Monologion* é a obra mais extensa de Anselmo. Ao longo de setenta e nove capítulos, Anselmo se ocupa no começo com a existência e nos demais capítulos com a natureza trinitária de Deus.

Dada a complexidade do texto, Anselmo começou a se perguntar se não seria possível encontrar um único argumento (*unum argumentum*)³⁴ que chegasse às mesmas

³⁰ LOGAN, *op. cit.*, p. 19, nota 51: “In Boethius’s theory of topics, the argument from authority is regarded as inferior to all the other topics”.

³¹ *Ibid.*, p. 21: “Boethius (and Cicero) had identified the argument from authority as one of the topics which, unlike the others, falls outside the art of dialectic”.

³² Sobre a influência de Boécio no pensamento de Anselmo, ver: SOUTHERN, *op. cit.*, p. 17-18; LOGAN, *op. cit.*, p. 13-14; HOPKINS, *op. cit.*, p. 139; GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 167; KNUUTILA, Simo. Anselm on modality. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 111-115.

³³ Na dissertação, os termos prova e demonstração são empregados indistintamente.

³⁴ Outro debate acerca do argumento de P2 é sobre a correta tradução da expressão *unum argumentum*. Anselmo, no prólogo, afirma que após terminar o *Monologion*, considera “se não é possível encontrar um único argumento que não necessite de nada além de si mesmo enquanto prova, que por si mesmo seja suficiente para mostrar que Deus realmente existe; que Ele é o bem supremo, que não depende de nada, mas de quem todas as coisas dependem para seu ser e para seu serem boas; e tudo o que acreditamos com relação à natureza divina” (P Prólogo [S I: 93.5-10]: “coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret”. O problema é: a que se refere a expressão *unum argumentum*? É (1) a prova de P2 ou, antes, (2) uma parte da prova? Comumente, considera-se *unum argumentum* aquilo que está exposto em P2, ou seja, o argumento anselmiano. Neste caso, seria o argumento de P2 o responsável, para Anselmo, em mostrar a existência efetiva de Deus e que Ele é o bem supremo; e mais, mostraria também tudo o que se crê acerca da substância divina. Porém, neste caso, emerge o questionamento de Hopkins: o *unum argumentum* é capaz de realizar todas estas coisas? (cf. HOPKINS, Jasper. On the Interpretation and Translation of “Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est”. In: _____. **A New, Interpretative Translation of St. Anselm’s Monologion and Proslogion**. Minneapolis: Banning Press, 1996, p. 33). As posições tomadas podem ser assim delineadas: (a) grande parte dos comentadores aceita como ponto pacífico que *unum argumentum* é de fato o argumento de P2. Veja-se, por exemplo, as duas traduções inglesas e comentários abaixo: “I began to wonder if perhaps it might be possible to find one single argument” (tradução de Davies); “His [Anselm’s] sense

of economy and elegance of argumentation presented him with the idea that there ought to be just one argument (*unum argumentum*) on which all themes of the *Monologion* could be made to depend” (DAVIES, Brian; EVANS, G. R. Introduction. In: ANSELMO. **The Major Works**. Oxford, UK: Oxford University Press, 1998, p. XII); “whether it might be possible to find a single argument” (tradução de Williams); “he began to look for an easier way to reach the conclusions he had argued for in the *Monologion*: a ‘single argument’ (really, a single form or pattern of argument) that would prove everything he wanted to prove” (WILLIAMS, Thomas. Introduction. In: ANSELMO. **Basic Writings**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007, p. VIII). (b) há uma tendência em se considerar o *unum argumentum* não como uma prova em si, mas como uma expressão, uma premissa, a qual daria origem a outros argumentos. Esta posição, até onde se sabe, foi defendida pela primeira vez em 1931 por Karl Barth. Em quatro momentos ao longo do texto, Barth chama a atenção para o seu ponto de vista: “Before this the Prologue of the book had described how the author had long sought and, after many a digression, eventually found *unum argumentum... ad astruendum, quia Deus vere est et quia est summum bonum*. Now this *argumentum* must not be identified with the proof which is worked out in *Prosl. 2-4* but rather it is one technical element which Anselm has made use of in both parts of the book” (BARTH, *op. cit.*, p. 13). Em nota, Barth escreve: “In Classical and Mediaeval Latin *argumentum* can mean either *terminus medius* (middle term), *lumen quo manifestantur principia* (means of proof) or *argumentatio* (proof set forth)” (*Ibid.*, p. 13, nota 3). Mais adiante, tem-se: “The lever in both cases, the *argumentum* in his analysis of both parts of the *Proslogion* is therefore the Name of God that is presupposed concerning which the author tells us in the Prologue how he sought it and how, after he had abandoned the search, he suddenly found it” (*Ibid.*, p. 73). Finalmente, escreve ainda Barth: “What does it mean to know – to know and recognize – God himself? Anselm goes back to his *argumentum*. God is he who, revealing himself as Creator, is called *quo maius cogitari nequit* and therefore who immediately confronts us with his Name as one who forbids us to conceive a greater than him” (*Ibid.*, p. 168-169). A posição de Barth é retomada e defendida na década de 80 por Jasper Hopkins, que num artigo de 2002, comparando os argumentos do *Monologion* com o do *Proslogion*, afirma: “the *Proslogion* uses a new strategy. This strategy begins with *unum argumentum* – a single consideration – and reasons from it to the existence and the nature of the one and only God. Thus Anselm makes use of a *single consideration*, not of a *single argument*; for this consideration (that God is Something than which nothing greater can be thought (of)) gives rise to several different arguments, each of which has an identity of logical structure” (HOPKINS, *op. cit.*, p. 140). Contudo, Hopkins também já defendeu a tradução “único argumento”. Trata-se do seu estudo sobre Anselmo, de 1972. Diz Hopkins: “In the Preface to the *Proslogion* he alludes to a difference between that work and the earlier *Monologion*. This difference is not that the *Proslogion* proves the existence of God, whereas the *Monologion* does not. Nor is it that the *Monologion* alone deals with God as Supreme Good and as Supreme Being, without which no other being could exist; for the preface to the *Proslogion* indicates that these very themes are to be taken up. Rather, the difference is that Anselm is seeking a single argument (*unum argumentum*) which, because of its simplicity, can be presented to every man. [...] In the *Proslogion*, then, Anselm presents what he takes to be a single argument from which may be inferred the fact of God’s existence together with various features about His nature” (HOPKINS, Jasper. **A Companion to the Study of St. Anselm**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972, p. 69-70). Além de Barth e Hopkins, a noção de *unum argumentum* enquanto única premissa, ou única consideração, ainda é reafirmada por Graham Oppy, no seu estudo sobre os argumentos ontológicos, de 1995. Apesar de Oppy não estar preocupado com as sutilezas exegéticas do texto de Anselmo – “I am not interested in pursuing these tiresome exegetical questions” (OPPY, *op. cit.*, p. 8) –, deixa entrever sua posição quando afirma: “St. Anselm was dissatisfied with its complexity and entered into a search for a single premise that would serve as the foundation for a proof of the existence and nature of God” (*Ibid.*, p. 7). Veja-se ainda a afirmação de Gillian Evans: “*Argumentum* is usually distinguished from *argumentatio* among Anselm’s contemporaries. There is a case for saying that the ‘argument’ he believed he had discovered was a notion or principle which could be applied in a sequence of argumentation or set like a jewel in a passage of prayer” (EVANS, G. R. Anselm’s life, works, and immediate influence. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 13). Saber se *unum argumentum* é melhor traduzido por “único argumento” ou “única consideração” não determina a maneira de se entender o argumento de P2, pois o problema sobre a mais adequada tradução é uma questão puramente exegética de como Anselmo deve, de fato, ser interpretado, ou seja, é uma questão de clarificação de problemas que ajudam, mas que não determinam, na compreensão ou na avaliação do argumento anselmiano. Se por *unum argumentum* Anselmo quer dizer único argumento, entende-se simplesmente que está se referindo ao que está em P2. Tal é a leitura corrente dos comentadores de Anselmo, como já exposto acima. Por outro lado, se Anselmo quer dizer única consideração, neste caso, não está se referindo especificamente ao P2, mas à expressão presente em vários argumentos desenvolvidos no texto, inclusive o argumento de P2. Mesmo assim, se esta última for a alternativa correta da interpretação de Anselmo, o elemento controverso no *Proslogion* permanece ainda no capítulo 2. De qualquer forma, a possível solução para este impasse parece ser aquela oferecida por Ian Logan: “In PPreface, Anselm talks of trying to find one argument – ‘if one argument

conclusões do *Monologion*, porém de forma mais simples e auto-evidente. É desta maneira que o *Proslogion* começa a ser gerado. De maneira insistente, então, Anselmo se esforça por encontrar este único argumento que demonstre que Deus existe verdadeiramente (*quia es sicut credimus*) e que Ele é o Bem Supremo (*et es hoc sicut credimus*)³⁵.

Aos poucos, este desejo intenso de busca passa a perturbá-lo mais e mais, a tal ponto que sua atenção e seu pensamento estão focados apenas nisto. Narra Anselmo no prólogo do *Proslogion*:

Tão frequente e tão cuidadosamente voltei meus pensamentos a isto que algumas vezes pareceu-me ter quase alcançado o que procurava, outras vezes evitava completamente meu pensamento mais vivamente. Assim, finalmente, em desespero, eu estava prestes a abandonar o que estava procurando considerando-o impossível de encontrar. Contudo, quando decidi colocar totalmente de lado esta ideia, com medo de que, ao ocupar inutilmente minha mente, se pudesse impedir outras ideias com as quais eu poderia ter feito algum progresso, então, apesar da minha relutância e da minha resistência a ela, começou a forçar a si mesma sobre mim mais e mais. Assim, foi naquele dia quando eu estava bastante exausto de resistir a sua impertinência, que ela veio a mim, no próprio conflito dos meus pensamentos, o que tinha desistido de encontrar, então eu avidamente compreendi a noção que em minha distração havia sido rejeitada.³⁶

could be discovered [*inveniri*]' – reminding us of Boethius's edition of Cicero's preface to his *Topica*, where he refers to the topics as the 'discipline of discovering arguments' [*disciplinam inveniendorum argumentorum*']" (LOGAN, *op. cit.*, p. 10). Mais adiante, acrescenta Logan: "It is Boethius's theory of topics, the '*scientia inveniendorum argumentorum*' ['the science of finding arguments'], that is of particular significance in understanding the argument of the *Proslogion*, which is the product of Anselm's attempt to find or discover (*invenire*) the *unum argumentum*" (Ibid., p. 14).

³⁵ "*quia es sicut credimus*" (P2 [S I: 101.4]): que tu existes como acreditamos. A maneira como Anselmo acredita que Deus existe é, como já indica no título do capítulo, *vere*, isto é, verdadeiramente. Por verdadeiramente, Anselmo entende *et in intellectu et in re*: tanto no entendimento quanto na realidade. Ou seja, Deus existe na realidade. Portanto, o argumento apresentado no capítulo tem um objetivo: provar a existência efetiva de Deus, isto é, provar que Ele existe na realidade. "*et hoc es quod credimus*" (P2 [S I: 101.4]): e que és isto que acreditamos. Esta expressão faz referência à natureza de Deus. No texto, Anselmo quer entender o que se acredita acerca de Deus. Crê-se que Deus, além de existente, é um existente necessário (não pode ser pensado que não existe, (P3)), justo, misericordioso, eterno, onipresente, etc. Propriedades estas expostas em P4-26. Assim, "*quia es sicut credimus*" e "*et hoc es quod credimus*" oferecem um esquema de todo o *Proslogion*. Após a oração introdutória em P1, o texto se divide assim: (a) ao longo de P2-4, Anselmo se ocupa com o problema da existência de Deus. Existe a prova em P2, seu complemento em P3 e as ulteriores considerações em P4. Neste lugar, P2-4, Anselmo tenta entender a maneira como acredita que Deus existe. E não apenas entender, mas também provar, por meio de um argumento, a existência efetiva de Deus (*quia es sicut credimus*). (b) ao longo de P5-26, Anselmo se ocupa com o tema da natureza de Deus, ou seja, o que Deus é, ou ainda, quais são as características que podem ser atribuídas a '*aliquid quo nihil maius cogitari potest*' ('algo do qual nada maior pode ser pensado').

³⁶ P Prólogo [S I: 93.10-19]: "Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur iam posse capi quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret: tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam". Da mesma forma, Eadmer, monge de Cantuária

1.1.4 O *unum argumentum* de P2

O *unum argumentum* é formulado e aparece no segundo capítulo do *Proslogion*, logo após uma densa oração³⁷ feita a Deus por Anselmo. O argumento, por sua vez, não traz as premissas claramente separadas, sob a forma de um argumento propriamente dito. Pelo contrário, é um texto corrido, embora se possa depreender do texto as premissas que compõem o argumento e a conclusão a que chegam.

Para tentar manter a fidelidade ao raciocínio de Anselmo, num primeiro momento é apresentado o texto integral de P2, paralelamente, em versão latina e portuguesa. Após algumas considerações acerca do texto, é reconstruído esquematicamente o argumento a partir das várias premissas apresentadas por Anselmo. Ainda sobre a exposição do texto de P2, há uma observação a ser feita: o texto está disposto em duas colunas. Na coluna da esquerda está

e biógrafo de Anselmo, na *Vita Anselmi*, narra de que maneira Anselmo chega à formulação do *unum argumentum*: “Depois disto [da redação do *Monologion*], veio-lhe à mente a ideia de investigar se não poderia demonstrar por um argumento único e breve tudo o que a fé nos ensina sobre Deus e seus atributos, como sua eternidade, sua imutabilidade, sua onipotência, sua onipresença, sua incompreensibilidade, sua justiça, seu amor, sua misericórdia, sua verdade, sua veracidade, sua bondade e outros muitos, e como se poderia mostrar que todas estas coisas não fazem Nele mais que uma apenas. Encontrou nesta investigação, como ele mesmo contava, uma grande dificuldade. Este pensamento lhe tirava o apetite e o sonho e, o que era pior ainda, o impedia de colocar a atenção conveniente nas matinas [a primeira oração do Ofício Divino] e nos demais exercícios de piedade. Deu-se conta disto e, não tendo ainda mais que uma ideia confusa do fim que perseguia, imaginou que esta ideia, objeto de suas preocupações, era uma tentação do demônio, e fez todos os esforços para apartá-la de seu espírito. Porém, quanto mais tentava rechaçá-la, mais ela o perseguia. Uma noite em que não podia dormir, a graça de Deus brilhou em seu coração; o que buscava se manifestou à sua inteligência e encheu seu coração de uma alegria e de um júbilo extraordinários. Pensou que este descobrimento poderia interessar aos outros se lhes comunicasse, e, como estava livre de inveja, o escreveu imediatamente sobre tabuinhas (*tabillas*) e confiou-as a um dos irmãos do mosteiro, recomendando-lhe que as guardasse com sumo cuidado. Pediu-as alguns dias depois, mas não as encontrou no lugar em que as havia deixado; pergunta se alguém as tinha recolhido, mas tudo em vão, ninguém tem conhecimento delas. Anselmo começa de novo a escrever seu argumento sobre novas tabuinhas, e as confia novamente ao mesmo irmão com ordem de guardá-las mais cuidadosamente. Este as ocultou então no mais escondido do seu leito, porém no dia seguinte, quando menos pensava nisso, encontrou-as quebradas e, seus pedaços espalhados pelo chão diante de sua cama. A cera de que estavam cobertas se achava dispersa por toda parte; então recolhe as tabuinhas, reúne a cera e se vai com tudo a Anselmo, que, reunindo todos os fragmentos, pôde apenas reconstituir o que havia escrito. Temendo perdê-lo pela negligência do monge, ordena que se transcreva em pergaminho, em nome do Senhor. Em seguida, compôs sobre este tema um livro pequeno pelo tamanho, mas grande pelo peso dos pensamentos, e de uma contemplação muito sutil, ao qual chamou *Proslogion*, porque nele se entretém com Deus ou consigo mesmo” (EADMER, **Vida de San Anselmo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p. 18-19, § 26).

³⁷ Cf. comentário p. 99-100.

a versão latina que se encontra na edição crítica de Schmitt. Na da direita, a versão portuguesa feita pelo próprio autor da dissertação.

Quod vere sit deus

Ergo, domine, qui das fidei 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 maius cogitari possit. An ergo non est talis natura, quia “dixit insipiens in corde suo: non est deus”? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit quod dico: “aliquid quo maius nihil cogitari potest”, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quid hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.³⁸

Que Deus verdadeiramente existe

Portanto, ó Senhor, tu que dás o entendimento da fé, dá-me apenas o quanto sabes que é útil para que eu entenda que tu existes como acreditamos, e és isto que acreditamos. E certamente acreditamos que tu és algo do qual nada maior pode ser pensado. Ou, por ventura, tal natureza não existe, já que “disse o tolo no seu coração: ‘não há Deus’”? Mas certamente este mesmo tolo, quando ouve isto que digo: ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’, entende o que digo, e o que ele entende está no seu entendimento, ainda que não entenda que isto exista. Uma coisa, pois, é algo estar no entendimento, outra, é entender que algo existe. Pois quando o pintor pensa antecipadamente no que está prestes a realizar, certamente o tem no entendimento, mas ainda não entende que existe porque ainda não o fez. Quando de fato já pintou, tem não só no entendimento, mas também entende que existe porque já o fez. Portanto, com certeza, o tolo está convencido de que existe mesmo no entendimento algo do qual nada maior pode ser pensado, pois quando ouve isto, o entende, e tudo o que é entendido está no entendimento. E certamente aquilo do qual algo maior não pode ser pensado não pode estar apenas no entendimento. Com efeito, se existe mesmo apenas no entendimento, pode ser pensado que ele existe também na realidade, o que é maior. Assim, se aquilo do qual não pode ser pensado algo maior existe apenas no entendimento: este mesmo do qual não pode ser pensado algo maior é aquilo do qual pode ser pensado algo maior. Mas, com certeza, isto não pode ocorrer. Existe, portanto, sem dúvida, algo do qual não pode ser pensado algo maior, tanto no entendimento quanto na realidade.

³⁸ P2 [S I: 101.1–102.3].

Anselmo inicia o capítulo em que tenta demonstrar a existência de Deus com uma oração a este mesmo ser de quem quer provar a existência³⁹. Ele pede a Deus que o ilumine para que compreenda de que maneira Deus existe e de que natureza Ele é. Convém lembrar que Anselmo compartilha com Agostinho a doutrina da iluminação. Tal doutrina faz Anselmo desenvolver uma extensa oração em P1 e, igualmente, iniciar P2 com um apelo divino. Contudo, tal atitude não implica que aquilo exposto em P2 seja apenas um sentimento piedoso. Anselmo quer demonstrar pela razão a existência de Deus, na qual já crê por meio da sua fé cristã.

O primeiro elemento constituinte do seu argumento é a expressão com a qual Anselmo se refere a Deus. É precisamente este elemento, mais tarde retomado e problematizado por Tomás na *Summa Theologiae*⁴⁰, o ponto inicial da aproximação entre o argumento anselmiano e aquele formulado posteriormente por Descartes: Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). Lendo P2, claro está que Anselmo varia no uso desta expressão. Num determinado momento, Anselmo intercala *aliquid* e *id*, algo e aquele, respectivamente, um pronome indefinido e outro definido. Porém, *id*, enquanto pronome definido, desempenha uma função anafórica dentro do texto, ou seja, faz referência a algo que já foi mencionado anteriormente. De fato, se se procurar em P2 as ocorrências do pronome *id*, constata-se que ele aparece somente depois que *aliquid* ocorre. Assim, *id* é uma referência a *aliquid*. Este movimento supostamente inesperado é visto por

³⁹ Gareth Matthews aponta para algumas peculiaridades intrigantes de P2: (i) “o fato de que este argumento para a existência de Deus aparece em uma obra que não é um tratado impessoal de metafísica, ou teologia, mas, ao contrário, é um tipo de oração filosófica, uma ‘alocução’, ou discurso, *a Deus!* (ii) É certamente paradoxal estar se dirigindo a um ser cuja existência se está tentando estabelecer. (iii) É especialmente paradoxal estar oferecendo uma prova enquanto parte de uma oração peticionária a este mesmo ser” (MATTHEWS, *op. cit.*, p. 82: “the fact that this argument for God’s existence turns up in a work that is not an impersonal treatise on metaphysics, or theology, but rather a sort of philosophical prayer, an ‘allocution’, or address, *to God!* It is surely paradoxical to be addressing a being whose existence one is trying to establish. It is specially paradoxical to be offering the proof as part of a *petitionary* prayer to that very being”).

⁴⁰ Cf. S. Th. I, q. 2, a. 1, ad. 2.

alguns como uma possível objeção ao argumento, a saber, “o problema do único referente”, empregando a expressão de Peter Millican⁴¹.

Outro aspecto desta expressão é a sua origem. De quem Anselmo a teria emprestado? Levando-se em consideração o fato que Anselmo é um agostiniano⁴², pode-se pensar, portanto, que expressão *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, e variações, provêm de Agostinho. De fato, em várias obras agostinianas existem expressões semelhantes, porém, nenhuma igual⁴³. Em *De Libero Arbitrio*, por exemplo, Agostinho se refere a Deus como aquilo do qual nada é superior (*quo nullus est superior*). Ora, embora semelhantes, algumas diferenças são percebidas: (a) para Agostinho, Deus é o maior de todos, em relação ao qual

⁴¹ Barnes entende que a principal falha do argumento é o equívoco entre o pronome indefinido *aliquid* e o mais específico *id* (cf. BARNES, *op. cit.*, p. 13. 80. Esta observação também se encontra em: MILLICAN, Peter. The One Fatal Flaw in Anselm’s Argument. *Mind*, v. 113, 2004, p. 443). Todavia, o uso de *aliquid* e *id* não pode converter-se num problema para o argumento, dada a definição do pronome *id*, neutro de *is* e *ea*: “é um pronome demonstrativo mais fraco que os demais e é especialmente comum enquanto um pronome pessoal. Não denota algum objeto especial, mas refere-se a um já mencionado, ou a um a ser explicado adiante por um relativo” (GREENOUGH, J. B.; ALLEN, J. H. **New Latin Grammar**. Boston/London: The Athenaeum Press, 1903, p. 178: “*Is* is a weaker demonstrative than the others and is especially common as a personal pronoun. It does not denote any special object, but refers to one just mentioned, or to be afterwards explained by a relative”). O fato de *id* se referir a algo já mencionado na sentença exprime seu caráter anafórico e é neste sentido que é utilizado por Anselmo em P2. Quando, por exemplo, Anselmo usa a expressão *id quo maius cogitari nequit*, aquele do qual não pode ser pensado um maior, na verdade ele está se referindo àquele que já foi mencionado acima, a saber, *aliquid*.

⁴² Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 291. Ademais, Matthews, acerca da relação entre Anselmo e Agostinho, confirma: “Anselmo parece ter utilizado Agostinho, não apenas como uma autoridade doutrinal, mas também como um modelo para seu próprio estilo literário. R. W. Southern ofereceu evidência convincente que as próprias cadências da sintaxe de Anselmo, e não apenas as conclusões que alcança, dão homenagem a Agostinho. No entanto, há uma forma em que a deferência de Anselmo expressa a Agostinho parece excessiva. Anselmo é um pensador sistemático; Agostinho não. Mesmo dentro do estilo de filosofia acadêmica, Anselmo tem um modo distinto de proceder” (MATTHEWS, Gareth. Anselm, Augustine and Platonism. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 62: “Anselm seems to have used Augustine, not only as a doctrinal authority, but also as a model for his own literary style. R. W. Southern has offered convincing evidence that the very cadences of Anselm’s syntax, and not just the conclusions he reaches, give homage to Augustine. Yet there is a way in which Anselm’s expressed deference to Augustine seems excessive. Anselm is a systematic thinker; Augustine is not. Even within the styles of academic philosophy, Anselm has a distinctive way of proceeding”).

⁴³ A expressão de Anselmo se assemelha às expostas por Agostinho nas seguintes passagens: (a) *De Doctrina Christiana* I, 7, 7: “aliquid quo nihil melius sit” – “algo do qual nada seria melhor” (PL 34, 22); (b) *Confessiones* VII, 4, 6: “Neque enim ulla anima unquam potuit, poteritve cogitare aliquid quod sit se melius” – “pois nenhuma alma pode ou poderá pensar algo que seja melhor que ti” (PL 32, 735); (c) *De Libero Arbitrio* II, 6, 14: “non enim mihi placet Deus appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior” – “pois não me agrada chamar Deus aquilo ao qual minha razão é inferior, mas aquilo ao qual nada é superior” (PL 32, 1248); (d) *De Moribus Manichaeorum* II, 11, 24: “et quo esse aut cogitari melius nihil possit” – “... ou nada melhor possa ser pensado” (PL 32, 1355); (e) *De Duabus Animabus Contra Manichaeos* VIII, 10: “summum autem bonum id est, quo superior esse nihil potest: Deus igitur summum bonum” – “porém, isto é o sumo bem: aquilo do qual nada pode ser superior. Então, Deus é o sumo bem” (PL 42, 101); (f) *De Natura Boni contra Manichaeos* I: “summum bonum quo superius non est, Deus est” – “Deus é o sumo bem, ao qual não existe algo mais superior” (PL 42, 551) [traduções livres].

nada pode ser maior. Para Anselmo, por sua vez, Deus é algo do qual nada maior *pode ser pensado*, ou seja, em P2, Deus não é assumido como sendo algo do qual nada, *de fato*, é maior. Ao contrário, na formulação anselmiana, “nada poderia *concebeivelmente* ser maior que Deus”⁴⁴; (b) se se substitui a expressão de Anselmo pela de Agostinho, não ocorre a contradição requerida no argumento, visto que nada impede se pensar algo maior que aquele em relação ao qual nada é superior. Por existir o ser mais superior (mais perfeito), mesmo assim não há impedimento de se pensar em outro ser mais perfeito ainda, em um movimento *ad infinitum*. Por outro lado, parece ser contraditório afirmar que é possível pensar em algo maior do que aquele (*id*) do qual nada maior pode ser pensado; (c) Matthews acrescenta que “o que Agostinho não faz é usar esta fórmula para estabelecer toda a natureza de Deus”⁴⁵; (d) Por fim, a expressão em Anselmo é empregada como premissa de um argumento que se propõe a demonstrar a existência efetiva de Deus. Em Agostinho, não.⁴⁶

Além de Agostinho, Anselmo teve acesso às obras de Boécio, Cícero e, possivelmente, Sêneca. No *De Consolatione Philosophiae*, Boécio repete a ideia de Agostinho: “pois quem duvida que, já que nada melhor que Deus pode ser pensado, isto, do qual nada é melhor, é um bem?”⁴⁷. Da mesma forma Cícero, no *De Natura Deorum*, tem uma expressão mais próxima da de Agostinho e Boécio do que da Anselmo: “na verdade, dentre todas as coisas, nada é melhor que o mundo, nada mais excelente, nada mais belo, que não apenas existe, mas também nada melhor pode ser pensado”⁴⁸. Ademais, Cícero não está a se

⁴⁴ DAVIES, *op. cit.*, p. 159: “Anselm is saying that nothing could *conceivably* be greater than God”.

⁴⁵ MATTHEWS, *op. cit.*, p. 72: “What Augustine does not do is to use this formula to establish the full nature of God”.

⁴⁶ Sobre este aspecto, note o comentário de Southern: “O que Anselmo precisava para este argumento era uma definição de Deus em que ele pudesse construir uma estrutura lógica de um jeito peculiar. Ele não encontrou isto em Agostinho, cuja linguagem – tão próxima àquela de Anselmo em alguns aspectos – carecia da precisão do lógico” (SOUTHERN, *op. cit.*, p. 58-59: “What Anselm needed for this argument was a definition of God on which he could build a logical structure of a peculiar kind. He did not find this in Augustine, whose language – so similar to that of Anselm in some respects – lacked the precision of the logician”).

⁴⁷ *De Consolatione Philosophiae* livro III, prosa 10: “nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet?” (PL 63, 765).

⁴⁸ *De Natura Deorum* II, 7, 18: “atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius, nec solum est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest”.

referir a Deus, mas ao mundo. Diversas obras de Agostinho, Boécio e Cícero estavam disponíveis na biblioteca de Bec no tempo de Anselmo. E estudos recentes mostram que havia dois manuscritos no século XII que continham uma obra de Sêneca, *Naturales Quaestiones*. Uma cópia data do século XII, a outra, segundo Southern, é possível que já estivesse em Bec no tempo de Anselmo.⁴⁹ De qualquer modo, na introdução de sua obra, Sêneca expõe a definição que mais se aproxima da de Anselmo: “O que é deus? A mente do universo. O que é deus? É tudo o que vê e tudo o que não vê. Assim, se ele somente é todas as coisas, se ele mantém por sua própria obra tanto a partir de dentro, quanto a partir de fora, o devido crédito é devido a ele por sua magnitude, *da qual nada maior pode ser pensado*”⁵⁰.

Depois de apresentar uma expressão que se refira a Deus, Anselmo traz ao texto a figura do tolo (*insipiens*) dos salmos⁵¹, que nega a existência de Deus. O próximo passo no argumento é mostrar que a expressão “*aliquid quo nihil maius cogitari potest*” está no entendimento. Para tanto, Anselmo raciocina: ao se ouvir, se pensa; ao se pensar, se entende; ao se entender, se está no entendimento. Assim, ao se pronunciar *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, tem-se no entendimento o significado desta expressão (*quidquid intelligitur in intellectu est*). A posição do tolo, por sua vez, é que tal expressão se refere a um ser que existe apenas no entendimento e não na realidade.

Contudo, ao se prestar atenção à expressão, é gerada contradição se não afirmar que *aliquid quo nihil maius cogitari potest* está também na realidade. De que modo? A

⁴⁹ Cf. SOUTHERN, *op. cit.*, p. 59. A posição de Southern é repetida em: BARNES, *op. cit.*, p. 7. Logan mostra discordância em relação à posição de Southern e Barnes. Conforme Logan, estudos recentes comprovam que há 50 ou mais manuscritos que contêm o *Naturales Quaestiones*, mas nenhum destes data de antes do século XII. Deste modo, “embora não haja qualquer evidência conclusiva que mostre aqui a influência de Sêneca, apesar disso, isto não pode ser excluído, pois de todas as possíveis antecipações da fórmula de Anselmo, a de Sêneca é a mais próxima daquela de Anselmo e é a única que emprega a palavra ‘*maius*’ ao invés de ‘*melius*’” (LOGAN, *op.cit.*, 92-93: “Although there is no conclusive supporting evidence of Seneca’s influence here, nevertheless it cannot be ruled out, for of all the possible anticipations of Anselms formula Seneca’s is the closest to that of Anselm and is the only one that employs the word ‘*maius*’ rather than ‘*melius*’”).

⁵⁰ *Naturales Quaestiones*, I. 1, prefácio 13: “Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod uides totum, et quod non uides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet”.

⁵¹ Salmos 13,1: “dixit insipiens in corde suo non est Deus”; 52,1: “dixit insipiens in corde suo non est Deus”: “o tolo disse no seu próprio coração: Deus não existe”.

contradição ocorre quando se diz que é possível pensar algo maior que algo que está apenas no entendimento. Donde Anselmo leva o tolo a (i) afirmar que *aliquid quo nihil maius cogitari potest* existe não apenas no entendimento (*in intellectu*), mas também, e verdadeiramente (*vere*), na realidade (*in re*); ou (ii) reconhecer-se tolo por acreditar pensar aquilo que não é possível pensar⁵².

De maneira esquemática, o argumento de P2 apresenta a seguinte estrutura:

(1) Deus é “algo do qual não se pode pensar nada maior”.

(2) “Algo do qual não se pode pensar nada maior” existe ao menos no pensamento.

(3) Se “algo do qual não se pode pensar nada maior” existir somente no pensamento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior.

(4) “Algo do qual não se pode pensar nada maior” existe somente no pensamento e não na realidade (posição do tolo).

(5) “Algo do qual não se pode pensar nada maior” é aquele do qual se pode pensar algo maior, o que é contraditório (*reductio ad absurdum*).

(6) Assim, “algo do qual não se pode pensar nada maior” existe no pensamento e na realidade.

1.1.5 *Reductio ad absurdum*

Questões ulteriores surgem após visualização da estrutura do argumento de P2.

O argumento de P2 é um silogismo ou uma *reductio ad absurdum*? Quando Hopkins conclui que *unum argumentum* é uma única consideração que constitui outros argumentos, acrescenta que todos têm uma estrutura lógica (*logical structure*)⁵³. O problema que surge é:

⁵² Cf. P3 [S I: 102.6–103.11].

⁵³ HOPKINS, *op. cit.*, p. 140.

que tipo de estrutura lógica? No artigo, Hopkins faz referência a dois tipos: (a) estrutura silogística e (b) estrutura de *reductio ad absurdum*. E afirma que a estrutura que ocorre em *Proslogion* 2 é (b), embora tenha notado que há quem veja em P2 um silogismo. É o caso de Copleston, um “proeminente historiador da filosofia”⁵⁴. Diz Hopkins: “Decididamente, o raciocínio de Anselmo não é silogístico, mas, ao contrário, procede através de *reductio ad absurdum*”⁵⁵. E é, conforme Hopkins, “esta abordagem de *reductio* que permite a Anselmo gerar o tipo de contradição que é crucial a sua estratégia”⁵⁶.

A posição de Hopkins é compartilhada por vários comentadores de Anselmo, tal como por Matthews, por exemplo:

O argumento que ele [sc. Anselmo] apresenta é, na forma, uma *reductio ad absurdum*, isto é, uma prova indireta ou redução ao absurdo. Uma *reductio* tal como este argumento funciona para negar o que alguém quer provar e então mostrando que esta negação, sem dúvida com o acréscimo de suposições pensadas como não-problemáticas e não sendo petições de princípio, conduz ao absurdo. Visto que o tipo favorito de absurdo do filósofo é a autocontradição, o filósofo tentará mostrar que a negação daquilo que se procura provar conduzirá à autocontradição. E isto é precisamente o que Anselmo tenta fazer.⁵⁷

Em outro comentário de Matthews:

Agostinho não tenta mostrar que duvidar ou negar que Deus existe é semelhantemente autoderrotar-se. Isto é o que Anselmo faz. Tendo assegurado o acordo do tolo à sua definição de ‘Deus’, Anselmo então reduz a afirmação do tolo ao absurdo, de fato, ao tipo favorito de absurdo do filósofo, a autocontradição. O

⁵⁴ *Id.*, p. 140: “prominent historian of philosophy”

⁵⁵ *Id.*: “Anselm’s reasoning is decidedly not syllogistic but, rather, proceeds by way of *reductio ad absurdum*”.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 141: “this *reductio* approach allows Anselm to generate the kind of contradiction that is crucial to his strategy”.

⁵⁷ MATTHEWS, *op. cit.*, p. 87: “the argument he presents is, in forma, a *reductio ad absurdum*, that is, an indirect proof or reduction to absurdity. A *reductio* such as this argument works by denying what one wants to prove and then showing that this denial, no doubt with the addition of assumptions thought to be non-problematic and non-question-begging, leads to absurdity. Since a philosopher’s favorite kind of absurdity is self-contradiction, the philosopher will try to show that the denial of what is to be proved will lead to self-contradiction. And this is precisely what Anselm tries to do”. Ver também a definição de Plantinga: “In a *reductio* you prove a given proposition *p* by showing that its denial, *not-p*, leads to (or more strictly, entails) a contradiction or some other kind of absurdity. Anselm’s argument can be seen as an attempt to deduce an absurdity from the proposition that there is no God” (PLANTINGA, *op. cit.*, p. 87); cf. ainda PLANTINGA, *op. cit.*, p. 537; VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. The *Proslogion* argument for the existence of God. In: _____. **Anselm**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 76; BARTH, *op. cit.*, p. 143, 129; OPPY, *op. cit.*, p. 9ss; HENRY, D. P. The *Proslogion* Proofs. **The Philosophical Quarterly**, v. 5, n. 19, 1955, p. 147; ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. In: McGRADE, A. S. (org). **A Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 104; DAVIES, *op. cit.*, p. 168; MANN, William E. The Perfect Island. **Mind**, v. 85, n. 339, p. 417-421, 1976, p. 417.

emprego de Anselmo do ceticismo do tolo em seu argumento para provar a existência de Deus é, portanto, a dramatização daquela forma de prova indireta conhecida na lógica como ‘redução ao absurdo’ (*reductio ad absurdum*).⁵⁸

Além daqueles que consideram o argumento de *Proslogion 2* ou um silogismo (Copleston), ou uma *reductio ad absurdum* (Hopkins, Matthews, Oppy, Henry, entre outros), há quem veja no argumento de *Proslogion 2* tanto um silogismo quanto uma redução. Tal é a visão de Ian Logan. Para ele, o argumento é antes de tudo um silogismo. Porém, no interior do silogismo, em uma das premissas, Anselmo se serve de uma redução⁵⁹.

De qualquer modo, a contradição requerida no argumento permite que Anselmo afirme que é impossível que Deus (ou algo do qual nada maior pode ser pensado) exista apenas no entendimento. Assim, a partir de uma análise daquilo que se entende que é Deus, infere-se sua existência na realidade. Ou ainda, de um conceito, passa-se a afirmação da existência de um ser ao qual o conceito se refere. Este movimento no argumento não passou despercebido. Foi notado ainda no tempo de Anselmo.

1.2 DUAS OBJEÇÕES DE GAUNILO

Ainda em vida, Anselmo teve que responder algumas objeções dirigidas contra seu argumento. Trata-se das objeções de Gaunilo⁶⁰, monge de Marmoutiers (próximo de Tours,

⁵⁸ MATTHEWS, Gareth. Anselm, Augustine and Platonism. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 69: “Augustine does not, however, try to show that doubting or denying that God exists is similarly self-defeating. This is what Anselm does. Having secured the agreement of the Fool to his definition of ‘God’, Anselm then reduces the Fool’s claim to absurdity, in fact, to the philosopher’s favorite kind of absurdity, self-contradiction. Anselm’s use of the Fool’s skepticism in his argument to prove God’s existence is thus a dramatization of that form of indirect proof known in logic as ‘reduction to absurdity’ (*reductio ad absurdum*)”.

⁵⁹ LOGAN, *op. cit.*, p. 125-126.

⁶⁰ Logan questiona a existência de Gaunilo, suspeitando que tenha sido antes o “resultado da imaginação de algum escriba” (LOGAN, *op. cit.*, p. 116: “is the result of a scribal fancy”), ou então, “o produto da própria ‘escola’ de Anselmo (como é talvez a segunda metade do *Responsio*)” (LOGAN, *op. cit.*, p. 116: “the *Pro Insipiente* was the product of Anselm’s own ‘school’ (as perhaps is the second half of the *Responsio*)”. O argumento apresentado por Logan para esta sua suspeita acerca da existência de Gaunilo se baseia em três

na França). Em um opúsculo intitulado *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (O que alguém em favor do tolo responderia a estas coisas)⁶¹, também chamado simplesmente *Pro insipiente* (Em favor do tolo), Gaunilo afirma haver incoerências no argumento de P2. De maneira precisa, em *Pro Inspiente*, Gaunilo expõe duas⁶² objeções: (a) Deus ou algo do qual nada maior pode ser pensado não existe no entendimento (*in intellectu*) pelo fato de se ouvir tais palavras e (b) se o argumento de P2 for de fato válido, então pode-se provar a existência de qualquer outra coisa, apenas considerando-a como a mais perfeita de sua classe.

Um dos elementos importantes para o argumento de Anselmo é o fato de que o tolo, ao ouvir a expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado”, a entende. E tudo o que é

elementos: (1) Anselmo, no *Responsio*, em nenhum momento nomeia aquele a quem está dirigindo sua resposta. Neste sentido, Anselmo é muito vago e incerto: “Tu dizes – quem quer que tu sejas...” (R1 [S I: 130.6]: “Dicis quidem quicumque es”); (2) da mesma forma, Eadmer, na *Vita Anselmi*, também não diz quem é aquele que discorda do argumento de P2: “Chegou este escrito [o *Proslogion*] às mãos de um terceiro, e como não estivesse de acordo com o argumento que Anselmo ali expõe, por não lhe parecer legítimo, redigiu contra ele uma refutação, pondo-a como apêndice da obra” (EADMER, *op. cit.*, p. 19); (3) com relação aos manuscritos daquele período, que contém o *Proslogion*, apenas um menciona Gaunilo como o autor do opúsculo *Pro Insipiente*. Trata-se do manuscrito de Jumièges, atualmente em Rouen – Ms 539 (cf. LOGAN, *op. cit.*, p. 116). Tal informação é ratificada pelo aparato crítico da edição de Schmitt. De fato, segundo comentários e instruções da edição crítica, há apenas um manuscrito onde aparece explicitamente o nome de Gaunilo, o mesmo já citado por Logan. O título completo do opúsculo é: *Gaunilonis Liber Pro Insipiente*: Livro de Gaunilo em Favor do Tolo. Apesar de em Schmitt constar apenas um manuscrito, em Migne há menção de dois manuscritos, conforme alerta Logan, sendo um desses o já supracitado, o manuscrito 539. Afirma Migne: “*In mss. Gemmeticensi et Sancti Michaelis notatur hujus libri auctor fuisse Gaunilo monachus Majoris-Monasterii, vulgo, Mair-Moutier*” (PL 158, 241/242, n. 930).

⁶¹ Por *ad haec*, a estas coisas, deve-se entender não todo o *Proslogion*, mas apenas uma parte, a saber, P2-4, visto que esta parte do *Proslogion* foi escrita novamente e anexada após a obra e antes do *Pro Insipiente*. Trata-se do chamado *Sumptum ex eodem libello* – Tirado do mesmo livro. É também abreviado por *Sumptum*. Geralmente não aparece nas traduções do *Proslogion*. Ocorre, por sua vez, na edição crítica de Schmitt. Ocorre também, segundo Logan, no manuscrito 271, da biblioteca de Bodley, Oxford. *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* – O que alguém em favor do tolo responderia a estas coisas –, refere-se, portanto, ao *Sumptum*, e não a todo o *Proslogion*. Isto é confirmado por aquilo que Gaunilo afirma ao final de *Pro Insipiente*: “O restante deste livro está arguido tão verdadeiramente, tão lucidamente e magnificamente...” (G8 [S I: 129.20-21]: “cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta...”).

⁶² As duas posições aparecem de maneira explícita ou em partes nos seguintes comentadores: PLANTINGA, *op. cit.*, p. 89: “Gaunilo was the first of many to try to discredit the ontological argument by showing that one can find similar arguments to prove the existence of all sorts of absurd things”; DAVIES, *op. cit.*, p. 163-164: “According to him [to Gaunilo], Anselm is wrong, because (a) we should not think of God as being in the mind or understanding, and (b) Anselm’s case for God’s existence entails unbelievable consequences”; VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 80: “Anselm sees Gaunilo as having raised two main objections: (G1) That than which nothing greater can be thought cannot be thought (or not in any meaningful way); and (G2) It does not follow that if that than which nothing greater can be thought, it exists in reality”; OPPY, *op. cit.*, p. 17 “Gaunilo tried to show that there must be something wrong with St. Anselm argument because it could be readily adapted to prove the existence of all kinds of things in which it seems it would be absurd to believe”; MANN, *op. cit.*, p. 417: “Anselm’s argument, if it worked, would admit into existence all sorts of perfect things we all know do not exist”.

entendido está (ou existe) no entendimento (*quidquid intelligitur in intellectu est*⁶³). É contra isto que Gaunilo se opõe, empregando mais da metade do *Pro Insipiente* para mostrar que Deus não pode estar (existir) no entendimento. Afirma, pois, Gaunilo:

Quando ouço alguém falar que pode ser pensado aquele que é maior que todas as coisas (que, é dito, não pode ser nada além do que Deus mesmo), não posso pensá-lo ou tê-lo no meu entendimento em termos de algo cujo gênero ou espécie eu já conheço nem posso pensar Deus mesmo – e, de fato, por esta mesma razão posso pensar Deus enquanto não existindo. Pois não conheço a coisa mesma, e não posso formar uma ideia dela baseado em algo parecido com ela, visto que você mesmo afirma que ela é tão grande que nada mais pode ser semelhante a ela.⁶⁴

Com relação a esta objeção, se Deus está realmente no entendimento, Gaunilo sustenta duas posições: (a) Deus não pode ser conhecido em si mesmo. Ora, como não pode ser conhecido, não poderá, muito menos, ser compreendido. Donde, Deus não está no entendimento. Anselmo, em P15, confirma esta tese. Lá, ele diz: “Portanto, Senhor, tu não és apenas aquele do qual um maior não pode ser pensado; tu és algo maior do que pode ser pensado”⁶⁵. Ou então, em P1, P9 e P16, quando diz que Deus habita numa luz inacessível⁶⁶. Essa posição também é retomada no século XIII por Tomás de Aquino e é empregada novamente como uma objeção ao argumento anselmiano⁶⁷; (b) Deus, enquanto natureza

⁶³ P2 [S I: 101.15].

⁶⁴ G4 [S I: 126.29–127.3]: “Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud ‘omnibus, quae cogitari possint, maius’, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum quam nec ipsum deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam”.

⁶⁵ P15 [S I: 112.14-15]: “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”.

⁶⁶ P1 [S I: 98.4]: “certe habitas ‘lucem inaccessibilem’”; P9 [S I: 107.4-5]: “in luce inaccessibili quam inhabitas”; P16 [S I: 112.20;27]: “vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas”; “o summa et inaccessibilis lux”. Esta expressão não é original de Anselmo, mas de São Paulo, na primeira carta a Timóteo (6,16: “qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem quem vidit nullus hominum sed nec videre potest cui honor et imperium sempiternum amen”: “o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível que ninguém viu nem pode ver, a Ele a honra e o poder eterno. Amém”).

⁶⁷ Na *Summa Theologiae*, Tomás se pergunta se a existência de Deus é evidente por si (*per se nota*). Ora, como a razão humana não sabe em que consiste Deus (o que Deus é), segue-se que a existência de Deus não é evidente à razão. Desta forma, para se conhecer Deus, a razão vai daquilo que é mais evidente para si e menos por natureza, isto é, pelos efeitos – “sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus” (S. Th. I, q. 2, a. 1, respondeo). Por isto, para Tomás, se alguém escuta a palavra “Deus”, não se segue que se entenda que esta palavra signifique algo do qual nada maior pode ser pensado. Além disso, mesmo que se entenda que Deus signifique “algo do qual nada maior pode ser pensado”, não se segue que isto se refira a algo que efetivamente

suprema, não está subordinado a qualquer gênero ou espécie. Donde não é possível formar uma definição daquilo que Deus é. Da mesma forma, como não se pode falar o que Deus é, já que não se tem uma definição daquilo que Ele é, também não pode ser entendido e muito menos estar no entendimento. Esta observação de Gaunilo é interessante porque mostra o contexto filosófico do século XI. Anselmo, e possivelmente Gaunilo, tinham acesso às obras lógicas de Aristóteles e de Boécio. E segundo Boécio, uma definição consiste em se afirmar algo a partir do gênero próximo e da diferença específica⁶⁸. No caso de “ser humano”, por exemplo, a definição clássica é animal racional, sendo animal o gênero próximo e racional a diferença específica. São estes elementos que sustentam esta posição de Gaunilo. Como Deus é o ser supremo, não existe acima Dele nenhum outro gênero. E como Ele é único, também não há uma espécie da qual Ele faça parte.

No que tange à segunda objeção, Gaunilo apresenta a famosa objeção da Ilha Perdida, ou também chamada Ilha Perfeita⁶⁹. Trata-se de uma analogia entre algo do qual

existe na realidade, visto que não se pode passar indevidamente da ordem lógica para a ordem real, como é o caso desse raciocínio. Cf. S. Th. I, q. 2, a. 1.

⁶⁸ Comenta Logan: “Boécio afirma que a diferença entre definição e descrição está no fato de que ‘uma definição contém gênero (*genus*) e diferenças (*differentiae*)’, enquanto que a descrição implica um ‘entendimento do sujeito’ através de acidentes e diferenças ‘exceto do gênero apropriado’. Ao dizer que a definição ‘contém’ um gênero, Boécio quer dizer, por exemplo, que a definição de homem (‘animal mortal e racional’) contém o gênero, animal. Assim, quando Porfírio diz que o gênero é aquilo a que a espécie está subordinada, é claro que Deus não pode estar sob um gênero, senão Ele seria uma espécie, uma coisa intermediária, estando sujeito a uma classificação superior. Os maiores gêneros seriam as dez categorias, e nenhuma dessas pode ser empregada para definir Deus. Além disso visto que a definição requer a aplicação de diferenças aos gêneros, mesmo as próprias categorias não podem ser definidas no sentido estrito. Finalmente, um gênero é predicável de mais do que uma coisa, que não poderia ser o caso de Deus estar sujeito a qualquer ‘gênero’, visto que Deus deve ser único. Assim, em sentido estrito, algo do qual nada maior pode ser pensado não pode ser uma definição de Deus na tradição de Boécio na qual Anselmo está seguindo” (LOGAN, *op. cit.*, p. 18: “Boethius states that the difference between definition and description lies in the fact that ‘a definition contains genus and differentiae’, whilst a description involves an ‘understanding of the subject’ through accidents or differentiae ‘apart from the appropriate genus’. In saying that a definition ‘contains’ a genus, Boethius means, for example, that the definition of man (‘rational, mortal animal’) contains the genus, animal. Thus, when Porphyry says that genus is that to which species is subordinated, it is clear that God cannot fall under a genus, otherwise He would be a species, an intermediate thing, falling under a higher classification. The highest genera are the ten categories, and none of these can be employed to define God. Furthermore, since definition requires the application of differentiae to genera, even the categories themselves cannot be defined in the strict sense. Finally, a genus is predicable of more than one thing, which could not be the case of any ‘genus’ under which God falls, since God must be one. Thus, in the strict sense, [something than which nothing greater can be thought] cannot be a definition of God in the Boethian tradition in which Anselm is operating”).

⁶⁹ Cf. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 91; MANN, *op. cit.*, p. 417-421; PLANTINGA, *op. cit.*, p. 91; DAVIES, *op. cit.*, p. 164. Quando se trata da objeção da Ilha Perdida, ou Perfeita, um equívoco que pode acontecer é chamá-la de “Ilha Afortunada”. Note que Gaunilo fala da Ilha Perdida, que é melhor até mesmo do que as Ilhas Afortunadas,

nada maior pode ser pensado e a ilha da qual nenhuma ilha maior pode ser pensada (ou ainda: a ilha da qual nada maior pode ser pensado). É uma paródia (*parody*), segundo a terminologia de Matthews⁷⁰. Diz Gaunilo:

Há aqueles que dizem que em algum lugar no oceano existe uma ilha, que, por causa da dificuldade – ou melhor, impossibilidade – de encontrar o que não existe, alguns a chamam ‘a Ilha Perdida’. Esta ilha (assim continua a estória) é mais fartamente dotada do que mesmo as Ilhas dos Abençoados com uma abundância indescritível de todo tipo de riquezas e delícias. E como não tem nem dono nem habitante, é por toda parte superior nas suas riquezas abundantes a todas as outras terras que os seres humanos habitam. Suponha que alguém me narre tudo isto. A estória é narrada facilmente e não implica nenhuma dificuldade, e assim eu a entendo. Mas se esta pessoa continuasse até chegar à conclusão, e dissesse: “Você não pode mais duvidar que esta ilha, mais excelente do que todas na terra, existe verdadeiramente em algum lugar na realidade. Pois você não duvida que esta ilha exista no seu entendimento, e como é mais excelente existir não meramente no entendimento, mas também na realidade, esta ilha deve existir também na realidade. Pois se não existisse, qualquer terra que existe na realidade seria maior que ela. E assim esta coisa mais excelente que você tem entendido não seria de fato a mais excelente”. – Se, eu digo, ele devesse tentar me convencer através deste argumento, que eu não deveria mais duvidar se a ilha existe verdadeiramente, ou eu pensaria que ele estivesse brincando, ou não saberia quem eu deveria julgar o mais tolo: a mim mesmo, se eu o concedi a sua conclusão, ou a ele, se ele pensa que tem estabelecido a existência daquela ilha com nenhum grau de certeza, sem primeiro mostrar que sua excelência existe em meu entendimento como uma coisa que verdadeiramente e sem dúvida existe, e não de algum modo como algo falso e incerto.⁷¹

ou dos Abençoados. Este equívoco acontece em: GILSON, *op. cit.*, p. 298; e em: FRAILE, *op. cit.*, p. 380. Sobre a noção de Ilha Afortunada, ou Ilhas Afortunadas ou dos Bem-Aventurados, trata-se de um lugar mitológico, onde, segundo o mito das cinco raças criadas por Zeus, habitaria a quarta, a raça dos heróis ou semideuses. Lá não existiria a velhice, a dor e nenhum dos males que afligem os seres humanos. Tratar-se-ia de um lugar de fartos alimentos, já que a terra produziria três vezes ao ano. A primeira referência às Ilhas Afortunadas ocorre no escritor grego Hesíodo na sua obra *Os Trabalhos e os Dias*. Diz Hesíodo: “De novo ainda outra [raça], quarta, sobre fecunda terra / Zeus Cronida fez mais justa e corajosa, / raça divina de homens heróis e são chamados / semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim. / A estes a guerra má e o grito temível da tribo a uns, na terra Cadméia, sob Tebas de Sete Portas, / fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo, / e a outros, embarcados para além do grande mar abissal / a Tróia levaram por causa de Helena de belos cabelos, / ali certamente remate de morte os envolveu todos / e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada / Zeus Cronida Pai nos confins da terra os confinou. / E são eles que habitam de coração tranquilo / a *Ilha dos Bem-Aventurados*, junto ao oceano profundo, / heróis *afortunados*, a quem doce fruto / traz três vezes ao ano a terra nutriz” (*Os Trabalhos e os Dias* 157-172). Todavia, uma descrição mais detalhada das Ilhas Afortunadas ocorre no *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Rotterdam. Ali aparece: “Nasci nas *Ilhas Afortunadas*, onde as colheitas se realizam sem sementeira e sem trabalho. Nelas, o trabalho, velhice e doença são desconhecidos. Em seus campos não se encontram asfódelos, malvas, cebolas, tremoços, favas, nem outras plantas comuns. Ao contrário, ali os olhos e as narinas se deleitam com o móli, a panacéia, o nepente, a manjerona, a ambrosia, o lótus, a rosa, a violeta, o jacinto, todo o jardim de Adônis. Nascida no meio de tantas delícias, não saudei a vida com prantos, mas logo desatei a rir para minha mãe” (Elogio VIII). [...] “A fonte da minha ninfa Lethes brota nas *Ilhas Afortunadas* – aquela dos infernos não passa de minúsculo riacho – e para lá levo meus idosos, onde bebem em grandes goles o esquecimento, suas mágoas nela se afogam e então rejuvenescem” (Elogio XIII).

⁷⁰ Cf. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 91-92.

⁷¹ G6 [S I: 128.14-32]: “Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui ‘perditam’ quamque fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: Non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re,

Note que Gaunilo não diz o que há de errado com o argumento⁷². Apenas chama a atenção para o fato de que se o argumento de P2 for válido, o seu também o será, o que implica na existência da ilha perdida, a maior possível, na maior montanha possível, no mais rico homem possível, e assim por diante⁷³. Por outro lado, se o seu não for válido, tampouco será o de Anselmo. Apesar disso, a objeção da ilha perdida apresenta um problema. Se a ilha perdida for aquela da qual nada maior pode ser pensado, então, neste caso, é uma descrição contraditória, visto que nenhuma ilha pode ser algo tal que nada maior possa ser pensado. Uma ilha, enquanto limitada espacialmente e temporalmente, não impede que algo maior, ou mais perfeito que ela, seja pensado, ou que realmente exista. Basta pensar em algo ilimitado temporalmente. Por outro lado, se a ilha for aquela da qual nenhuma outra ilha mais perfeita possa ser pensada, então, neste caso, a descrição não obriga que a existência seja atribuída a tal ilha⁷⁴. Tal descrição não possui a mesma força para implicar uma contradição, condição da

quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit – si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse, aut iocari illum credam, aut nescio, quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit”.

⁷² Considera Oppy: “Gaunilo tentou mostrar que deve haver algo errado com o argumento de Santo Anselmo, pois poderia prontamente ser adaptado para provar a existência de todo tipo de coisas em que parece ser absurdo acreditar” (OPPY, *op. cit.*, p. 17: “Gaunilo tried to show that there must be something wrong with St. Anselm argument because it could be readily adapted to prove the existence of all kinds of things in which it seems it would be absurd to believe”). Compare com a observação de Plantinga com relação a outras objeções feitas ao argumento: “Embora o argumento certamente pareça à primeira vista como se devesse ser inválido, é profundamente difícil dizer o que, exatamente, está errado com ele” (PLANTINGA, *op. cit.*, p. 85-86: “Although the argument certainly looks at first sight as if it ought to be unsound, it is profoundly difficult to say, exactly, is wrong with it”).

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 89-90.

⁷⁴ No artigo *The Perfect Island*, William Mann oferece uma possível resposta de Anselmo à objeção da Ilha da Gaunilo. De acordo com Mann, a ilha perdida pode ter duas possíveis interpretações: a ilha da qual nada maior pode ser concebido e a ilha da qual nenhuma outra ilha maior pode ser concebida. No primeiro caso, Mann mostra que tal expressão é inconcebível a partir de três princípios: 1) qualquer coisa concebível que tenha parte no espaço ou no tempo pode ser concebida como não existente; 2) qualquer coisa concebível que pode ser concebida não existir não é tal que nada maior pode ser concebido; e 3) qualquer ilha concebível é algo concebível que tem partes no espaço e no tempo. No segundo caso, a expressão não produz a contradição necessária para o argumento de P2, ou seja, não há contradição em pensar algo maior que a ilha da qual nenhuma ilha maior pode ser concebida. Contudo, apesar da defesa frente a Gaunilo, William Mann não considera o argumento válido. Ele apenas quis demonstrar que a objeção de Gaunilo era falsa (MANN, *op. cit.*, p. 417-421). A ideia de Mann é retomada e simplificada em 2005 por Gareth Matthews, em sua exposição sobre o argumento ontológico (cf. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 91-92).

reductio de P2, visto que nada impede se pensar algo maior do que a ilha da qual nenhuma outra ilha é mais perfeita.⁷⁵

Um problema frequente na interpretação dos comentadores de Anselmo é o fato de que parece haver certo mal entendido entre Anselmo e Gaunilo. Este não interpreta corretamente o raciocínio daquele. O mal entendido seria a má construção da expressão de Anselmo “algo do qual nada maior pode ser pensado”. Em poucas vezes Gaunilo a cita segundo Anselmo. Na maior parte das ocorrências, Gaunilo emprega a expressão “aquele maior do que tudo o que existe” (*illud maius omnibus quae sunt*), ou então, “o maior de todos” (*maius omnibus*). A diferença entre a expressão de Anselmo e a de Gaunilo é que, para este último, Deus é aquele que é de fato o maior de todas as coisas. Para Anselmo, algo (ou aquele) do qual nada maior pode ser pensado e isto acarreta consequências lógicas diferentes, já que a expressão de Gaunilo não é capaz de conduzir o argumento à *reductio*, visto ser possível pensar algo maior que aquele que de fato é o maior de todos⁷⁶. E ainda, ser aquele que é o maior de todos não implica ser aquele do qual nada maior pode ser pensado. Já ser aquele do qual nada maior pode ser pensado implica, sim, ser aquele que é o maior de todos.⁷⁷

Às objeções de Gaunilo do *Pro Insipiente*, Anselmo escreve uma réplica, o *Responsio*, onde procura mostrar a suposta ineficiência das teses de Gaunilo. O *Responsio* é estudado no terceiro capítulo.

⁷⁵ Note que todas as expressões de Agostinho que afirmam que Deus é “algo do qual nada é melhor” se comportam de maneira análoga ao argumento da Ilha Perdida de Gaunilo, ou seja, é possível pensar, sem qualquer risco de contradição, algo maior que aquele do qual nada é melhor. Cf. comentário sobre as expressões agostinianas nas páginas 27-28.

⁷⁶ Cf. DAVIES, *op. cit.*, p. 164-165; VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 87-88; MATTHEWS, *op. cit.*, p. 92; PLANTINGA, *op. cit.*, p. 90;

⁷⁷ Hopkins discorda desta má citação de Anselmo por parte de Gaunilo. Segundo Hopkins, o fato de Anselmo ter afirmado que Gaunilo não o citou corretamente, é uma evidência de que Anselmo não compreendeu corretamente Gaunilo. A expressão “o maior de todos” (*maius omnibus*) não seria uma abreviação de “aquele maior do que todas as (outras) coisas existentes” (*illud maius omnibus quae sunt*), mas de “aquele maior do que todo (o mais) que pode ser pensado” (*illud maius omnibus quae cogitari possunt*). Por outro lado, de acordo com Hopkins, o verdadeiro equívoco de Gaunilo está na citação da expressão que Anselmo emprega em P2: “se algo do qual nada maior pode ser pensado está apenas no entendimento, então ele mesmo pode ser pensado que é maior, visto que poderia ser pensado existir também na realidade”. Gaunilo traduz esta expressão como: “Se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, então tudo o que existe também na realidade seria maior que ele” (HOPKINS, *op. cit.*, p. 141). Cf. o terceiro capítulo da dissertação, p. 118-119.

1.3 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO: DESCARTES E KANT

1.3.1 O argumento cartesiano da quinta Meditação

Na quinta Meditação, René Descartes desenvolve seu segundo argumento em favor da existência de Deus⁷⁸. É comum aproximar este segundo argumento cartesiano ao argumento anselmiano: a partir da ideia de Deus, infere-se sua existência. O que há de diferente entre Anselmo e Descartes, afirma-se, é que enquanto Anselmo diz que Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado, Descartes concebe Deus como o ser primeiro e perfeito, ou ainda, o ser supremamente perfeito.

O argumento de Descartes, na citação abaixo, recebe duas formulações. Na primeira, Descartes concebe Deus como o ser supremamente perfeito. Na segunda, como o ser primeiro e supremo. Diz Descartes:

É bem evidente que a existência não pode ser separada da essência de Deus mais do que o fato de que três ângulos são iguais a dois ângulos retos não podem ser separados da essência de triângulo, ou que a ideia de uma montanha pode ser separada da ideia de um vale. Assim, é justamente uma contradição pensar de Deus (isto é, o ser supremamente perfeito) faltando-lhe a existência (isto é, faltando-lhe uma perfeição), assim como pensar em uma montanha sem um vale. [...] Todas as vezes que decido pensar o ser supremo e primeiro, e produzo a ideia de Deus a partir do tesouro da minha mente, é necessário que eu atribua todas as perfeições a Ele, mesmo se naquele momento eu não as enumere nem preste atenção a elas individualmente. E esta necessidade claramente garante que, quando eu mais tarde perceber que a existência é uma perfeição, estou correto em inferir que o ser primeiro e supremo existe.⁷⁹

⁷⁸ Descartes já havia desenvolvido um outro argumento na terceira Meditação, baseado na origem possível da ideia de Deus, o qual é considerado por Oppy como um argumento cosmológico (cf. OPPY, *op. cit.*, p. 20-21). Cf. comentário no capítulo seguinte, p. 56, nota 117.

⁷⁹ DESCARTES, René. **The Philosophical Writings**. Edited by: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. II, p. 46-47 [daqui para a frente, CSM]: It is quite evident that existence can no more be separated from the essence of God than the fact that its three angles equal two right angles can be separated from the essence of a triangle, or than the idea of a mountain can be separated from the idea of a valley. Hence it is just as much of a contradiction to think of God (that is, a supremely perfect being) lacking existence (that is, lacking a perfection), as it is to think of a mountain without a valley. [...] Whenever I do choose to think of the first and supreme being, and bring forth the idea of God from the treasure house of my mind as it were, it is necessary that I attribute all perfections to him, even if I do not at that time enumerate them or attend to them individually. And this necessity plainly guarantees that, when I later realize that existence is a perfection, I am correct in inferring that the first and supreme being exists”.

De maneira esquemática, o argumento cartesiano tem a seguinte estrutura:

- (1) Deus é o ser supremamente perfeito (possui todas as perfeições).
- (2) A existência é uma perfeição.
- (3) Deus possui a existência (isto é, Deus existe).

Com respeito à premissa (1), a expressão por meio da qual Descartes refere-se a Deus, trata-se da ideia que se tem de Deus a partir do tesouro da mente. A mente é capaz de produzir uma ideia a respeito da natureza de Deus e tal ideia apresenta Deus como o ser supremo e perfeito. De algum modo, parece que esta ideia cartesiana de Deus se aproxima ao já expresso por Gaunilo, Deus é o maior de todos os existentes (*maius omnibus quae sunt*). Com relação à expressão do argumento de Anselmo, algo do qual nada maior pode ser pensado, nota-se que as expressões de Descartes e de Anselmo não são equivalentes. Ser o ser supremamente perfeito (o mais perfeito de todos) não implica ser algo do qual nada maior pode ser pensado. De qualquer modo, a tradição filosófica entende que existe uma ideia de Deus tanto em Descartes quanto em Anselmo. E esta ideia desempenha um papel importante no desenvolvimento dos argumentos.

A premissa (2) é um elemento mais problemático. Descartes não demonstra por que e de que maneira a existência pode ser uma perfeição. Ademais, esta premissa é retomada posteriormente por aqueles que tentam mostrar as limitações do argumento ontológico. Seguindo o raciocínio da tradição filosófica, existe uma premissa no argumento de Anselmo que se comporta de maneira semelhante a esta premissa (2): existir no entendimento e na realidade é maior que existir apenas no entendimento.

Finalmente, a conclusão (3) infere que Deus possui a existência, visto que Ele detém todas as perfeições. Há um aspecto na conclusão que merece atenção. Existe uma diferença entre se afirmar que Deus possui a existência e que Deus existe atualmente. Possuir a existência e existir atualmente não são a mesma coisa. Na definição de dodô, por exemplo, se

diz que se trata de um ser vivo, ou seja, de um ser que possui a existência. Pois bem, dodôs foram extintos. Ou seja, o fato de se possuir a existência não é uma evidência de que esteja vivo atualmente, isto é, que exista neste exato momento. É apenas a afirmação de que um determinado ser pertence à classe dos existentes. Com relação à conclusão (3), Descartes prova que Deus possui a existência, não que Deus exista atualmente. Analogamente à esta distinção há uma outra: (a) ser vivente e (b) estar vivo. “Estar vivo” está para “existir atualmente” e “ser vivente” está para “ser da classe dos existentes”. Júlio César possui como propriedade, ou predicado, pertencer à classe dos viventes ou dos existentes, e mesmo assim é lícito se perguntar: Júlio César efetivamente existe? Ou: está Júlio César atualmente vivo?⁸⁰

Nas Primeiras Objeções, tem-se o momento decisivo para os argumentos de Anselmo e de Descartes: pela primeira vez na história da filosofia, os dois argumentos são considerados como sendo o mesmo. Johannes Caterus, citando a objeção de Tomás⁸¹ ao argumento de Anselmo, identifica o argumento da quinta Meditação como sendo uma variação do argumento de *Proslogion* 2. Diz Caterus:

Este argumento pode ser exibido formalmente como segue: “Deus é aquele do qual nada maior pode ser concebido. Mas aquele do qual nada maior pode ser pensado inclui a existência. Assim, Deus, em virtude da própria palavra ou conceito de ‘Deus’, contém existência; e assim a ele não pode faltar, ou ser concebido enquanto lhe faltando, a existência”. Mas agora, por favor, diga-me se este não é exatamente o mesmo argumento produzido pelo Sr. Descartes? Santo Tomás define Deus como “aquele do qual nada maior pode ser concebido”. Sr. Descartes O chama “o ser supremamente perfeito”; mas é claro que nada maior que este pode ser concebido. O próximo passo de Santo Tomás é afirmar “aquele do qual nada maior pode ser concebido inclui a existência”, pois de outro modo algo maior poderia ser concebido, isto é, um ser concebido enquanto também incluindo a existência. No entanto, certamente o próximo passo do Sr. Descartes é idêntico a esse. Deus, ele diz, é o ser supremamente perfeito; e um ser supremamente perfeito inclui a existência, pois de outro modo não seria o ser supremamente perfeito. A conclusão de Santo Tomás é que “visto que Deus existe imediatamente no intelecto tão logo temos entendido a palavra ‘Deus’, segue-se que Ele existe também na realidade”.

⁸⁰ Deve-se esta sutil distinção a Elizabeth Anscombe (ANSCOMBE, G. E. M. Por qué la prueba de Anselmo en el *Proslogion* no es un argumento ontológico. *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, v. 25, 1982. p. 11-12). Cf. Comentário no capítulo seguinte, p. 58-59. O fato de algo estar vivo implica afirmar que este mesmo algo exista atualmente, ou então, se algo é um ser vivente, pertence à classe dos existentes. Porém, o fato de algo existir atualmente ou ser da classe dos existentes não permite afirmar que este mesmo algo ou esteja vivo ou seja vivente. Tome-se como exemplo algo inanimado (uma pedra): afirmar que uma pedra existe atualmente não quer dizer que esteja viva. Por outro lado, afirmar que um grilo está vivo quer dizer que este grilo existe atualmente. Esta distinção não aparece no texto de Anscombe.

⁸¹ Cf. S. Th I, q. 2, a. 1, ad 1 e 2.

Em outras palavras, visto que o próprio conceito ou essência de “um ser do qual nada maior pode ser concebido” implica existência, segue-se que este próprio ser existe. A conclusão do Sr. Descartes é a mesma: “Do próprio fato de que eu não possa pensar Deus a não ser existindo, segue-se que a existência é inseparável de Deus e, portanto, que Ele realmente existe”.⁸²

Em resposta a Caterus, Descartes ratifica a objeção de Tomás, buscando mostrar que o argumento da quinta Meditação não é o mesmo que o apresentado por Anselmo⁸³. Além disso, Descartes, em carta a Mersenne (dezembro de 1640), diz desconhecer Anselmo e que “deverá procurar por Santo Anselmo na primeira oportunidade”⁸⁴. Esta passagem corrobora o que é defendido por alguns comentadores, a saber, que Descartes não reformula simplesmente o argumento de P2, como alegado por alguns⁸⁵, pelo simples fato de que não ainda conhecia o *Proslogion*⁸⁶. De qualquer maneira, a tradição filosófica pós-Caterus, concebe como próximos

⁸² CSM, II, p. 71: “This argument may be set out formally as follows. “God is that than which nothing greater can be conceived. But that than which nothing greater can be conceived includes existence. Hence God, in virtue of the very word or concept of ‘God’, contains existence; and hence he cannot lack, or be conceived of as lacking, existence”. But now please tell me if this is not the selfsame argument as that produced by Mr. Descartes? St Thomas defines God as “that than which nothing greater can be conceived”. Mr. Descartes calls him “a supremely perfect being”; but of course nothing greater than this can be conceived. St Thomas’s next step is to say “that than which nothing greater can be conceived includes existence”, for otherwise something greater could be conceived, namely a being conceived of as also including existence. Yes surely M. Descartes’ next step is identical to this. God, he says, is a supremely perfect being; and a supremely perfect being includes existence, for otherwise it would not be a supremely perfect being. St Thomas’s conclusion is that “since God immediately exists in the intellect as soon as we have understood the word “God”, it follows that he also exists in reality”. In other words, since the very concept or essence of “a being than which nothing greater can be conceived” implies existence, it follows that this very being exists. M. Descartes’ conclusion is the same: “From the very fact that I cannot think of God except as existing, it follows that existence is inseparable from God and hence that he really exists””.

⁸³ Note que no texto de Caterus, em nenhum momento o nome de Anselmo é citado. A expressão utilizada é sempre em referência a Tomás: “Tomás define...”, “o próximo passo de Tomás...”, “a conclusão de Tomás...”. É claro que, apesar disso, o raciocínio parece ser o mesmo que o de Anselmo. A expressão, com uma pequena variação, também se assemelha a de Anselmo. Tomás emprega o termo *significari*, enquanto Anselmo, *cogitari*. Existe uma posição que defende que Tomás não tinha familiaridade com o texto de *Proslogion*. É a tese de Logan. Para Logan, quando Tomás considera o argumento de P2, ele está “respondendo ao uso do argumento pelos escolásticos do século treze, em particular Boaventura” (LOGAN, *op. cit.*, p. 138: “Aquinas was responding to the use of the argument by thirteenth century scholastics, in particular Bonaventure”). Por outro lado, há, sim, ainda que raras, as menções ao *Proslogion* em textos de Tomás: cf. *Super Sent.* lib. 2, d. 7, q. 1, ad. 1; *De Verit.* q. 28, a. 1, ad. 8; *Super Sent.* lib. 4, d. 46, q. 2, a. 2, qc. 3, arg. 2. Vale ainda lembrar que nestas três menções ao *Proslogion*, Tomás não está a tratar do argumento de P2, mas de outros assuntos.

⁸⁴ DESCARTES, René. **The Philosophical Writings of Descartes**. Edited by: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. III, p. 161: “I shall look at St. Anselm at the first opportunity”.

⁸⁵ Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 298; WARD, Benedicta. **Anselm of Canterbury: His Life and Legacy**. London: SPCK, 2009, p. 7; RUSSELL, Bertrand. **History of Western Philosophy**. London: Allen & Unwin, 1961, p. 752.

⁸⁶ “Em relação à recepção do argumento de Anselmo, a obra de Descartes realiza um passo significativo, não porque Descartes foi um intérprete de Anselmo, mas precisamente porque não o foi. De fato, Descartes não discute explicitamente o pensamento de Anselmo” (LOGAN, *op. cit.*, p. 152: “In terms of the reception of Anselm’s argument, Descartes’s work marks a significant step, not because Descartes was an interpreter of

os dois argumentos, quando não iguais: “Está claro que, embora o argumento de Anselmo é para estar situado no mesmo grupo que aquele de Descartes, no entanto, as pressuposições de Anselmo, seu método de proceder e mesmo sua conclusão são bem diferentes daquelas de seu sucessor”⁸⁷.

1.3.2 O argumento ontológico kantiano de 1763

Em um texto publicado pela primeira vez em 1763, O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus⁸⁸, Immanuel Kant se ocupa de vários argumentos que se propõem demonstrar a existência de Deus, inclusive com o argumento cartesiano, mas não com o anselmiano. É neste texto pré-crítico que surge pela primeira vez, em Kant, a nomenclatura “argumento ontológico”. Porém, no *Beweisgrund*, o nome “argumento ontológico”⁸⁹ não se refere ao argumento cartesiano nem ao anselmiano, mas sim

Anselm, but precisely because he was not that. In fact, Descartes does not explicitly discuss the thought of Anselm at all”). A posição de Barnes, é interessante perceber, apresenta uma mudança, ainda que sutil, em relação à de Logan. Diz Barnes: “Descartes provavelmente não tinha lido o *Proslogion* quando formulou seu próprio argumento ontológico, embora ele com certeza tivesse conhecido as críticas de Tomás ao argumento de Anselmo” (BARNES, *op. cit.*, p. 15: “Descartes had probably not read the *Proslogion* when he came to formulate his own Ontological Argument, though he will surely have known Aquinas’s criticisms of Anselm’s argument”). Landim, por sua vez, se aproxima de Barnes: “Embora numa carta a Mersenne (de dezembro de 1640), Descartes tenha escrito que desconhecia o argumento de S. Anselmo, como antigo aluno dos jesuítas, mesmo não tendo lido o *Proslogion*, provavelmente era do conhecimento de Descartes a reconstrução e a crítica que S. Tomás fizera da prova anselmiana” (LANDIM FILHO, Raul. Argumento Ontológico: a prova *a priori* da existência de Deus na Filosofia Primeira de Descartes. In: _____. **Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 194).

⁸⁷ SOUTHERN, *op. cit.*, p. 61: “It is clear that though Anselm’s argument is to be placed in the same class as that of Descartes yet Anselm’s presuppositions, his method of proceeding, and even his conclusion is different from that of his successor”. Pertinente é também a afirmação de Oppy: “O outro argumento – o da quinta Meditação – é um primo distante do argumento de Anselmo, que começa a partir da ideia do ser mais perfeito” (OPPY, *op. cit.*, p. 21: “The other argument – from *Meditation V* – is a distant cousin of St. Anselm’s argument which begins from the idea of a most perfect being”).

⁸⁸ KANT, Immanuel. **O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. Daqui para frente, *Beweisgrund*.

⁸⁹ Na terceira e última parte do *Beweisgrund*, Kant sintetiza os tipos de argumentos possíveis para a demonstração da existência de Deus: há argumentos extraídos (1) dos conceitos do entendimento de *meramente* possível (*a priori*) ou (2) do conceito empírico de existente (*a posteriori*). Como não têm relação com a pesquisa, os argumentos do último grupo não são considerados aqui. O argumento de Descartes (da quinta Meditação) é visto como pertencente ao primeiro grupo, visto que partiria do possível como fundamento para a existência divina como uma consequência: “Se a existência deve ser concluída, como uma consequência, do

ao argumento desenvolvido pelo próprio Kant. No *Beweisgrund*⁹⁰, Kant contrapõe o argumento ontológico formulado por ele próprio ao argumento cartesiano. Ambos os argumentos são considerados *a priori*. Mas, enquanto o argumento cartesiano (da quinta Meditação) parte do conceito do meramente possível como fundamento, tendo a existência de

conceito do meramente possível, como um fundamento, então, através da análise deste conceito, a existência teria de poder ser encontrada nele; pois não há outra nenhuma dedução de uma decomposição lógica. Mas, então, a existência teria de estar contida no possível, como um predicado [...]. Temos uma célebre prova que está construída sobre este fundamento, a saber, a chamada prova cartesiana. Imagine-se, em primeiro lugar, um conceito de uma coisa possível, na qual nós representamos como compatíveis todas as verdadeiras perfeições. Aceite-se agora que a existência seja, também, uma perfeição das coisas; por conseguinte, conclui-se, da possibilidade de um ser perfeitíssimo. [...] Simplesmente, sem entrar numa refutação circunstanciada desta demonstração, que já se encontra no começo desta obra, a saber, que a existência não é, de modo algum, um predicado, portanto, também, não é um predicado da perfeição; e, por isso, a partir de uma explicação que contém uma reunião arbitrária de diversos predicados, para constituir o conceito de uma qualquer coisa possível, nunca se poderia concluir a existência dessa coisa e, por conseguinte, também não a existência de Deus” (*Beweisgrund* III, § 2). Por sua vez, o argumento apresentado por Kant também é considerado como pertencente ao primeiro grupo. Comparando seu próprio argumento com o cartesiano, Kant afirma: “a conclusão, tirada da possibilidade das coisas como consequência, da existência de Deus como fundamento, é um tipo completamente diferente. [...] Seria a partir da possibilidade interna de todo o pensável que se teria de deduzir uma existência divina” (*Beweisgrund* III, § 2). O argumento a que Kant faz referência pode ser entendido da seguinte forma: se algo é possível (possibilidade interna de todas as coisas), é necessário que haja um fundamento para que exista o que é possível. E tal fundamento deve ser necessário: “Quando eu suprimo toda a existência em geral e, com isto, cai o último fundamento real de todo o pensável, igualmente desaparece toda a possibilidade e nada mais resta para pensar” (*Beweisgrund* I, 3, § 1). Assim o argumento *a priori* de Kant receberia a seguinte forma: “Toda a possibilidade pressupõe alguma coisa de efetivo, na qual e pela qual se dá todo o pensável. Por isso, existe uma certa realidade efetiva, cuja supressão anularia toda a possibilidade interna em geral. Mas aquela realidade efetiva, cuja supressão ou negação arrasaria com toda a possibilidade, é, porém, pura e simplesmente necessária. Por conseguinte, existe algo de modo absolutamente necessário” (*Beweisgrund* I, 3, § 2). Na consideração seguinte, Kant se ocupa novamente com o argumento: “Existe algo de pura e simplesmente necessário. Este é uno no seu ser, simples na sua substância, um espírito quanto à sua natureza, eterno na sua duração, imutável na sua constituição, totalmente suficiente no que diz respeito a todo o possível e a todo o efetivo. Existe um Deus” (*Beweisgrund* I, 4, § 2). Até a segunda parte do *Beweisgrund*, Kant não chama este argumento de “ontológico”. Tal nome aparece apenas na terceira parte da obra. Considerando as provas possíveis da existência de Deus, observa Kant: “Pode-se depreender-se que, quando se quer concluir a partir de conceitos de coisas possíveis, nenhum outro argumento para a existência de Deus é possível senão aquele onde a própria possibilidade interna de todas as coisas é vista como qualquer coisa que pressupõe uma certa existência, como nos aconteceu na primeira parte desta obra. Igualmente, torna-se claro que, quando daquilo que nos ensina a experiência de coisas existentes, a conclusão deve elevar-se precisamente até à mesma verdade, a prova só poderá ser conduzida através das propriedades percebidas nas coisas do mundo e da organização contingente da totalidade do mundo, tanto no que se refere à existência como à natureza da causa suprema. Permita-me que chame *ontológica* à primeira prova, mas *cosmológica* à segunda. [...] Contanto que não nos lisonjeemos muito, parece que a nossa projetada *prova ontológica* é capaz daquele rigor que se exige numa demonstração. Entretanto, se a questão fosse saber qual das duas é a melhor, responder-se-ia: no que diz respeito à exatidão lógica, é a *ontológica*, mas se se exigir compreensibilidade perante os conceitos comuns corretos, vivacidade da impressão, beleza e poder de movimentar as motivações morais da natureza humana, é à *cosmológica* que se deve conceder primazia” (*Beweisgrund* § 4). E conclui Kant: “Entre os quatro mencionados argumentos, que nós apresentamos em dois tipos principais, tanto o cartesiano como o que deduz a partir do conceito empírico da existência, por meio da análise do conceito de uma coisa independente, são falsos e totalmente impossíveis, quer dizer, eles não demonstram sem um rigor correspondente, mas sim nada demonstram. Mostrou-se, mais adiante, que a prova que consiste em concluir, a partir das propriedades das coisas do mundo, a existência e as propriedades da divindade, contém um argumento hábil e muito belo, simplesmente, nunca é capaz do rigor de uma demonstração. Então, nada resta senão que, ou nenhuma prova rigorosa é possível a partir daqui, ou que ela teria de basear-se naquele argumento que indicamos mais acima [a prova ontológica]” (*Beweisgrund* III, § 5).

⁹⁰ *Beweisgrund* I, 4, § 2; III, § 2.

Deus como a sua consequência⁹¹, o argumento ontológico, por sua vez, parte do conceito do meramente possível como consequência, sendo a existência de Deus o seu fundamento⁹², ou seja, a possibilidade interna das coisas pressupõe que haja algo necessário, sem o qual nada haveria.

1.3.3 As objeções kantianas na Crítica da Razão Pura

Na Crítica da Razão Pura, Kant novamente se ocupa com as demonstrações da existência de Deus, chegando a afirmar que “só há três provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa”⁹³: a prova físico-teológica, a prova cosmológica e a prova ontológica⁹⁴. Na Seção *Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus*, a expressão “argumento ontológico” passa a designar o argumento cartesiano⁹⁵. Enquanto que na *Beweisgrund* há somente uma prova válida para a demonstração da existência de Deus, a prova ontológica kantiana, na Crítica da Razão Pura nenhuma demonstração mais é possível.

⁹¹ *Beweisgrund* III, § 1: Enquanto prova, este argumento falha pois, segundo Kant desenvolve na Primeira Parte, a existência não é um predicado que pode ser acrescentado a um sujeito, mesmo que a existência pareça logicamente necessária a tal sujeito. Dada a complexidade do pensamento kantiano, este tema não é abordado na dissertação.

⁹² *Beweisgrund* III, § 1: Esta prova é formulada pelo próprio Kant e, segundo ele, é a única possível para demonstrar realmente a existência divina. Esta parece ser uma das grandes diferenças entre o *Beweisgrund* e a Crítica da Razão Pura. Enquanto que nesta não há argumento possível para demonstrar que Deus existe, incluindo a prova ontológica – cujo nome passa a designar a prova cartesiana –, naquela há ainda uma forma de se demonstrar.

⁹³ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Tradução: Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001, A591/B619. Daqui para frente, CRP.

⁹⁴ Para Kant, a prova físico-teológica parte da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí a prova ascende, segundo as leis da causalidade, até a causa suprema, residente fora do mundo. A prova cosmológica põe, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer. A prova ontológica, por sua vez, abstrai de toda a experiência e conclui, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos (cf. CRP A590/B618).

⁹⁵ CRP A602/B630.

Interessante notar que em nenhum instante Kant cita Anselmo ou o argumento de P2. É possível que Kant nunca tenha de fato lido Anselmo.⁹⁶

No texto da Crítica, a principal objeção ao argumento cartesiano⁹⁷, a qual é retomada e repetida por aqueles que se propõem a refutar o argumento ontológico, é a afirmação de que existência não é um predicado real. Esta objeção já havia sido exposta no *Beweisgrund*⁹⁸. Eis, pois, a famosa objeção de Kant ao argumento ontológico:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, *o objeto* que corresponde ao meu *conceito*. Ambos têm de conter exatamente o mesmo [...] E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. [...] na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) [...]. Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa *é*, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe.⁹⁹

⁹⁶ Posição defendida em: DAVIES, *op. cit.*, p. 177, nota 2; ainda que Marion tenha afirmado: “Não é, de maneira nenhuma, paradoxal que Kant foi o primeiro a perder o foco e a criticar Anselmo como se ele [sc. Anselmo] não tivesse sido tão crítico – no sentido kantiano – como Kant próprio supôs ser” (MARION, Jean-Luc. Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant. **Journal of the History of Philosophy**, v. 30, 1992, p. 209: “It is not in the least paradoxical that Kant was the first to miss the point and to criticize Anselm as if he had not been as critical – in Kant’s very sense – as Kant himself was supposed to be”). Uma forma possível de se entender as palavras de Marion é considerar que não foi Kant quem criticou Anselmo, mas a tradição filosófica posterior a Kant que interpretou o argumento anselmiano a partir das objeções kantianas ao argumento cartesiano. A posição de Davies é apoiada por Logan: “se sua crítica [sc. de Kant] se dirige à natureza da prova de Anselmo é uma questão que Kant não apresenta, porque ele não parece ter tido qualquer conhecimento direto, nem virtualmente indireto, do argumento de Anselmo” (LOGAN, *op. cit.*, p. 156: “whether his critique addresses the nature of Anselm’s proof is a question Kant does not pose, because he appears to have had no direct, and virtually no indirect, knowledge of Anselm’s argument”).

⁹⁷ Apesar de, seja no *Beweisgrund*, seja na Crítica da Razão Pura, Kant tenha se referido ao argumento cartesiano, vale a pena dar atenção ao comentário de Oppy: “Não estou certo que Kant realmente leu qualquer uma das próprias formulações das provas de Descartes; é no mínimo possível que Kant apenas ouviu acerca delas de segunda mão, de seus contemporâneos na Alemanha. Em particular, Kant era certamente familiar com os argumentos através dos escritos de Christian Wolff” (OPPY, *op. cit.*, p. 29, nota 29: “I am not sure that Kant actually read any of Descartes’ own formulation of the proof; it is at least possible that Kant only heard about them secondhand, from his contemporaries in Germany. In particular, Kant was certainly familiar with the arguments through the writings of Christian Wolff”).

⁹⁸ Cf. *Beweisgrund* I, 1, § 1.

⁹⁹ CRP A598/B626.

A objeção de Kant considera vários elementos que merecem a devida atenção: (a) ser (existir) não é um predicado real; (b) ser enquanto predicado lógico; (c) o real nada mais contém que o simplesmente possível; (d) nenhum objeto está contido analiticamente no conceito, mas é acrescentado sinteticamente.

Em relação à (a), cuja tese é o centro da objeção kantiana, é a afirmação de que *Sein* (ser, existir) não é um predicado real, ou seja, não é uma propriedade que acrescente algo ao conceito. Tome-se, por exemplo, um conceito qualquer, *Deus*, ao qual são atribuídas várias propriedades, tais como a onipotência, onipresença, justiça, eternidade, etc. Estas quatro propriedades, e outras que não foram mencionadas, são notas características do conceito Deus, aquilo que Kant chama em *Beweisgrund* de *Merkmale*¹⁰⁰. Ora, a tese kantiana é que a existência não se comporta da mesma maneira que as propriedades citadas acima. Pelo contrário. Quando se define o conceito Deus e se afirma que Deus é ou que Deus existe, não há o mínimo acréscimo em relação ao conteúdo do conceito e do objeto. A existência serve para colocar de maneira absoluta o conceito com os seus predicados.

É neste sentido que afirma Kant: “Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja”¹⁰¹. Esta posição parece se aproximar do que Gottlob Frege afirma em *The Foundations of Arithmetic*: “Neste sentido a existência é análoga ao número. Afirmação de existência é, de fato, nada mais que negar o número zero. O argumento ontológico para a existência de Deus falha porque a existência é uma propriedade dos conceitos”¹⁰². Isto quer

¹⁰⁰ *Beweisgrund* I, 1, § 1, nota 5.

¹⁰¹ CRP A600/B628.

¹⁰² FREGE, Gottlob. **The Foundations of Arithmetic**. Tradução: J. L. Austin. 5. ed. New York: Harper, 1962, p. 65: “in this respect existence is analogous to number. Affirmation of existence is in fact nothing but denial of the number nought. Because existence is a property of concepts the ontological argument for the existence of God breaks down”. A existência não é propriedade dos objetos, mas dos conceitos, dos conjuntos. Quando se diz que há cavalos alados, se está a dizer que o conjunto dos cavalos alados não é vazio, ou seja, a existência é aquilo que mostra que uma classe não é vazia. Outra forma de compreender a tese kantiana exposta acima é pensar no modo como operam os quantificadores, em particular, o quantificador existencial, visto que Frege trata

dizer que a afirmação de que um objeto existe nada mais é do que dizer que o conceito não é vazio, mas que se refere a algo. Ou ainda, está-se negando a nulidade do conceito.

Sobre (b), Kant afirma que, para a lógica, “ser” também é empregado como a cópula entre dois conceitos. Deus é onipotente, por exemplo. Toma-se dois conceitos quaisquer, Deus e onipotência, e, através da cópula, estabelece-se uma relação entre ambos. Pois bem, considerando a expressão “Deus é onipotente”, ao se negar o predicado ao sujeito, isto é, ao se dizer “Deus não é onipotente”, há contradição. Por quê? Porque a propriedade da onipotência faz parte do conceito *Deus*. Se houver uma deidade, a onipotência é dada juntamente com a deidade. Por outro lado, se o sujeito é negado, no caso, “Deus não existe”, não há contradição entre sujeito e predicado, nem haverá quaisquer sujeito e predicado para serem contraditos.¹⁰³

Além disso, seguindo o raciocínio de Kant acima, após se definir o conceito *Deus*, e se acrescentar “Deus é”, não ocorre o menor acréscimo ao conceito *Deus*. Pelas razões dadas acima, percebe-se o que ocorre. Afirmar “Deus é” é dizer que há um sujeito em relação com um predicado, ou seja, que há uma deidade e que tal deidade é onipotente, onipresente, justa, eterna, etc.

a existência com quantificador. Note que os quantificadores se comportam de maneira distinta dos demais predicados. Por exemplo, “Júlio César é romano”. Sendo R o predicado “ser da classe dos romanos” e j a constante que se refere a Júlio Cesar, a proposição $\exists x(Rx \wedge x=j)$ pode ser lida como se segue: Existe um indivíduo que possui a propriedade de ser romano e este indivíduo é Júlio César. O quantificador existencial não tem o mesmo papel que o predicado R, ser romano, mas é a condição para que Júlio César seja de fato romano. Assim, o quantificador, neste caso, nada acrescenta à constante individual, mas apenas a afirma juntamente com o predicado. Em outras palavras, o quantificador afirma o sujeito e o predicado.

¹⁰³ Kant desenvolve este tema em CRP A594/B622: “Se num juízo idêntico suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição e é por isso que digo que esse predicado convém necessariamente ao sujeito. Mas se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado, não surge nenhuma contradição; porque não há *mais nada* com que possa haver contradição. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. O mesmo se passa com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde poderia vir a contradição? Exteriormente, nada há com que possa haver contradição, porque a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimiste, ao mesmo tempo, tudo o que é interior. Deus é Todo-poderoso, eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser anulada, se puserdes uma divindade, ou seja, um ser infinito a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Porém, se disserdes que *Deus não é*, então nem a onipotência nem qualquer dos seus predicados são dados; porque todos foram suprimidos juntamente com o sujeito e não há neste pensamento a menor contradição”.

Com relação à (c), antes de tudo é preciso entender o que é algo possível: é aquilo que “pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir”¹⁰⁴. E se se comparar um conceito possível que se refere a um objeto atualmente existente com um outro conceito possível que não se refere a um objeto atualmente existente, ambos os conceitos conterão exatamente o mesmo número de predicados. Imagine dois conceitos possíveis A e B. O conteúdo do conceito possível A é: Júlio César é romano, escritor e conquistador da Gália. Além disso, Júlio César existe. Por outro lado, o conteúdo do conceito possível B é: Júlio César é romano, escritor e conquistador da Gália. Do fato de que o conceito possível A se refira a algo existente (a um Júlio César que existiu atualmente), não implica que tenha mais propriedades que o conceito possível B (a um Júlio César que nunca tenha existido), justamente porque aquela que poderia ser considerada uma propriedade, de fato não a é: “nunca se poderá pensar que, se as coisas existissem, teriam mais predicados, pois na possibilidade de uma coisa, em toda a sua determinação, não pode faltar nenhum predicado”¹⁰⁵. As três primeiras afirmações acerca de Júlio César são o que Kant chama de determinação de uma coisa. Aquelas características atribuídas ao conceito possível são as propriedades que não podem faltar se ele existir. Se o objeto a que se refere um conceito possível qualquer existir, então terá todas e exatamente as mesmas propriedades descritas pelo conceito possível.

Finalmente, (d) é a conclusão da objeção kantiana. Se ser não é um predicado real nem há mais no conteúdo do objeto do que no conteúdo do conceito, deve-se afirmar pois que nenhum objeto está contido analiticamente no conceito, mas é acrescentado sinteticamente. Isto quer dizer, afirmações acerca da existência não podem ser ditas analiticamente, já que em nenhum conceito existe a propriedade, ou predicado, da existência, pois a existência não é um predicado. Afirma Kant: “Pode pois o nosso conceito de um objeto conter o que se queira e

¹⁰⁴ *Beweisgrund* I, 1, § 1.

¹⁰⁵ *Idem*.

quanto se queira, que teremos sempre que sair fora [*sic*] dele para conferir existência ao objeto”¹⁰⁶.

De que maneira a objeção de Kant se aplica ao argumento de P2? Neste sentido, é bastante relevante a posição de Matthews:

[...] a crítica não se adapta exatamente à afirmação de Anselmo em seu argumento. Ele [sc. Anselmo] não fala de acrescentar o *conceito de existência*, nem mesmo de *conceito de existência na realidade*, ao conceito de Deus, ou ao conceito de algo do qual nada maior pode ser concebido. O que ele faz, ao invés, é pedir-nos para comparar algo que existe meramente no entendimento com algo que existe na realidade também. E este último, ele diz, é maior¹⁰⁷.

Ora, como a objeção de Kant era remetida ao argumento de Descartes, por semelhança estendeu-se ao argumento de Anselmo a mesma objeção. O argumento cartesiano parte de uma ideia de Deus. O argumento de Anselmo também, se acredita. Dada a ideia, ou o conceito, infere-se a existência. Assim, seguindo a definição de Kant, uma prova ontológica afirma de maneira totalmente *a priori* a existência de uma deidade a partir de simples conceitos¹⁰⁸. Se com Caterus o argumento cartesiano foi visto como uma repetição do raciocínio de P2, agora com Kant o argumento anselmiano passa a ser chamado de argumento ontológico, igualmente pela suposta semelhança com o argumento de Descartes.

¹⁰⁶ CRP A601/B629.

¹⁰⁷ MATTHEWS, *op. cit.*, p. 90: “[...] the criticism does not exactly fit Anselm’s statement of his argument. He does not speak of adding the *concept of existence*, or even the *concept of existence in reality*, to the concept of God, or the concept of something than which nothing greater can be conceived. What he does instead is to ask us to compare something existing merely in the understanding with something existing in reality as well. And the latter, he says, is greater”.

¹⁰⁸ CRP A590/B618.

2 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO É ONTOLÓGICO?

Por um bom tempo, acreditou-se que a objeção de Kant, na Crítica da Razão Pura, ao argumento ontológico (cartesiano) tinha sido a palavra final e que, por isso, tinha se tornado claro que o argumento de Anselmo em P2 se tratava de um argumento inválido. Porém, as coisas mudaram. O argumento foi trazido novamente à discussão. Desta vez, ao invés de se repetir a objeção kantiana, houve quem criticasse a própria objeção kantiana.¹⁰⁹

Para começar, em 1931, Karl Barth publicou *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, “o poderoso livro de Barth sobre Anselmo”¹¹⁰ na expressão de Jasper Hopkins, que veio a se tornar um clássico no estudo do argumento de P2. A tese principal de Barth é que, quando Anselmo é lido no seu contexto (teológico), a prova revela-se não propriamente uma prova com valor demonstrativo, mas uma simples explicitação do *intelligere* (entender) do *credo* (do creio e, por conseguinte, da fé). No *Proslogion*, assim defende Barth, Anselmo quer “provar” (entendido como “entender”¹¹¹) a maneira como Deus existe, a saber: uma existência geral (o argumento de P2: *et in intellectu et in re*) e uma existência particular e especial (o argumento de P3: *quod non possit cogitari non esse* – que não se pode pensar que [Deus] não existe). Claro, afirmar que o argumento de Anselmo não tem por finalidade demonstrar a existência de Deus implica não concordar com as observações de Kant. Barth assume que Anselmo é um teólogo. Assim, Anselmo deve ser avaliado enquanto teólogo, não possibilitando qualquer abertura a uma objeção advinda da filosofia (de Kant, por exemplo)¹¹².

¹⁰⁹ Veja-se o artigo de Alvin Plantinga sobre o tema: Kant’s Objection to the Ontological Argument. **The Journal of Philosophy**, v. 63, n. 19, p. 537-546, 1966.

¹¹⁰ HOPKINS, *op. cit.*, p. 70: “... Barth’s powerful book on Anselm”.

¹¹¹ Sobre a maneira como deve se entender que em Barth “provar” equivale a “entender”, veja-se o comentário no capítulo precedente, p. 18, nota 19.

¹¹² “Que a Prova de Anselmo para a Existência de Deus tem sido repetidamente chamada a Prova ‘Ontológica’ de Deus [*sic*], que comentadores têm se recusado ver que está em um livro completamente diferente do ensinamento bem conhecido de Descartes e de Leibniz, que qualquer um poderia seriamente pensar que é até mesmo remotamente afetado por aquilo que Kant apresentou contra estas doutrinas – tudo isto é muita falta de sentido que mais nenhuma palavra deve ser gasta” (BARTH, *op. cit.*, p. 171: “That Anselm’s Proof of the

A posição de Barth abriu portas para outras interpretações do *Proslogion*. Em 1960, por exemplo, o professor Norman Malcolm “chocou”¹¹³ o ambiente acadêmico ao propor dois argumentos demonstrativos no texto de Anselmo, um em P2 e outro em P3. Embora, segundo Malcolm, era provável que Anselmo não tivesse ciência do argumento de P3, este era um argumento válido, enquanto que o argumento de P2 era falacioso por se basear na doutrina da existência como perfeição.¹¹⁴ Malcolm não foi o único a propor esta leitura do *Proslogion*. Charles Hartshorne compartilha a mesma posição.

Vinte e dois anos após o artigo de Malcolm, a contestação de Barth acerca daquilo que de fato é o argumento de Anselmo ressurgiu novamente, embora desta vez com elementos bem distintos e opostos àqueles do texto de 1931. G. E. M. Anscombe publica, em língua espanhola, um artigo acerca do argumento de P2 e propõe a seguinte tese: o argumento anselmiano não é um argumento ontológico. Ao contrário de Barth, Anscombe entende o argumento de Anselmo como uma construção filosófica e é a partir da filosofia que Anscombe o avalia e o reconstrói. Em 1986, o texto de Anscombe é publicado em língua inglesa. Concomitantemente, sai um comentário de Jasper Hopkins ao texto de Anscombe. São objeções à leitura proposta por Anscombe. A admiração que Hopkins demonstra por

Existence of God has repeatedly been called the ‘Ontological’ Proof of God, that commentators have refused to see that it is in a different book altogether from the well-known teaching of Descartes and Leibniz, that anyone could seriously think that it is even remotely affected by what Kant put forward against these doctrines – all that is so much nonsense on which no more words ought to be wasted”).

¹¹³ MATTHEWS, *op. cit.*, p. 89: “Norman Malcolm, who shocked many in the American philosophical community back in 1960 by defending a reconstruction of the argument he thought he found in *Proslogion 3*, criticized the argument in *Proslogion 2*”.

¹¹⁴ Cf. MALCOLM, *op. cit.*, p. 44-51. Para Malcolm, a existência não é uma perfeição, mas a existência necessária é. Ora, o argumento de *Proslogion 2* parte do princípio de que algo é maior se existe no pensamento e na realidade. Contudo, tal princípio é falacioso, pois, seguindo a objeção kantiana, a existência não está incluída analiticamente no conteúdo de nenhum objeto. Por outro lado, o argumento de *Proslogion 3* parte do princípio de que algo é maior se necessariamente existe ou, nas palavras de Malcolm, que “a impossibilidade lógica de não existência é uma perfeição” (*Ibid.*, p. 46). O raciocínio apresentado por Malcolm se desenvolve como segue: a existência de Deus é logicamente impossível ou logicamente necessária. É logicamente impossível, pois se ele não existe, não pode vir a existir. Se viesse, seria contingente (causado) ou sua existência seria um mero acaso. E se existisse por acaso, ele viria do nada, o que é impossível. Além disso, dependeria de algo para existir e ser causado, o que implica temporalidade. Em ambos os casos, não seria um ser ilimitado e eterno. E, finalmente, se visse à existência, poderia também deixar de existir. Inversamente, a existência divina é logicamente necessária pois se ele existe, não pode ter vindo à existência nem cessará de existir, pois nada pode causar o seu cessar de existir nem poderia ele por acaso ir a não existência. No primeiro modo de existência, seria possível apenas “se o conceito de tal ser fosse autocontraditório ou de alguma forma absurdo” (*Ibid.*, p. 50).

Barth não o impede de avaliar o texto de Anscombe à luz da filosofia. Em 1992, Jean-Luc Marion publica um artigo onde compartilha a tese de Anscombe: o argumento anselmiano não é um argumento ontológico. Porém, Marion segue um caminho diferente do de Anscombe.

Desta maneira, esta seção pretende apresentar os argumentos tanto de Anscombe quanto os de Marion para defender a tese de que o que há em P2 não é um argumento ontológico. Além dos textos de Anscombe e de Marion, será abordado também o comentário de Hopkins acerca do artigo de Anscombe de 1982/1986. E serão tratadas as seguintes questões: que pressuposições filosóficas fundamentam o argumento de P2? É possível outra tradução do texto de Anselmo? O que é um argumento ontológico? O argumento ontológico de Anselmo é realmente um argumento ontológico?

2.1 ANSCOMBE E A NOVA INTERPRETAÇÃO DO ARGUMENTO DE P2

Em 1982, num “artigo intrépido”¹¹⁵, G. E. M. Anscombe propõe uma nova interpretação do argumento de P2. Seu principal objetivo é mostrar que o argumento anselmiano não é um argumento ontológico. O artigo apresenta a seguinte estrutura: (1) Anscombe começa o texto com uma definição de argumento ontológico; (2) distingue os argumentos de Descartes da quinta Meditação e de Anselmo de P2; (3) compara-os entre si; (4) compara a definição de argumento ontológico com a leitura tradicional do texto de P2; (5) propõe a nova tradução de uma das premissas do argumento; (6) oferece seus argumentos para corroborar tal tradução do texto de Anselmo.

A definição com a qual Anscombe inicia seu texto é: “A um argumento para a existência de alguma coisa se lhe deve chamar ‘ontológico’ somente se depende da existência

¹¹⁵ HOPKINS, *op. cit.*, p. 26: “intrepid article”.

como perfeição”¹¹⁶. Esta definição de argumento ontológico é uma das premissas do argumento cartesiano da quinta Meditação¹¹⁷. Se de fato o argumento tiver apenas duas premissas e uma conclusão, conforme esquematizado e apresentado no capítulo anterior¹¹⁸, então, a definição equivale à segunda premissa do argumento, a que afirma que a existência é uma perfeição, inferindo assim a conclusão: Deus possui a existência.

Com a finalidade de tornar mais simples a definição acima, a partir de agora ela terá a seguinte formulação:

(Def. 1) Argumento ontológico tem em uma das premissas a afirmação de que a existência é uma perfeição.

Segundo a interpretação de Anscombe, esta definição apresenta a condição necessária e suficiente para que um argumento seja considerado ontológico, isto é, será

¹¹⁶ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 9. As referências no artigo anscombiano são escassas. Na verdade, são raras. Em apenas uma ocorrência Anscombe cita e referencia o texto de outro autor. Trata-se de uma passagem da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (cf. *Ibid.*, p. 15). Nos demais casos, parece que ela pressupõe um saber prévio acerca das principais problemáticas e textos concernentes ao argumento de P2.

¹¹⁷ CSM, II, p. 46-47. Tal argumento é o que Anscombe chama “segundo argumento de Descartes para a existência de Deus” (ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 9). O primeiro argumento cartesiano seria o da terceira Meditação, o argumento causal: a ideia de Deus que alguém possui na mente não pode ser causada a não ser por Deus mesmo. Assim, Deus existe. Cf. CSM, II, p. 35: “Então, deve ser concluído que o mero fato de que eu existo e tenho dentro de mim uma ideia do ser mais perfeito, isto é, Deus, oferece-me um prova bastante clara de que Deus de fato existe. [...] E de fato não é nenhuma surpresa que Deus, ao me criar, devesse ter posto esta ideia em mim para ser, como se fosse, a marca do artesão estampada em sua obra [...]. [O] mero fato de que Deus me criou é uma base muito forte para acreditar que sou, de alguma forma, feito à imagem e semelhança dele [...] [Q]uando volto os olhos da minha mente sobre mim mesmo, entendo que sou algo incompleto e dependente de uma outra coisa e que aspira, sem limite, a coisas sempre maiores e melhores; mas também entendo que ao mesmo tempo Ele, de quem eu dependo, tem dentro de si todas aquelas maiores coisas, não apenas indefinidamente e potencialmente, mas atualmente e infinitamente [...] A força toda do argumento está nisto: reconheço que, para mim, seria impossível existir com o tipo de natureza que tenho – isto é, tendo dentro de mim a ideia de Deus – não fosse o caso que Deus realmente existisse”: “Then, it must be concluded that the mere fact that I exist and have within me the idea of a most perfect being, that is, God, provides a very clear proof that God indeed exists. [...] And indeed it is no surprise that God, in creating me, should have placed this idea in me to be, as it were, the mark of the craftsman stamped on his work [...] [T]he mere fact that God created me is a very strong basis for believing that I am somehow made in his image and likeness [...] [W]hen I turn my mind’s eye upon myself, I understand that I am a thing which is incomplete and dependent on another and which aspires without limit to ever greater and better things; but I also understand at the same time that he on whom I depend has within him all those greater things, not just indefinitely and potentially but actually and infinitely [...]. The whole force of the argument lies in this: I recognize that it would be impossible for me to exist with the kind of nature I have – that is, having within me the idea of God – were it not the case that God really existed”. Existe um texto introdutório a este argumento em: NOLAN, Lawrence; NELSON, Alan. *Proofs for the existence of God*. In: GAUKROGER, Stephen. **The Blackwell Guide to Descartes’s Meditations**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 105-112.

¹¹⁸ Cf. capítulo precedente, p. 41.

ontológico o argumento que em uma de suas premissas afirmar ou pressupor que a existência seja uma perfeição.¹¹⁹

Extraír a definição de argumento ontológico dos escritos de Descartes é relevante visto que foi para o seu argumento que Kant empregou a nomenclatura “argumento ontológico” na *Crítica da Razão Pura*. É comum se afirmar que o argumento ontológico nada mais é do que uma prova que parte de uma determinada ideia de Deus e infere a existência de Deus a partir dela. Contudo, o passo necessário entre a ideia dada e a existência afirmada muitas vezes é negligenciado. Que necessidade lógica ocorre entre a ideia de Deus e a existência afirmada do mesmo? É neste momento que se faz necessário recorrer à definição apresentada por Anscombe: dada a ideia de Deus – o ser supremamente perfeito – e a premissa de que a existência é uma perfeição, conclui-se que Deus possui também a existência. E Anscombe quer afastar esta interpretação do argumento de P2, esta “assimilação”¹²⁰ (*asimilación*) entre os argumentos cartesiano e anselmiano porque, segundo ela, “algumas vezes somos pouco rigorosos e apresentamos como se fosse o argumento de Anselmo o argumento formulado posteriormente por Descartes”¹²¹.

2.1.1 Diferenças entre o argumento de Anselmo e o de Descartes

Desta maneira, a primeira diferença (D1) que há entre o argumento de Descartes e o de Anselmo é o modo como, segundo Anscombe, cada um define Deus. Descartes O define como “o ser supremamente perfeito”¹²². Anselmo, por sua vez, como “algo do qual nada

¹¹⁹ De acordo com este raciocínio, o argumento da ilha perdida de Gaunilo, a melhor de todas as ilhas, seria um exemplo de argumento ontológico, pois cumpriria a definição acima. A ilha perfeita, portanto, a melhor de todas as ilhas, deve existir. Se não existir, qualquer outra ilha seria mais perfeita que ela. Assim, a ilha perfeita, ainda que perdida, existe, sem sombra de dúvida, tanto no entendimento quanto na realidade.

¹²⁰ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 9.

¹²¹ *Idem*.

¹²² CSM, II, p. 46: “... to think of God (that is, a supremely perfect being)”.

maior pode ser pensado”¹²³. Esta definição, em ambos, é a primeira premissa do argumento, a ideia a partir da qual a existência divina é inferida.

A segunda diferença (D2) é a chamada “premissa existencial”. Para Anselmo, é uma premissa o fato de que existe na mente algo do qual nada maior pode ser pensado. Em Descartes, não. Para Descartes, o fato de que algo está na mente significa que este algo possui uma natureza determinada que é eterna e imutável, independente de se este algo existe ou não *in re*. E a partir desta natureza determinada, Descartes pode inferir várias propriedades inerentes a este algo. Assim, por exemplo, na ideia de triângulo está incluída a propriedade de ter três lados, ou então que os ângulos de um triângulo somam dois retos. Mas não é possível afirmar que a existência seja uma propriedade de algum triângulo, isto é, não é possível afirmar, a partir da pura análise da ideia *triângulo*, que triângulos existem. Por outro lado, analisando a ideia da deidade, a partir da sua definição, tem-se a afirmação de várias propriedades da deidade, todas as perfeições puras e em máximo grau, inclusive a afirmação da existência, visto que a existência se acharia como uma das propriedades da deidade. Para Anselmo, por sua vez, afirmar que está na mente algo do qual nada maior pode ser pensado e negar-lhe a existência gera uma contradição, visto que é possível pensar em algo maior que aquele do qual nada maior pode ser pensado se esse existir apenas na mente. Para Anscombe, mesmo na leitura tradicional do argumento de P2, ele é tão diferente do de Descartes, “que nem merecem ser tratados juntos”¹²⁴.

Para Anscombe, Descartes, no seu argumento, prova que Deus possui existência eterna e entende que isto é uma evidência de que Deus efetivamente existe. Para tornar claro o equívoco ali presente, Anscombe distingue dois sentidos para a palavra existência: (1) no primeiro sentido, existência equivale a “Para algum x, Gx”, isto é, equivale à pergunta se o conceito G não é vazio; (2) neste segundo sentido, existência equivale a “ser da classe dos

¹²³ P2 [S I: 101.8]: “aliquid quo maius nihil cogitari potest”.

¹²⁴ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 10.

existentes”. Existência, entendida neste segundo sentido, seria um predicado. Já no primeiro sentido, a existência seria, segundo a linguagem da lógica dos predicados, um quantificador. O argumento possui em uma das premissas a afirmação de que a existência é uma perfeição. Porém, a existência é uma perfeição apenas quando a existência for um predicado, tal como no segundo sentido acima. No caso do argumento de Descartes, a existência pretendida na conclusão é a do primeiro sentido e é por este motivo que o argumento cartesiano é um argumento ontológico: por entender a existência (aquilo que mostra que um conceito não é vazio) como uma perfeição (mais uma propriedade que um ser possui).¹²⁵

Por fim, Descartes teria provado a existência de Deus no segundo sentido e afirmado, como consequência, que Deus também existe no primeiro sentido. E esta seria, na visão de Anscombe, a principal fraqueza do argumento cartesiano da quinta Meditação.

2.1.2 A interpretação tradicional do argumento anselmiano

Já o argumento de Anselmo, na interpretação tradicional, é lido da seguinte maneira:

- (i) Deus = aquele do qual nada maior pode ser pensado.
- (ii) Aquele do qual nada maior pode ser pensado existe ao menos na mente do tolo que diz que não há tal coisa.
- (iii) Se aquele do qual nada maior pode ser pensado está apenas na mente, pode pensar-se que exista também na realidade, o que é maior.
- (iv) Se aquele do qual nada maior pode ser pensado existe apenas na mente, não é aquele do qual nada maior pode ser pensado.
- (v) Porém é uma contradição dizer que algo do qual nada maior pode ser pensado é algo do qual algo maior pode ser pensado.
- (vi) Então, aquele do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade, assim como na mente.¹²⁶

Segundo Anscombe, o argumento acima é ontológico devido à premissa (iii). O que a premissa está a afirmar é que existir no pensamento e na realidade é algo maior (mais perfeito) do que existir apenas no pensamento. Donde surgiria uma contradição afirmar que

¹²⁵ Cf. comentário no capítulo precedente, p. 42.

¹²⁶ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 10.

algo do qual nada maior pode ser pensado existe somente no pensamento, isto é, a premissa existencial desempenharia no argumento a função de tornar evidente a contradição pretendida para se inferir a existência de Deus.

Explica Anscombe:

Esta, então, é a razão pela qual se chama ontológico ao argumento de Anselmo. A existência na realidade é melhor e maior que a existência apenas na mente. O que a tem é melhor e maior que o mesmo que não a tem. Desta maneira, o ser supremamente perfeito, ou o ser do qual nada maior pode ser pensado, tem que ter também esta perfeição.¹²⁷

Tanto o argumento de Anselmo, seguindo a leitura tradicional, quanto o argumento cartesiano pressupõem a tese de que a existência é uma perfeição: algo é melhor e maior se existir na realidade do que se estiver apenas na mente. E para Anscombe, foi a partir de Leibniz que houve esta aproximação dos dois argumentos¹²⁸. Contudo, segundo ela, a primeira interpretação do argumento de Anselmo como sendo um argumento ontológico foi, efetivamente, a de Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*. É evidente que nos tempos de Tomás não havia tal nomenclatura. O que Tomás de Aquino fez foi entender o argumento enquanto comparando algo que está no pensamento e na realidade e algo que está apenas no pensamento. E aquele seria, por conseguinte, maior – “contudo, diz Tomás, maior é o que está na realidade e no entendimento do que aquilo que está apenas no entendimento”¹²⁹

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹²⁸ No capítulo precedente, mostrou-se que o primeiro a comparar (mesmo que indiretamente) os argumentos de Descartes e Anselmo não foi Leibniz, mas Caterus. Johannes Caterus mostra a semelhança entre o raciocínio do argumento da quinta Meditação com o argumento criticado por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*. Contudo, nem Tomás nem Caterus mencionam Anselmo ou o *Proslogion* explicitamente nestas passagens. Cf. p. 42-44. Leibniz, por sua vez, é o primeiro não apenas a citar Anselmo como também a aproximar o argumento de P2 ao da quinta Meditação. Afirma Leibniz: “I have shown fully elsewhere (in the ‘Actes de Leipsic’, and in the ‘Memoires de Trevoux’) that what *Descartes has borrowed from Anselm*, Archbishop of Canterbury, is very beautiful and really very ingenious, but that there is still a gap therein to be filled. This celebrated archbishop, who was without doubt one of the most able men of his time, congratulates himself, not without reason, for having discovered a means of proving the existence of God *a priori*, by means of its own notion, without recurring to its effects. [...] The Scholastics, not excepting even their Doctor Angelicus, have misunderstood this argument, and have taken it as a paralogism; in which respect they were altogether wrong, and Descartes, who studied quite a long time the scholastic philosophy at the Jesuit College of La Fleche, had great reason for reestablishing it” (LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *The New Essays Concerning Human Understanding*. In: PLANTINGA, Alvin (ed). **The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers**. Garden City, NY: Anchor Books, 1965, p. 54-55).

¹²⁹ S. Th. I, q. 2, a. 1, arg. 2: “maius autem est quod est in re et in intellectu, quam quod est in intellectu tantum”.

Tanto a assimilação de Anselmo a Descartes quanto a interpretação de Tomás, bem como a leitura tradicional do argumento anselmiano, do ponto de vista de Anscombe, são uma “má interpretação”¹³⁰.

2.1.3 A nova interpretação de P2

Para Anscombe, o que faz o argumento anselmiano um argumento ontológico é o passo dado pela premissa (iii). Esta premissa diz: “Se aquele do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no pensamento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior”. Em latim, tem-se a seguinte expressão: “*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*”. De modo preciso, o elemento na premissa que compara e afirma como superior a existência no pensamento e na realidade é a expressão “o que é maior”, “*quod maius est*”. Ou seja, “o que”, “*quod*” desempenha no texto a função de um pronome relativo, que retoma a expressão anterior. No texto de Anselmo, “o que”, “*quod*”, estabelece uma relação entre algo que está apenas no pensamento e algo que está no pensamento e na realidade, sendo este o maior (*maius est*). O que torna evidente que “o que”, “*quod*”, desempenha o papel de um pronome relativo é a segunda vírgula na expressão “*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*”, a que ocorre entre *re* e *quod*.

No entanto, segundo Anscombe, a segunda vírgula não existe nos textos de Anselmo, ainda que “todas as edições modernas que vi[u] tem uma vírgula entre ‘*re*’ e ‘*quod*’, impondo assim a tradução”¹³¹. Ora, sem a segunda vírgula, a tradução da premissa (iii) é diferente. Ao invés de comparar o que está no pensamento e na realidade com o que está apenas no

¹³⁰ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15.

¹³¹ *Idem.*

pensamento, “*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*”, sem a vírgula entre *re* e *quod*, recebe a seguinte tradução: “Se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, pode-se pensar que o que é maior existe também na realidade”, de modo que o argumento anselmiano passa a ser lido da seguinte maneira:

- (i) Deus = aquele do qual nada maior pode ser pensado.
- (ii) Aquele do qual nada maior pode ser pensado existe ao menos no intelecto do insensato que diz que tal coisa não existe.
- (iii) Se isto existe apenas no intelecto, se pode pensar que o que é maior que ele existe na realidade também.
- (iv) Logo, se algo do qual nada maior pode ser pensado está apenas no intelecto, não é algo do qual nada maior pode ser pensado.
- (v) Mas isto implica uma contradição.
- (vi) Por conseguinte, aquele do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade também.¹³²

A diferença entre as duas traduções de Anselmo é sutil, porém acarreta consequências para a interpretação do argumento de P2. Antes, a expressão “o que é maior”, “*quod maius est*”, era um termo relativo que comparava algo existente somente no pensamento com algo existente no pensamento e na realidade, fazendo com que o argumento fosse ontológico por considerar a existência uma perfeição. Agora, e esta é a novidade da interpretação de Anscombe, “o que é maior”, “*quod maius est*”, passa a ser sujeito da expressão “existe também na realidade”, “*esse et in re*”. Se, de fato, a expressão “*quod maius est*” for sujeito, não ocorre mais a condição necessária para um argumento ser ontológico. Logo, com a nova tradução proposta por Anscombe, não há qualquer premissa em Anselmo que considere ou pressuponha a existência como sendo uma perfeição. Assim, o argumento anselmiano é diferente do de Descartes não apenas pela forma, mas também pelo nome que deve receber.

¹³² *Ibid.*, p. 15-16. Encontra-se disponível, em língua inglesa, citado por Hopkins, o argumento anselmiano na versão de Anscombe: “(i) God = [Def.] that than which nothing greater can be conceived. (ii) That than which nothing greater can be conceived exists at any rate in the intellect of the fool who says no such thing exists. (iii) If this does exist only in the intellect, what is greater than it can be thought to exist in reality as well. (iv) Therefore if something that which nothing greater can be conceived is only in the intellect, it is not something than which nothing greater can be conceived. (v) But this involves a contradiction. (vi) Therefore that than which nothing greater can be conceived exists in reality as well” (*apud*: HOPKINS, *op. cit.*, p. 27). Convém saber que Anscombe publicou em 1986, em língua inglesa, o mesmo artigo, com acréscimos. Porém, antes da publicação, Hopkins teve acesso ao mesmo e dirigiu-lhe várias objeções, que estão apresentadas na próxima seção.

2.1.4 A defesa de Anscombe

Anscombe, ao propor a nova tradução da premissa (iii) do argumento de P2, oferece alguns argumentos:

(A1) Sem a vírgula, o latim torna-se melhor e Anselmo escrevia um belo latim;

(A2) As vírgulas são “pura opinião editorial”¹³³, além disso, em muitos manuscritos observados por Anscombe não há nenhum pequeno ponto (*puntitos*)¹³⁴;

(A3) Anselmo quis oferecer um argumento muito breve e o raciocínio da premissa (iii) está desenvolvido no *Responsio*.

(A4) Anselmo não é adepto da tese de que existência é uma perfeição;

Sobre (A1): Há uma passagem no livro de Southern sobre a forma como Anselmo escrevia. Neste trecho, a preocupação de Southern não é debater se Anselmo escrevia um belo latim, mas mostrar de que modo Anselmo construía seus primeiros textos e orações: “rima, assonância, antítese, o uso frequente de construções gramáticas paralelas e palavras bem similares para expressar ideias opostas ou complementares – todos estes artifícios são bem comuns nesta oração, bem como em todos os seus primeiros escritos”¹³⁵. Em uma carta endereçada a seu sobrinho Anselmo, filho de sua irmã Richeza e igualmente monge, Anselmo o instrui acerca dos estudos. Diz Anselmo a seu sobrinho:

No que se refere a ti, recomendo e ordeno que evites a ociosidade para aplicar-te ao aperfeiçoamento de teus estudos, com cujo fim deixei-te um tempo na Inglaterra. Procura conhecer bem as regras da gramática; acostuma-te, por um exercício diário, a compor, especialmente em prosa; não busques demasiado as dificuldades, mas expressa-te de uma maneira clara e razoável. Fala sempre em latim, a menos que a necessidade te obrigue a outra coisa. Acima de tudo, vigia a conduta e a gravidade dos modais. Foge da loquacidade, porque calando e escutando, para aprender com a

¹³³ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁴ Há uma extensa lista dos manuscritos até então conhecidos que contêm os textos de Anselmo em SHARPE, Richard. Anselm as Author: publishing in the late eleventh century. **Journal of Medieval Latin**, n. 19, 2009, p. 80-86.

¹³⁵ SOUTHERN, *op. cit.*, p. 45: “Rhyme, assonance, antithesis, the frequent employment of parallel grammatical constructions and closely similar words to express opposing or complementary ideas – all these devices are very common in this prayer, as well in all his earliest writings”.

atenção posta nas palavras e nos exemplos de outro, se fazem mais progressos do que querendo mostrar sua ciência através de discursos retóricos e inúteis.¹³⁶

Entre os vários conselhos que dá ao sobrinho, Anselmo o adverte sobre a maneira de escrever: (i) para começar, conhecendo bem as regras da gramática, (ii) compondo em prosa, (iii) expressando-se clara e razoavelmente. Estes três aspectos fazem parte do modo como Anselmo escreve. Seus escritos estão na forma de prosa. Além disso, por conhecer as regras da gramática latina, Anselmo procura se expressar claramente. Neste aspecto, Anselmo não segue o estilo literário de Agostinho, mas, por meio da lógica, tende a escrever de maneira clara e direta, exprimindo-se várias vezes através de proposições equipolentes.¹³⁷

Além de Southern, há também em Ward comentários referentes ao modo como Anselmo se expressava: “O que mais impressionou seus contemporâneos parece ter sido a presteza de Anselmo em se comunicar com todos que se tornavam de alguma forma seus ‘amigos’. Com seu status de um letrado, alguém esperaria que a primeira impressão seria de sua erudição, e de fato foi grande a reputação que ele teve em vida devido ao seu saber”¹³⁸.

Mais adiante Ward escreve:

Obviamente um grande homem para as ideias, mas não para as obscuridades; com muita frequência quando alguém lê um comentário sobre as obras de Anselmo, especialmente se tiver sido feito por um filósofo, a impressão que se tem é que se o comentário é tão obscuro, Anselmo em si deve ser totalmente ininteligível. Mas [...] muitas questões obscuras Anselmo ‘esclareceu’, não ‘complicou’, uma observação que pode levar os leitores a preferirem uma abordagem cuidadosa do próprio Anselmo, em vez de seus comentadores.¹³⁹

¹³⁶ E125: “Quod autem pertinet ad te, mando et praecipio tibi ut nullatenus sis otiosus, sed in hoc propter quod in Anglia te reliqui in dies statuas proficere. Virtutem grammaticae stude cognoscere; dictare cotidie assuesce, maxime in prosa, et ne multum ames difficile dictare, sed plane et rationabiliter. Semper, nisi cum necessitas te cogit, latine loquere. Super omnia bonis moribus et gravitati intende. Loquacitatem fuge, plus enim proficit homo tacendo et audiendo et quid de aliorum dictis et vita possit proficere considerando, quam scientiam suam verbositate, nulla necessitate cogente, ostendendo”.

¹³⁷ Cf. SOUTHERN, *op. cit.*, p. 50-53.

¹³⁸ WARD, *op. cit.*, p. 20: “What most impressed his contemporaries seems to have been his readiness to communicate with all who became in this way his ‘friends’. With his stature as a scholar, one would expect the first impression to be of his erudition, and indeed the reputation he had in his lifetime for scholarship was great”.

¹³⁹ *Idem*: “Obviously a great man for ideas, but not for obscurities; very often when one reads a commentary on Anselm’s Works, especially if it is by a philosopher, the impression one has is that if the commentary is so obscure, Anselm himself must be totally unintelligible. But [...] Anselm ‘unravelled’, not ‘ravelled’ many obscure questions, an observation which might lead readers to prefer a close personal look at Anselm himself instead of his commentators”. É válida também a observação de Sharpe: “A educação de Anselmo possibilitou-o

Sobre (A2): de fato, as vírgulas representam a interpretação de um certo editor, visto que, nos manuscritos, não ocorre o mesmo sistema de pontuação empregado atualmente. Por exemplo, atualmente o ponto final (.) representa o final de uma frase, de um raciocínio, ou ainda uma abreviação. Já nos manuscritos, poderia representar também uma pausa para aquele que estava lendo o texto em voz alta¹⁴⁰.

Há uma passagem no manual de paleografia grega e latina, de Thompson, que confirma a posição de Anscombe:

Vírgulas ou pontos, simples, duplos ou triplos, são vistos em inscrições antigas, constituindo várias palavras; mas estes são marcas de separação, ao invés de pontuação, a não ser, talvez, que excetuemos aqueles que servem para a conclusão de sentenças [...]. A pontuação dos manuscritos latinos seguia em alguns aspectos o sistema dos gregos. A partir dos gramáticos latinos, sabemos que eles adotavam o sistema grego de pontuação por pontos (*positurae*) aos quais eles davam os títulos de ‘*distinctio finalis*’, ‘*subdistinctio*’ e ‘*distinctio media*’; mas na prática, vemos que os escribas usavam os pontos sem observar consistentemente seus valores.¹⁴¹

a se expressar lucidamente e mesmo de maneira elegante na prosa latina” (SHARPE, *op. cit.*, p. 8: “Anselm’s education had equipped him to express himself lucidly and even elegantly in Latin prose”).

¹⁴⁰ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 15. Relevante é a explicação de Williams acerca do trabalho de editoração de um texto a partir de um manuscrito: “O próximo passo no processo através do qual os textos filosóficos medievais foram transmitidos até a época presente é a primitiva edição impressa. [...] Essas edições primitivas não são especialmente eruditas. Não obstante, são nossa única fonte impressa de alguns textos medievais, e nos casos em que os manuscritos dos quais elas são derivadas não existem mais, elas fornecem um testemunho independente do texto, que pode ser levado em conta em uma reconstrução crítica. As edições críticas modernas são o passo final. Os editores modernos levam em conta toda a evidência manuscrita (bem como a evidência das edições primitivas, quando estas fornecem testemunho independente), formam hipóteses sobre o desenvolvimento da tradição manuscrita e do relativo peso crítico de vários manuscritos, e reconstruem o texto original de acordo com princípios estabelecidos de erudição textual. Mas é importante compreender que mesmo as edições críticas não são infalíveis. *Algumas decisões editoriais, por exemplo, dependem do julgamento de um editor a respeito de qual leitura fornece o melhor sentido filosófico do contexto; e esse julgamento pode ser questionável em bases filosóficas.* Afortunadamente, as edições críticas fornecem um aparato de leituras variantes, de modo que os leitores céticos tem a sua disposição a informação de que precisam quando uma passagem parece suspeita. Ademais, *a pontuação de um texto – incluindo as divisões de sentenças e parágrafos – é quase inteiramente editorial, uma vez que os manuscritos geralmente empregam o que pode ser chamado de método de pontuação de ponto-aleatório, o qual tem um valor quase nulo como guia em relação ao sentido do texto. Também não é incomum encontrar uma pontuação enganosa ou completamente errônea mesmo em edições críticas, e esses erros podem alterar drasticamente o sentido de uma passagem. O melhor conselho é simplesmente ignorar totalmente a pontuação editorial*” (WILLIAMS, Thomas. Transmissão e tradução. In: McGRADE, A. S. (org). **A Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 387-388, grifo nosso).

¹⁴¹ THOMPSON, Edward Maunde. **An Introduction to Greek and Latin Paleography**. Oxford: Clarendon Press, 1912, p. 60-61: “Dots or points, single, double, or treble, are seen in ancient inscriptions, making off the several words; but these are marks of separation rather than of punctuation, unless, perhaps, we are to except those which happen to stand at the conclusions of sentences [...]. The punctuation of Latin MSS. followed in some respects the system of the Greeks. From the Latin grammarians we know that they adopted the Greek system of punctuation by points (*positurae*) to which they gave the titles of ‘*distinctio finalis*’, ‘*subdistinctio*’ and ‘*distinctio media*’; but in practice we find that the scribes used the points without consistently observing their values”.

Além de Thompson, Logan afirma algo semelhante: “Deve ser observado que a pontuação medieval não é significante gramaticalmente ou sintaticamente como a pontuação moderna”¹⁴².

Anscombe diz não ter encontrado nenhum ponto ou vestígio de ponto (*puntitos*) entre “*re*” e “*quod*” e tira disso a conclusão que a expressão “o que é maior”, “*quod maius est*”, deve ser interpretada como um sujeito e não como um relativo: “observei muitos manuscritos desta passagem e não vi nenhum de tais pequenos pontos [*puntitos*] neste lugar”¹⁴³. Infelizmente, Anscombe não se dá o trabalho de referenciar quaisquer manuscritos pesquisados.

A expressão “o que é maior”, “*quod maius est*” se repete mais duas vezes no *Proslogion*, a saber: no *Sumptum* e no *Responsio*. Nas três ocorrências há uma construção semelhante da expressão “*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*”. Como Anscombe não citou nenhum manuscrito, não é possível afirmar que ela pesquisou igualmente estas outras duas ocorrências da expressão em questão, embora ainda tenha afirmado: “Não é que fosse significativo se houvesse um [ponto]; é a vírgula das edições modernas o que nos impõe uma construção particular do latim, e por conseguinte uma determinada tradução”¹⁴⁴.

Sobre (A3): tal argumento se baseia no que Anselmo afirma no prólogo do *Proslogion*. Ele quis encontrar um *unum argumentum*, único argumento, válido em si e por si, sem nenhum outro, que pudesse oferecer provas sobre aquilo que se crê acerca da substância divina. Anscombe interpreta a expressão *unum argumentum* como sendo um argumento

¹⁴² LOGAN, *op. cit.*, p. 4: “It should be noted that medieval punctuation is not as grammatically or syntactically significant as modern punctuation”.

¹⁴³ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15. Porém, no artigo de 1986, tradução para o inglês do artigo de 1982, Anscombe afirma ter encontrado um ponto em um manuscrito: “Since writing this I have seen a dot in this place in one MS” (*apud*: HOPKINS, *op. cit.*, p. 313, nota 50).

¹⁴⁴ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15.

breve, ou seja, como sendo o argumento de P2¹⁴⁵. Ora, como o argumento buscado, além de único, é breve, no texto transparece a concisão do raciocínio de Anselmo. Dada a concisão, seu texto teria sido mal interpretado.

A nova tradução de Anscombe da expressão “*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*” provoca algumas perguntas em relação ao “o que é maior”, “*quod maius est*”: o que é maior? É maior em relação a que? Ora, Anscombe defende que Anselmo no *Proslogion* quis oferecer um argumento breve e potente¹⁴⁶ e, por isso, há uma explicação do raciocínio do argumento de P2 no *Responsio*. Ali, Anselmo esclarece alguns elementos do seu argumento. Um dos elementos diz respeito às perguntas expostas acima: o que é maior? É maior em relação a que? Citando o *Responsio*, Anscombe afirma:

Ao supor que algo do qual nada maior pode ser pensado não é nada fora do pensamento, podemos certamente dizer que é algo que pode não-existir, que pode ser não-existente. Porém é possível pensar que algo do qual não se pode pensar nada maior, sim, que existe. Se se pensa como existente, não se pode pensar como possivelmente não-existente, e o pensá-lo como não possivelmente não-existente é obviamente um pensá-lo como maior que se pensado como possivelmente não-existente. Por conseguinte, o pensá-lo como existente leva a um pensá-lo como maior que o que foi pensado como não-existente.¹⁴⁷

Entre algo que pode ser pensando como não-existente e algo que não pode ser pensado como não-existente, o último é maior, mais perfeito que o primeiro. Seguindo o mesmo raciocínio, por exemplo, Anselmo apresenta outras consequências do seu argumento: algo que não existe, se vier à existência, será causado por outrem e será, pois, menor ao menos em relação a este por quem foi causado. Estes argumentos estão desenvolvidos no *Responsio* e é uma possível maneira de se compreender o que Anscombe quis apresentar com sua nova tradução do texto anselmiano.

Sobre (A4): ao menos no *Proslogion*, Anscombe defende que Anselmo rejeita a tese de que a existência seja uma perfeição. A evidência textual desta posição estaria no

¹⁴⁵ Sobre a discussão sobre este tema, pode-se consultar o capítulo precedente, p. 21, nota 34.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 16. 17.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

Responsio. Anselmo, ao oferecer respostas às objeções de Gaunilo, em um determinado momento afirma:

Repetidamente dizes que afirmo que “aquele que é maior do que todas as coisas” existe no entendimento; e que se existe no entendimento, também existe na realidade, pois de outro modo aquilo que é maior do que tudo o que existe não seria o maior de todas as coisas. Em nenhum lugar em tudo o que eu disse pode ser encontrado tal argumento.¹⁴⁸

Ora, Anscombe interpreta este trecho da seguinte maneira: Anselmo não está negando a fórmula com a qual Gaunilo constrói o raciocínio do *Proslogion*, “aquele que é o maior de todas as coisas”. Anselmo nega o raciocínio atribuído a si no *Pro Insipiente*, a saber: existir no pensamento e na realidade é algo maior do que existir apenas no pensamento. Como este raciocínio é condição necessária para um argumento ser ontológico, se Anselmo o nega, segue-se que ele próprio não tencionava construir um argumento ontológico.

2.1.5 Pós-Anscombe: algumas discussões

Há artigos que debatem a posição de Anscombe. A maior parte dos comentadores considera que a posição de Anscombe não é uma boa interpretação de Anselmo. Tal rejeição pela interpretação de Anscombe se deve ao texto de Jasper Hopkins, de 1986, no qual debate as teses defendidas por Anscombe, mostrando suas limitações. Além de Hopkins, há também o artigo de C. J. F. Williams, de 1993, *Russelm*¹⁴⁹, o qual teve a resposta de Anscombe,

¹⁴⁸ *Responsio* 5 [S I: 134.24-27]: “Primum, quod saepe repetis me dicere, quia, quod est ‘maius omnibus’, est in intellectu; si est in intellectu, est et in re – aliter enim ‘omnibus maius’ non esset ‘omnibus maius’ –: Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio”.

¹⁴⁹ O texto de C. J. F. Williams não se preocupa com a tradução do texto de Anselmo, isto é, se é válida a proposta de Anscombe. Williams ataca os problemas que surgiriam com a nova tradução. Ora, como importa antes saber se é correta a tradução de Anscombe, e não os problemas em relação ao conteúdo da nova estrutura, o artigo de Williams não tem na dissertação a mesma atenção que, por exemplo, o texto de Hopkins.

também em 1993, *Anselm or Russelm [sic]*¹⁵⁰. Apesar de a maioria dos comentadores seguir a posição de Hopkins, há quem considere a tradução de Anscombe uma provável tradução do texto de Anselmo. Davies, por exemplo, em dois momentos faz referência ao artigo de Anscombe de 1982: (a) em 2004, em um artigo para a coletânea *The Cambridge Companion to Anselm*, do qual também foi editor, apresenta Anscombe como uma possível tradução de Anselmo, embora ali não tenha se posicionado abertamente¹⁵¹; (b) em 2009, Davis, numa resenha do livro de Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion* (2009), ao comentar a omissão de Logan em citar o artigo de Anscombe de 1982, diz:

Logan, infelizmente, na minha opinião, não busca e não faz qualquer menção ao artigo de Anscombe. Se Anscombe está certa na sua leitura do *Proslogion*, como penso que ela está, então Logan está errado na sua. Diferente de Logan, ela pensa, assim como eu, que o argumento de *Proslogion 2* de Anselmo depende da premissa que podemos pensar que há algo maior que algo na mente, uma premissa que não nos faz supor que ser *in re* torna algo grande/perfeito/bom em algum sentido ou outro. Esta premissa de Anselmo foi uma que ele próprio defendeu até algum ponto em seu *Responsio*.¹⁵²

¹⁵⁰ Anscombe, em resposta ao texto de C. J. F. Williams, além de tentar oferecer soluções para os impasses levantados, também reafirma ideias já expostas no texto de 1982, tais como o argumento de Anselmo não é ontológico, nos manuscritos medievais não havia vírgulas, etc.

¹⁵¹ Em dois momentos Davies menciona a tese de Anscombe: (a) ao apresentar o argumento de P2, Davies afirma: “Há duas maneiras possíveis de se traduzir este trecho latino [sc. “*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*”]. Para começar, poderíamos traduzi-lo por estas linhas: ‘Pois se está apenas na mente, pode ser pensado que está na realidade também, o que é maior’. [...] No entanto, ‘*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*’ poderia também ser traduzido ‘Pois se está apenas na mente, o que é maior pode ser pensado que está na realidade’. [...] Qual tradução de Anselmo deveríamos preferir? Teria sido melhor se o próprio Anselmo tivesse nos ajudado a sair daqui e elaborado o pensamento na sentença agora em questão. Em *Proslogion 2*, contudo, ele não o faz” (DAVIES, *op. cit.*, p. 160-161: “There are two possible ways of translating this piece of Latin: To begin with, we could render it along the lines: ‘For if it is only in the mind it can be thought to be in reality as well, which is greater’. [...] Yet ‘*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*’ could also be translated ‘For if it is only in the mind, what is greater can be thought to be in reality’. [...] Which translation of Anselm should we prefer? It would have been nice if Anselm himself had helped us out here and elaborated on the thought in the sentence now in question. In *Proslogion 2*, however, he does not”). (b) em nota, Davies atribui a Anscombe a segunda opção de tradução do texto de Anselmo (cf. *Ibid.*, p. 177, nota 8).

¹⁵² *Ibid.*, p. 742: “Logan, though, and in my view unfortunately, does not pursue it and makes no mention of Anscombe’s paper. If Anscombe is right in her reading of the *Proslogion*, as I think she is, then Logan is wrong in his reading. Unlike Logan, she thinks, as I do, that Anselm’s *Proslogion 2* argument depends on the premise that we can think of there being something greater than something in the mind, a premise not asking us to suppose that being *in re* makes something to be great/perfect/good in some sense or other. This premise of Anselm was one that he defended at some length in his *Responsio*”.

2.2 OBJEÇÕES DE HOPKINS À INTERPRETAÇÃO DE ANSCOMBE

Em 1986, Jasper Hopkins publica uma série de objeções ao artigo de 1982¹⁵³ de Anscombe. Trata-se de: “On the Interpretation and Translation of ‘*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*’ (*Proslogion* 2)”, introdução do livro *A New, Interpretative Translation of St. Anselm’s Monologion and Proslogion*.

O texto de Hopkins apresenta a seguinte estrutura: (1) expõe a tese principal do artigo de Anscombe; (2) apresenta as razões de Anscombe em favor da nova tradução e, logo em seguida, mostra as objeções; (3) aborda a questão se Anselmo defende ou não a tese de que existência é uma perfeição; (4) cita mais algumas supostas incoerências do texto de Anscombe.

A principal ideia do texto de Anscombe é: o argumento de P2 não é um argumento ontológico porque não pressupõe que a existência seja uma perfeição, condição necessária e suficiente para um argumento ser ontológico. Para tanto, Anscombe corrige uma das premissas do argumento, justamente aquela que faz com que o argumento seja considerado ontológico de acordo com a interpretação tradicional. Com a nova leitura de Anscombe, o argumento de P2 não pode mais ser chamado ontológico. Ora, Hopkins tenta mostrar que as razões apresentadas por Anscombe em favor de sua nova tradução na verdade não se sustentam, ou seja, que a leitura de Anscombe é “errônea”¹⁵⁴.

Assim, a primeira razão de Anscombe a ser criticada por Hopkins é (A2) a evidência dos manuscritos. Anscombe, em 1982, havia afirmado: “Observei muitos manuscritos desta passagem e não vi nenhum de tais pontinhos neste lugar”¹⁵⁵, a saber, entre *in re* e *quod*.

¹⁵³ Na verdade, trata-se do artigo de Anscombe de 1986, versão inglesa do artigo de 1982. Hopkins equivoca-se ao citar o texto em versão espanhola de 1982: “see also the Portuguese version: G. E. M. Anscombe, ‘Por qué la prueba de Anselmo en el *Proslogion* non es un argumento ontológico’...” (HOPKINS, *op. cit.*, p. 312, nota 45).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 31: “Anscombe’s understanding of Anselm’s meaning in *Proslogion* 2 is erroneous”.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 15.

(Contra 2) Para Hopkins, apesar de não ter relevância para a pontuação atual os pontos encontrados nos manuscritos medievais¹⁵⁶, Anscombe não pesquisou esta questão o suficiente. Primeiro, a expressão “*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*” ocorre em três momentos distintos no *Proslogion*, a saber, (a) em P2, (b) no *Sumptum ex eodem libello*, uma repetição com algumas diferenças de pontuação do trecho de P2-4, após P26 e antes de *Pro Insipiente*, (c) no *Responsio 2*¹⁵⁷. Assim, a vírgula deve ser procurada nestas três passagens. Segundo, comparando alguns manuscritos, inclusive os mais próximos da época de Anselmo, não é possível emitir qualquer juízo visto que a vírgula ora aparece em um manuscrito, ora em outro, ora não aparece em um, ora não em outro. Hopkins compara no texto três dos diversos manuscritos que contêm a passagem:

- (1) manuscrito latino Bodley 271, da Univesidade de Oxford;
- (2) manuscrito latino Rawlinson A392, da Universidade de Oxford;
- (3) manuscrito latino Edinburgh 104.

Na primeira ocorrência da expressão, em P2, há vírgula apenas em (3); no *Sumptum*, igualmente, há vírgula apenas em (3); no *Responsio*, por sua vez, há a vírgula em (1) e (2).

Observe o quadro abaixo:

MANUSCRITOS COMPARADOS	OCORRÊNCIAS DA EXPRESSÃO		
	<i>Proslogion 2</i>	<i>Sumptum</i>	<i>Responsio 2</i>
MS Latino Edinburgh 104	com vírgula	com vírgula	sem vírgula
MS Latino Bodley 270	sem vírgula	sem vírgula	com vírgula
MS Latino Rawlinson A 392	sem vírgula	sem vírgula	com vírgula

Baseado em: HOPKINS, *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁵⁶ Sobre a função da pontuação medieval nos manuscritos, veja-se comentário na página 65, nota 140.

¹⁵⁷ S I: 132.22-23. Hopkins comete aqui um ligeiro equívoco. No seu texto, cita (c) enquanto ocorrendo em: *Reply to Gaunilo* [sc. *Responsio*] 2: 12-13. Porém, neste local, a passagem que se tem é: “[utique] qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum”: “Em todo o caso, quem não entende quando é dito numa língua conhecida, ou não tem entendimento ou tem bem pouco”. Em tal passagem não há aquilo que Hopkins afirma. Além disso, o contexto é outro. Por outro lado, nas linhas 22-23 do *Responsio* há uma repetição do trecho de P2 [S I: 101.16-17]: “postea dixi quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod maius est”: “Disse depois que se está mesmo apenas no entendimento, pode-se pensar que está também na realidade, o que é maior”.

Diante desta constatação, alguns elementos merecem menção. Em primeiro lugar, seguindo a crítica de Hopkins, Anscombe, ao consultar os vários manuscritos, parece que se deteve apenas em P2. Em segundo, “teria sido apropriado para ela citar os manuscritos pelo nome”¹⁵⁸. Em terceiro, “a evidência da pontuação dos manuscritos pode ser ignorada. Tal pontuação era com frequência impressionista ou impulsiva; em geral, não se pode contar com isso”¹⁵⁹. Finalmente, Anscombe “não explorou cuidadosamente o problema mais amplamente, examinando todos os manuscritos sob os quais F. S. Schmitt baseou sua edição crítica”¹⁶⁰.

A segunda razão a ser alvo das objeções de Hopkins é (A1) que Anselmo escrevia um belo latim e, sem a vírgula, o texto de P2 fica melhor.¹⁶¹

(Contra 1) Hopkins questiona o fato de que haja algum tipo de implicação entre o fato de Anselmo escrever um belo latim e que sem a vírgula a tradução torna-se melhor. Para ele, este argumento de Anscombe é “verdadeiramente espantoso”¹⁶². A primeira objeção de Hopkins é: baseada em que critérios Anscombe afirma que Anselmo escrevia um belo latim? Em nota, Hopkins considera:

Talvez em comparação com Gaunilo, Anselmo aparece, a alguns leitores, ter escrito um belo latim. Com certeza ele diz algumas coisas belas – como, por exemplo, em P1. Mas todas as coisas consideradas – incluindo os prefácios do *Monologion* e do *Proslogion* – constituem bons motivos para qualificar a afirmação “Anselmo escreveu um belo latim”.¹⁶³

Além disso, Anscombe considera a partícula “*quod*” na expressão em “*quod maius est*”, utilizada como relativo, um tanto quanto problemática em Anselmo. O texto não teria

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ “Se, ao contrário, se exclui a vírgula, o latim fica melhor e a interpretação é: Se está apenas no intelecto, se pode pensar que o que é maior está na realidade também. Anselmo escrevia um belo latim. E estas vírgulas são uma pura opinião editorial. O que os manuscritos de seus textos têm são pontinhos; às vezes estes parecem um pouco casuais. Quando não são casuais e não funcionam como nosso ponto, se supõe que são uma ajuda para a pessoa que está lendo em voz alta; ou às vezes tem alguma relação com abreviaturas; por exemplo, de um nome próprio” (ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15).

¹⁶² HOPKINS, *op. cit.*, p. 29: “truly amazing”.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 313, nota 53: “Perhaps in comparison with Gaunilo, Anselm does appear to some readers to have written beautiful Latin. Certainly, he does say some beautiful things – as, for example, in P1. But all things considered – including the prefaces to M and P – there are good grounds for qualifying the claim ‘Anselm wrote beautiful Latin’”.

fluência¹⁶⁴ se “*quod maius est*” fosse uma expressão relativa. Para mostrar que esta observação de Anscombe não faz sentido não apenas para o argumento de P2 mas também para os textos de Anselmo, Hopkins cita várias passagens de Anselmo, tanto no *Proslogion* quanto no *Monologion*, onde o relativo *quod* aparece retomando toda uma expressão empregada anteriormente. Se *quod*, na função de um relativo que retoma toda uma expressão anterior, é um problema em P2, também o será nas outras inúmeras passagens em que Anselmo o emprega. Disso, conclui Hopkins: “O grande número de tais objeções – se Anscombe quiser fazê-las – nos obrigariam a desmerecer o julgamento dela acerca da beleza do latim de Anselmo”¹⁶⁵.

A terceira razão criticada por Hopkins é (A3) que na nova leitura do argumento, sem a vírgula, ele revela-se interessante e poderoso¹⁶⁶.

(Contra 3) Para Hopkins, a leitura proposta por Anscombe é, sem dúvida, bem diferente da leitura tradicional do argumento, visto que aquela não se baseia na “suposição metafisicamente dúbia de que existência é uma perfeição”¹⁶⁷. A versão de Anscombe se

¹⁶⁴ Cf. ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15: “Se se exclui a vírgula, o latim torna-se melhor [...]. Anselmo escrevia um belo latim”. Sobre este comentário de Anscombe, Hopkins observa: “Parece haver alguma implicação aqui já que como Anselmo escreveu um belo latim e como o latim fica melhor sem a vírgula, Anselmo não pretendeu que houvesse uma vírgula entre ‘*in re*’ e ‘*quod*’ – ou, ao menos, ele não aprovaria que qualquer editor ou copista pusesse uma ali. Mas se ou não tal afirmação está intimada ou implicada, e se se considera ou não que Anselmo tenha escrito um belo latim, a questão importante é se realmente ou não a sentença disputada constitui um melhor latim sem a vírgula do que com. Acaso estamos habilitados a perguntar: por quais critérios plausíveis poderia a sentença ‘*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*’ ser considerada um melhor latim do que a sentença ‘*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*’? Devemos, talvez, encontrar algo passível de objeção sobre a construção gramatical em que ‘*quod*’ é empregado como um pronome relativo cujo antecedente é uma expressão inteira?” (HOPKINS, *op. cit.*, p. 29: “There seems to be some intimation here that because Anselm wrote beautiful Latin and because you get better Latin by leaving out the comma, Anselm did not intend for there to be a comma between ‘*in re*’ and ‘*quod*’ – or, at least, he would not sanction any editor’s or copyist’s putting one there. But whether or not such a claim is intimated or implied, and whether or not Anselm is judged to have written beautiful Latin, the important issue is really whether or not the disputed sentence constitutes better Latin without the comma than with it. Are we not entitled to ask?: by what plausible criteria could the sentence ‘*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*’ be deemed to be better Latin than the sentence ‘*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*’? Are we, perhaps, supposed to find something objectionable about a grammatical construction in which ‘*quod*’ functions as a relative pronoun whose antecedent is an entire phrase?”).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 29-30: “The multitude of such objections – if Anscombe were to make them – would be bound to detract from her judgment about the beauty of Anselm’s Latin”.

¹⁶⁶ Cf. ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 17-18.

¹⁶⁷ HOPKINS, *op. cit.*, p. 30: “No longer is his reasoning deemed upon the metaphysically dubious assumption that existence is a perfection”.

expande ao longo do *Responsio*. Ali, Anselmo explica o que ele entende pela expressão “*quod maius est*”. É por isso que “agora, a nova forma de Anscombe de formular o argumento de Anselmo pode bem oferecer-nos uma prova que é filosoficamente superior à forma tradicional de formulá-lo”¹⁶⁸. Contudo, o problema que se coloca não é qual versão é superior a qual. A questão é, segundo Hopkins, “que versão é uma interpretação mais acurada do real raciocínio de Anselmo em *Proslogion 2*?”¹⁶⁹. Para responder a isto, é preciso encontrar evidências textuais para confirmar se a versão de Anscombe é de fato ou não a interpretação daquilo que Anselmo realmente defende em P2.

Por isso, com base no próprio texto de Anselmo, Hopkins conclui que a nova leitura não é uma proposta exegeticamente correta nem possível do pensamento de Anselmo, visto que “a leitura de Anscombe pode, ela própria, ser mostrada como sendo uma má interpretação”¹⁷⁰. A evidência textual aparece no *Responsio 2*:

Eu disse depois que se existe apenas no entendimento, pode ser pensado que existe na realidade também, o que é maior. Portanto, se existe apenas no entendimento, este mesmo algo é tanto algo do qual nada maior pode ser pensado como algo do qual um maior pode ser pensado. Pergunto-te: o que poderia ser mais lógico? Pois se existe apenas no entendimento, não pode ser pensado que existe na realidade também?¹⁷¹

A primeira frase da citação acima é uma das três ocorrências da expressão debatida por Anscombe. Por isso, esta frase admite a nova tradução. “*Quod maius est*” pode, neste caso, ser empregado como sujeito. Por outro lado, segundo Hopkins, a última frase da citação não admite a construção proposta por Anscombe. Não apenas não admite como também a rejeita. Ali, Anselmo se pergunta: “Se, pois, existe mesmo apenas no entendimento, não pode ser pensado que existe também na realidade?”. Esta frase é uma retomada da primeira. Ou

¹⁶⁸ *Idem*: “Now, Anscombe’s new way of formulating Anselm’s argument may well provide us with a proof that is philosophically superior to the traditional way of formulating it”.

¹⁶⁹ *Idem*: “The question is, which version is a more accurate interpretation of Anselm’s actual reasoning in *Proslogion 2*?”.

¹⁷⁰ HOPKINS, *op. cit.*, p. 31: “For Anscombe’s reading can itself be shown to be a misinterpretation”.

¹⁷¹ R2 [S I: 132.22-26]: “Postea dixi quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re quod maius est. Si ergo in solo est intellectu, scilicet quo maius non potest cogitari, est quo maius cogitari potest. Rogo quid consequentius? An enim si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re?”.

seja, segundo este fragmento e a posição de Hopkins, Anselmo está a dizer que se algo existir apenas no entendimento, pode ser pensado que existe também na realidade, e isto é algo maior (*quod maius est*). Note que é esta frase que faz com que o argumento de P2 seja um argumento ontológico, por pressupor que a existência seja uma perfeição.

É por este motivo que o passo seguinte do artigo é justamente a consideração da doutrina da existência como perfeição. Segundo Hopkins, Anselmo emprega, sim, esta tese no argumento de P2¹⁷². O argumento de Hopkins é que Anselmo é adepto da doutrina dos graus de ser e, como consequência, da doutrina da existência como perfeição. No *Monologion*, há a afirmação de Anselmo acerca dos graus de ser, onde revela não apenas a adesão, mas também a defesa desta tese. É a doutrina dos graus de ser que possibilita Anselmo partilhar a doutrina da existência como perfeição, visto que, de acordo com a doutrina dos graus de ser, existir mais verdadeiramente implica existir mais grandemente, e existir mais grandemente implica ser mais excelente, ou ser mais perfeito¹⁷³. Afirma Hopkins: “Anselmo permanece, até certo

¹⁷² Além deste artigo de 1986, em um artigo introdutório ao pensamento de Anselmo, de 2002, Hopkins defende a tese que Anselmo pressupõe em P2 a existência como perfeição. Ali, por exemplo, Hopkins diz: “A questão que surge com frequência é se Anselmo considerava ou não a existência como uma perfeição. Kant, é claro, imagina que sim. E Kant está certo” (HOPKINS, *op. cit.*, p. 142: “The question often arises as to whether or not Anselm regarded existence as a perfection. Kant, of course, imagines that he does. And Kant is right”).

¹⁷³ Cf. HOPKINS, *op. cit.*, p. 32. Em M31 [S I: 49.24–50.7], Anselmo desenvolve seu raciocínio: “Suponha que alguém primeiramente pense uma substância que viva e que é capaz de percepção e é racional. Então, no pensamento, alguém retira toda a racionalidade [desta substância], depois sua capacidade para perceber, depois sua vida, e finalmente sua existência nua que é tudo o que permanece. Quem não entenderia que a substância que é desta forma destruída um pouco de cada vez, é gradualmente tirada da existência, e finalmente não existe mais? Assim, se estas coisas são tiradas uma de cada vez, elas levam a essência à uma existência cada vez menor; mas se são acrescidas de maneira ordenada, conduzem a uma existência cada vez maior. Assim, é evidente que uma substância vivente existe mais grandemente do que uma que não é vivente, uma que é capaz de percepção do que uma que não é capaz de percepção, e uma que é racional do que uma que não o é. Então, não há dúvida que toda essência existe mais grandemente e é mais excelente ao ponto que é mais parecida com a essência que existe supremamente e é supremamente excelente” – “Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim absumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt. Patet igitur quia magis est vivens substantia quam non vivens, et sensibilis quam non sensibilis, et rationalis quam non rationalis. Non est itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est et praestantior est, quo similior est illi essentiae quae summe est et summe praestat”.

ponto, dentro da tradição neoplatônica que considera que há graus de existência [*existing*] e graus de participação nos exemplares”¹⁷⁴.

O texto de Anselmo em que se pode observar a doutrina dos graus de ser é *Monologion* 36. Ali, Anselmo mostra a diferença que há entre uma substância que existe em si mesma e uma substância que existe, por meio da sua imagem, no pensamento. A primeira tem existência verdadeira, se comparada com a segunda.

Ninguém duvida que as substâncias criadas existem nelas mesmas bem diferentemente de como elas existem em nosso conhecimento. Além disso, nelas mesmas, elas existem através de sua própria essência, enquanto que em nosso conhecimento não são suas essências que existem, mas suas imagens que existem. Assim, se segue que elas existem mais verdadeiramente nelas mesmas que em nosso conhecimento ao ponto que elas existem mais verdadeiramente em algum lugar através de sua essência do que através de sua imagem.¹⁷⁵

Porém, prosseguindo a leitura de M36, Anselmo entende que há uma forma de existir mais verdadeira ainda, a saber, a existência enquanto ideia na mente divina. Afirma ele: “É também claro que toda substância criada existe mais verdadeiramente na Palavra, no entendimento do Criador, do que em si mesma, a ponto de que a essência a ser criada existe mais verdadeiramente do que a essência criada”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ HOPKINS, *op. cit.*, p. 142: “Anselm stands, to a certain extent, within the Neoplatonic tradition that considers there to be degrees of existing and degrees of participation in exemplars”.

¹⁷⁵ M36 [S I: 54.18–55.4]: “Nam nulli dubium creatas substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem”.

¹⁷⁶ M36 [S I: 55.4-6]: “Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essential”. Note que o texto de Anselmo apresenta uma sutil diferença daquilo que Fraile diz: “Antes que as coisas viessem no tempo à existência atual, tinham já *alguma realidade* no pensamento divino. Suas essências existiam desde toda a eternidade na inteligência divina, em forma de ideias exemplares, incriadas, a cuja imagem foram criadas todas as coisas, dando-lhes a existência atual” (FRAILE, *op. cit.*, p. 381). A sutil diferença referida acima é a maneira como as coisas existem na mente divina. Para Fraile, as coisas tinham *alguma existência* na mente divina. Já para Anselmo, elas verdadeiramente existiam na mente divina. Existiam com mais realidade do que nelas próprias. Compare ainda com a contribuição de Gilson, que segue de perto a tese de Anselmo: “A doutrina anselmiana das Ideias divinas é o exato contrapé da doutrina erigeniana das Ideias criadas, pois é verdade dizer que, segundo Santo Anselmo, as criaturas preexistem em Deus; é até verdade acrescentar que, em Deus, elas existem e subsistem mais verdadeiramente do que em si mesmas, mas a razão disso é precisamente que elas não são, em Deus, nada senão Deus. Já presentes em seu pensamento, as criaturas saíram dele por efeito de sua palavra ou de seu verbo; Deus falou-as e elas foram” (GILSON, *op. cit.*, p. 300).

Finalmente, Hopkins apresenta mais três limitações do texto de Anscombe: (a) ela afirma que Anselmo define Deus como *aquela* do qual nada maior pode ser pensado. Hopkins nota que para Anselmo Deus é algo (*aliquid*), embora ao longo de P2 intercale “algo” com “aquele”, ainda que esse último deva ser entendido como um anafórico¹⁷⁷; (b) além disso, Anscombe entende que Anselmo *define* Deus, mas não há uma definição de Deus em P2. Para Hopkins, no contexto de Anselmo, não há como definir Deus¹⁷⁸. A expressão com a qual Anselmo se dirige a Deus é um resultado do *credo*¹⁷⁹; (c) finalmente, Hopkins problematiza a expressão “*unum argumentum*”. Anscombe a entende como “único argumento”. Hopkins, por sua vez, como “simples consideração”. Para ele, um único argumento não seria suficiente para realizar tudo o que Anselmo se propôs no prefácio do *Proslogion*.¹⁸⁰

Hopkins conclui que: “o artigo de Anscombe revela uma certa falta de familiaridade não apenas com os textos de Anselmo e com a tradição dos manuscritos, mas também com a literatura secundária dos últimos quinze anos”¹⁸¹. A admiração de Anscombe por Anselmo a fez achar uma forma de tornar válido *prima facie* um argumento que ainda permanece um problema para a filosofia.

¹⁷⁷ Cf. capítulo precedente, p. 27-28.

¹⁷⁸ É possível falar da não-definição de Deus em dois sentidos ao menos: (a) aquilo que Deus é não é evidente para nós, apenas para ele. Assim, escapa da mente humana qualquer tentativa de definir – dizer o que é – Deus; (b) como Deus não pertence a nenhum gênero – visto que acima dele nada maior pode ser pensado – Deus também não é passível de definição, entendendo-se por definição um conceito tal que se sirva do gênero próximo e da diferença específica. Esta observação é uma das objeções de Gaunilo, para quem *aliquid quo nihil maius cogitari potest* não pode, pois, estar no entendimento (Cf. G4 [S I: 126.29–127.21]). Há ainda um pertinente comentário sobre a definição de Deus em: LOGAN, *op. cit.*, p. 18. Logan segue o sentido (b).

¹⁷⁹ Cf. HOPKINS, *op. cit.*, p. 32. Esta tese também é defendida por Karl Barth. Em 1931, Barth já havia afirmado, acerca da expressão com a qual Anselmo se refere a Deus, que “ela não diz que Deus é, nem o que Ele é, mas, ao contrário, na forma de uma proibição que o homem pode entender, quem Ele é. [...] *Aliquid quo nihil maius cogitari possit*, portanto, não é, de modo nenhum, a fórmula condensada de uma doutrina de Deus que é capaz de ulterior expansão, mas é uma descrição genuína (*significatio*), um Nome de Deus, selecionado dentre os vários Nomes revelados de Deus” (BARTH, *op. cit.*, p.75: “It does not say that God is, nor what he is, but rather, in the form of a prohibition that man can understand, who he is. [...] *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* is therefore on no account the condensed formula of a doctrine of God that is capable of later expansion, but is a genuine description (*significatio*), one Name of God, selected from among the various revealed Names of God”). Barth entende que o argumento de P2 tem sua origem e sua finalidade no *credo*. O contexto de Anselmo é teológico: “a pressuposição deste Nome tem, sem qualquer dúvida, um caráter estritamente teológico” (*Ibid.*, p. 76: “The presupposition of this Name has without any doubt a strictly theological character”).

¹⁸⁰ Sobre esta discussão, veja o capítulo precedente, p. 21, nota 34.

¹⁸¹ HOPKINS, *op. cit.*, p. 33: “Anscombe’s article betrays a certain unfamiliarity not only with Anselm’s texts and with the manuscript tradition but also with the secondary literature of the past fifteen years”.

Anscombe, pelo que se sabe, não respondeu às objeções de Hopkins. Para muitos, o artigo de Hopkins de 1986 é a resposta final à proposta de Anscombe de uma nova tradução do texto de Anselmo. Porém, como já citado anteriormente, há quem defenda a posição de Anscombe¹⁸². Há ainda quem se sirva tanto de teses de Anscombe quanto das objeções de Hopkins. Por exemplo, Visser/Williams, que são estudados no capítulo seguinte. De qualquer forma, é pertinente citar aqui a posição deles em relação ao artigo de Anscombe de 1982/1986:

[A versão de Anscombe] parece-nos exigir uma construção impossível do latim de Anselmo; além disso, entendemos que a interpretação de Anscombe foi decisivamente repudiada na introdução de Jasper Hopkins do livro “A New, Interpretative Translation of St. Anselm’s *Monologion* and *Proslogion*”.¹⁸³

Antes de abordar a posição de Visser/Williams, convém apresentar a tese de Jean-Luc Marion, para quem o argumento de P2 também não é ontológico. No estudo do artigo de Marion, uma segunda definição de argumento ontológico se tornará visível. Tal definição será comparada com (Def. 1), a definição extraída do artigo de Anscombe de 1982.

2.3 A CONTRIBUIÇÃO DE MARION

Jean-Luc Marion, em 1992, apresenta um artigo¹⁸⁴ cuja tese é a mesma defendida por Anscombe no texto de 1982, qual seja, o argumento anselmiano não é um argumento ontológico. Todavia, o modo de proceder de Marion é bem distinto do de Anscombe. Enquanto esta apresenta uma nova tradução do texto de Anselmo – mais precisamente, da expressão “*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod mais est*” –

¹⁸² Cf. DAVIES, *op. cit.*, p. 742.

¹⁸³ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 263, nota 5: “It seems to us to require an impossible construal of Anselm’s Latin; moreover, we take it that Anscombe’s interpretation has been decisively repudiated in Jasper Hopkins’s introduction to *A New, Translation of St. Anselm’s Monologion and Proslogion*”.

¹⁸⁴ MARION, Jean-Luc. Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant. **Journal of the History of Philosophy**, v. 30, p. 201–218, 1992.

aquele se ocupa na análise do argumento de Anselmo, juntamente com os demais capítulos de *Proslogion*, a partir da definição de prova ontológica dada por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

O artigo de Marion desenvolve-se conforme a seguinte estrutura: (a) apresenta o problema; (b) expõe a definição de argumento ontológico de acordo com Kant; (c) mostra de que maneira o argumento de Descartes e, depois dele, de Malebranche e Leibniz se adequam, ou não, à definição de Kant; (d) aborda o argumento anselmiano de P2 também à luz da definição kantiana; (e) aponta para possíveis consequências da sua interpretação.

2.3.1 A existência de um ser supremo a partir de simples conceitos

No começo do artigo, Marion nota que tanto o argumento de Anselmo quanto o de Descartes, por um longo tempo, não eram chamados ontológicos, visto que tal caracterização é, de fato, posterior – para ser mais exato, seissentos anos após Anselmo¹⁸⁵. Diante disso, surge o seguinte problema: (1) o argumento de Anselmo deve ser interpretado dentro dos limites da história da metafísica¹⁸⁶ ou (2) é um argumento original que não necessita de nenhum auxílio da ontologia?¹⁸⁷ Se o argumento anselmiano for um argumento ontológico,

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 202. O termo *ontologia* surge pela primeira vez na obra *Ogdoas Scholastica*, de Jacob Lorhardus (1561-1609) e, em 1613, no *Lexicon Philosophicum*, de Rudolf Goclenius (1547-1628), professor na Universidade de Marburg, na Alemanha. Logan observa que “de particular interesse para o desenvolvimento da recepção do argumento de Anselmo é o uso, por parte de Wolff, do termo ‘ontologia’, que ele define como ‘a ciência do ser em geral enquanto ser’, visto que foi a reação de Immanuel Kant à ‘ontologia’ enquanto uma ciência que veio a estabelecer muito daquilo que veio posteriormente na leitura de Anselmo” (LOGAN, *op. cit.*, p. 156: “Of particular interest for the development of the reception of Anselm’s argument is Wolff’s use of the term ‘ontology’, which he defined as ‘the science of being in general insofar as it is being’, for it was Immanuel Kant’s reaction to ‘ontology’ as a science that was to determine so much of what came later in the reading of Anselm”).

¹⁸⁶ Na dissertação, os termos *ontologia* e *metafísica* estão empregados indistintamente.

¹⁸⁷ Marion apresenta o problema do seguinte modo: “A questão surge desta forma: o argumento de Anselmo aparece, sem qualquer reserva ou exceção, no domínio da questão do Ser, isto é, está dentro dos limites da história da metafísica (entendida segundo a aceitação precisa sugerida por Heidegger)? Ou, ao contrário, é um argumento capaz de obter sucesso sem qualquer apelo à ‘ontologia’ assim como ela é definida pelos metafísicos – ou seja, fora do horizonte do Ser?” (MARION, *op. cit.*, p. 202: “Thus the question arises: Does Anselm’s argument appear, without any reservation or exception, in the realm of the question of Being, i. e., is it within the limits of the history of metaphysics (understood according to the precise acceptation suggested by Heidegger)?

ele deve ser interpretado dentro dos limites da metafísica. Caso contrário, e esta é a tese do artigo, o argumento não apenas não é ontológico, bem como não pressupõe qualquer ontologia.

Ora, como a expressão “prova ontológica”, ou “argumento ontológico”¹⁸⁸, foi empregada pela primeira vez por Kant¹⁸⁹, o qual também ofereceu uma determinada definição, Marion, pois, apresenta e comenta a definição kantiana, apontando para as condições que um argumento deve ter para ser considerado ontológico.

A primeira afirmação de Kant é a de que argumento ontológico é aquele que conclui, “inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos”¹⁹⁰. Dito de outro modo, um argumento ontológico infere a “existência de um Ser supremo a partir de conceitos”¹⁹¹. Das duas afirmações acima, pode-se extrair uma primeira definição de argumento ontológico, a saber:

(Def. 1) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo, ou causa suprema, a partir de simples conceitos.

Mas, de acordo com (Def. 1), se um argumento é ontológico por inferir, a partir de simples conceitos, a existência de um ser supremo, sugere Marion: “então todas as outras provas da existência de Deus, na teologia racional, mereceriam igualmente esta qualificação de ‘ontológico’: elas também não alcançam como conclusão uma existência?”¹⁹² A diferença entre a prova ontológica e as demais provas é que aquela não apenas infere a existência de um ser supremo apenas a partir de simples conceitos, “mas também do conceito da essência deste

Or, on the contrary, was the original argument capable of succeeding without any appeal to ‘ontology’ as it is defined by metaphysics – that is, outside the horizon of Being?”).

¹⁸⁸ As expressões “prova ontológica” e “argumento ontológico” são empregadas aqui de maneira indistinta.

¹⁸⁹ Cf. *Beweisgrund* III, § 4; CRP A591/B619ss. Como há uma diferença entre o que Kant entendia por prova ontológica no *Beweisgrund* e na *Crítica da Razão Pura*, a definição que Marion utiliza no texto é a exposta na *Crítica*, já que é esta a empregada pelos comentadores do argumento ontológico.

¹⁹⁰ CRP A590/B618.

¹⁹¹ CRP A602/B630.

¹⁹² MARION, *op. cit.*, p. 203: “Then all the other proofs of God’s existence in rational theology would deserve this qualification of ‘ontological’ as well: don’t they reach the conclusion of an existence, too?”

ser”¹⁹³. Esta distinção possibilita enunciar a segunda definição de argumento ontológico, a saber:

(Def. 2) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo, ou causa suprema, a partir de simples conceitos da essência (deste ser).

Assim, pois, tanto (Def. 1) quanto (Def. 2) são as duas condições para que um argumento seja considerado como ontológico. (Def. 1) é condição necessária, mas não suficiente, enquanto que (Def. 2) é condição, por si mesma, necessária e suficiente, já que inclui o que está afirmado em (Def. 1) e acrescenta o elemento que distingue o argumento ontológico dos demais argumentos que se propõem também a demonstrar a existência de Deus.

A seguir, Marion aborda o argumento de Descartes, de Malebranche e de Leibniz, tendo por finalidade descobrir se as duas condições acima são cumpridas ou não. No argumento cartesiano, por exemplo, Descartes parte de uma ideia de Deus, uma ideia inata¹⁹⁴. Ora, esta ideia é entendida como um “*Dei conceptus*”¹⁹⁵, um conceito de Deus. Neste caso, a primeira condição já é satisfeita, visto que este conceito de Deus – Deus é o ser supremamente perfeito – é a primeira premissa do argumento, cuja conclusão é a afirmação da existência divina. Marion observa que entre o conceito da essência e a afirmação da existência, há um terceiro operador, a suprema perfeição. É a noção de perfeição que permite Descartes passar de um conceito da essência para a afirmação da existência de Deus, já que a suprema perfeição “inclui, entre muitas outras, a perfeição de existir”¹⁹⁶.

Contudo, parece que a afirmação de que se chega à existência de Deus através da pura essência ainda não ocorre em Descartes. Em Malebranche, por sua vez, há “a identidade

¹⁹³ *Idem*, p. 203. Cf. CRP A601/B629; A596/B624.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 204.

¹⁹⁵ *Idem*.

¹⁹⁶ *Idem*: “God does not yet exist by an immediate effect either of his concept, or of his essence, but only through the mediation of a third operator – the ‘supreme perfection’, which includes, among many others, the perfection of existing”. Sobre a discussão acerca do argumento da quinta Meditação, ver p. 40-44.

absoluta, no conceito de Deus, de essência e ser enquanto tal”¹⁹⁷, de maneira que “apenas em Deus a essência poderia ser uma com o ser inteiro, de tal modo que Deus não poderia alcançar nada além dele próprio quando Ele alcança sua existência”¹⁹⁸. Leibniz, finalmente, acrescenta ao argumento cartesiano a ideia de possibilidade e necessidade, de maneira que “o conceito da essência divina coincide totalmente com o ser necessário”¹⁹⁹, fazendo com que “a existência necessária e perfeita esteja contida no conceito de um ser supremamente perfeito”²⁰⁰. Em Leibniz percebe-se a ocorrência das duas condições dadas acima. O simples conceito empregado aqui é o de existência necessária. Ora, este simples conceito é extraído da essência do ser supremamente perfeito. Donde haveria em Leibniz um argumento ontológico.

Acima foi dito que em Descartes parece não haver a afirmação de que se chega à existência divina através da essência. Porém, o argumento cartesiano se assemelha ao de Leibniz. Enquanto este lida com a noção de existência necessária (este é o conceito da essência do argumento leibniziano), Descartes se serve da noção de perfeição. Ou seja, na ideia inata de Deus, em outras palavras, na essência, está contida a perfeição. Entre as várias perfeições que a ideia de Deus apresenta está também a da existência. Logo, Deus existe. Desta maneira, o argumento cartesiano também cumpre as duas condições apresentadas acima, em outras palavras, o argumento da quinta Meditação é também um argumento ontológico.

A partir do estudo do argumento de Descartes, Malebranche e Leibniz, Marion apresenta mais uma condição para que um argumento seja considerado ontológico, a saber:

(Def. 3) Argumento ontológico interpreta a essência como ser enquanto tal, universal e sem restrição.²⁰¹

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 205: “the absolute identity, in the concept of God, of the essence and being as such”.

¹⁹⁸ *Idem*: “only in God could the essence be one with the whole being so that God could reach nothing but Himself as he achieves his existence”.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 206: “the concept of divine essence fully coincides with necessary being”.

²⁰⁰ *Idem*: “necessary and perfect existence is contained in the concept of a supremely perfect being”.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 207.

2.3.2 Avaliação do argumento de P2

O próximo passo do artigo de Marion é avaliar o argumento de Anselmo à luz das condições dadas acima. Como (Def. 2) implica (Def. 1), apenas aquela será considerada no que segue. Assim, o argumento de P2 é confrontado com (Def. 2) e (Def. 3).

Diante da primeira condição, a saber, se o argumento de Anselmo se baseia num conceito da essência, Marion é direto: “é imperativa uma resposta totalmente negativa, por vários motivos semelhantes”²⁰². É importante notar, antes de apresentar as razões de Marion, que esta condição é baseada nos escritos de Kant. Assim, mostrar que o argumento de P2 não cumpre tal condição é separar o argumento anselmiano daquilo que lhe é atribuído a partir da Crítica da Razão Pura.

Marion expõe dois motivos para sustentar a tese de que o argumento de Anselmo não infere a existência divina a partir de simples conceitos da essência deste ser: (1) o ponto de partida é uma questão de fé e (2) o ponto final é alcançar a Deus que habita uma *lux inaccessibilis* (luz inacessível).

Acerca de (1), afirma Marion: “o ponto inicial do argumento é explicitamente uma questão de fé, não de obviedade conceitual [...], o ponto é apenas racionalizar o que a fé já nos tem dado para pensar”²⁰³. É isto que Marion entende que Anselmo quer dizer quando escreve o argumento de P2. Anselmo não parte de um conceito sobre Deus, mas de algo que é dado (*datum*) pela fé. É neste sentido que Marion cita os dois motos que além de serem o nome inicial do *Proslogion* e do *Monologion*²⁰⁴, são também duas pilastras que orientam o pensamento de Anselmo, a saber, *fides quaerens intellectum* e *exemplum meditandi de ratione*

²⁰² *Idem*: “a totally negative answer is imperative, for several matching motives”.

²⁰³ *Idem*: “the starting point of the argument is explicitly a matter of faith, not of conceptual obviousness [...], the point is only to rationalize what faith has already given us to think about”.

²⁰⁴ Cf. P Proêmio. Segundo Anselmo, tanto o *Monologion* quanto o *Proslogion* estavam sem o nome do autor até que Hugo, legado apostólico e arcebispo de Lyon, obrigou Anselmo a não deixar os textos de forma anônima. Para abreviar, então, intitulou *Proslogion* ao *Fides quaerens intellectum* e *Monologion* ao *Exemplum meditandi de ratione fidei*.

fidei, fé em busca de entendimento e exemplo de meditação sobre a razão da fé, respectivamente. Em suma, para Marion, Anselmo parte da fé e não de um conceito. Porém, penso que o fato de Anselmo partir do que é dado pela fé não implica que ele não faça filosofia. O pensamento filosófico de Anselmo em parte dos seus escritos constitui-se da tentativa de encontrar as bases racionais de questões que inicialmente pertenciam à fé. Como o instrumento disponível para a compreensão racional da fé era parte da lógica aristotélica²⁰⁵, Anselmo se serve disso para tornar ao menos aceitável, ou não-contraditória²⁰⁶, a fé cristã. Na obra *Cur Deus homo* (Por que um Deus-homem?), Anselmo explica a maneira como entende a relação entre fé e razão:

Eles, aqueles que me solicitam as bases racionais de um problema particular da nossa fé, afirmam que estas considerações racionais os alegram; e consideram-nas satisfatórias. Eles fazem tais pedidos não para se aproximarem da fé por meio da razão, mas para se regozijarem na compreensão e na contemplação das doutrinas em que acreditam, tanto como para estarem sempre prontos, tão bem quanto possam, em dar uma resposta satisfatória a todo que lhes pedir a razão da esperança que está em nós.²⁰⁷

Marion enfatiza no seu artigo a precedência da fé sobre a razão para mostrar que o ponto de partida do argumento não é, e não pode ser, um simples conceito.²⁰⁸

²⁰⁵ Cf. capítulo precedente, p. 18-21.

²⁰⁶ Cf. CDH I, I. Numa epístola dirigida a Fulques, bispo de Beauvais, Anselmo, fazendo referência ao nominalista Roscelino de Compiègne e à heresia triteísta, retoma o papel da razão como instrumento de defesa e compreensão da fé cristã: “Conviene defender nuestra fe con los argumentos de la razón contra los impíos, no contra los que pretenden regocijarse y tener el honor de llevar el nombre de cristianos. A éstos hay derecho a exigir que observen sin dejarse conmovir el compromiso adquirido en el bautismo; en cuanto a los otros, hay que demostrarles por la razón la poca razón que tienen para depreciarnos. El cristiano deve servirse de la fe para adelantar en la inteligencia de la verdad [*credo ut intelligam*], no de la inteligencia para llegar a la fe [*intellego ut credam*]; tampoco le está permitido renunciar a la fe con pretexto de que no puede comprender la verdad. Pero cuando llega a comprender, se alegra; se no puede, que respete entonces lo que no alcanza” (E73: A Fulques, bispo de Beauvais: “fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab iis enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneat; illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant. Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur”).

²⁰⁷ CDH I, 1 [S II: 47.8-11]: “dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omniposcenti se rationem de ea quae in nobis est spe”.

²⁰⁸ A passagem a seguir ilustra a tese de que, em Anselmo, a fé precede a razão: “Exatamente como a ordem correta exige que acreditemos nas questões profundas da fé Cristã antes de nos atrevermos discuti-los racionalmente, assim parece-me ser um exemplo de negligência se, tendo sido confirmados na fé, não intentemos compreender o que acreditamos” (CDH I, 1 [S II: 48.16-18]: “sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae

A respeito de (2), diz Marion: “o ponto final do argumento também escapa do conceito, porque sua meta última é alcançar o Deus que vive numa ‘*lux inaccessibilis*’”²⁰⁹. Marion reforça esta tese a partir de textos citados por Anselmo no *Proslogion*, tais como os capítulos 1 e 16²¹⁰. Como a pressuposição do argumento é a fé e a inacessibilidade de Deus, não há porque pretender atribuir ao argumento qualquer conceito de Deus, já que “este argumento nunca implica um conceito, seja qual for, pois se baseia precisamente na impossibilidade de qualquer conceito de Deus, qualquer que seja. A origem do argumento não é confiança num conceito, mas em um não-conceito”²¹¹.

fidei credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, no studemus quod credimus intelligere”). Contudo, o fato da fé preceder a razão não significa que a mesma não tenha a devida importância. Anselmo considera atrevimento discutir racionalmente as questões pertinentes à fé cristã sem se acreditar antes nas mesmas. Igualmente, é negligência não tentar compreender o que já é crido. É válido o comentário de De Libera acerca deste tema: “Como teólogo, Anselmo passa da apologia defensiva para os cumes da ‘especulação’. É sobretudo o inventor de uma nova maneira de ver a relação entre a lógica e a ciência sagrada, maneira que inaugura de fato os princípios de uma análise lógica e filosófica do discurso teológico” (DE LIBERA, *op. cit.*, p. 294). Logan complementa: “Anselmo não é simplesmente um dialético; é também um homem de fé. Para entender o que isto significa, precisamos observar de que modo esta fé modelou seu pensamento, sempre estando conscientes de que não poderia haver conflito entre fé e razão para Anselmo, a não ser que fosse causado pela ignorância humana e pecadora” (LOGAN, *op. cit.*, p. 19: “Anselm is not simply a dialectician; he is also a man of faith. In order to understand what this means, we need to look at how that faith informed his thinking, always being aware that there could be no conflict between faith and reason for him, other than that arising from human ignorance and sinfulness”). O comentário de Fraile também é relevante para a discussão entre fé e razão em Anselmo: “Frente aos anti-dialéticos, que repudiavam a ciência humana, Santo Anselmo, seguindo as pegadas e o exemplo dos Santos Padres, e em especial de Santo Agostinho, defende sua utilidade para a explicação e compreensão das verdades aceitas pela fé. [...] A ordem que deve seguir-se é a seguinte, em que cada coisa ocupa hierarquicamente o lugar que lhe corresponde: primeiro, crer e aceitar os mistérios tal como os propõe a fé; e depois, trabalhar para explicá-los com ajuda da razão. O resultado deste procedimento é o *intellectus fidei*, a *ratio fidei*, com o qual a fé cristã se faz racional” (FRAILE, *op. cit.*, p. 373).

²⁰⁹ MARION, *op. cit.*, p. 208: “the final point of the argument also escapes from the concept, because its ultimate goal is to reach the God who lives in a ‘*lux inaccessibilis*’”.

²¹⁰ Textualmente: “Certamente tu moras na luz inacessível” (P1 [S I: 98.3-4]: “sed certe habitas ‘*lucem inaccessibilem*’”). Mais adiante: “Verdadeiramente, Senhor, esta é a luz inacessível em que habitas” (P16 [S I: 112.20]: “vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas”).

²¹¹ MARION, *op. cit.*, p. 208: “this argument never implies any such concept, because it relies precisely on the impossibility of any adequate concept of God whatsoever. The root of the argument is not reliance on the concept, but on a non-concept, acknowledged as such”.

2.3.3 O não-conceito de P2

A noção de não-conceito (*non-concept*) é uma das chaves para se compreender o argumento do artigo de Marion. O enunciado que Anselmo apresenta como uma das premissas é o que afirma Deus como algo do qual não se pode pensar nada maior. Isto é um não-conceito, pois “Deus, se há tal ser, pode ser pensado apenas como algo que nós não podemos conceber. Enquanto um conceito, Deus admite apenas sua própria transcendência de qualquer conceito concebível”²¹². É por isso que o pensamento, ao tentar conceber Deus, percebe que Deus “transcende todo conceito concebível”²¹³ e se dá conta, pois, do seu próprio limite de conceber algo.²¹⁴

Explica Marion:

O sintagma “*id quo majus [sic] cogitari nequit*” não afirma definir Deus através de um conceito, mesmo que de maneira negativa, nem dá acesso a qualquer item ou ser transcendental²¹⁵. Apenas indica os limites percebidos por todo esforço possível em direção de qualquer concepção de Deus, isto é, por todo esforço para pensar além dos limites do nosso poder de pensar. Este sintagma trata mais com nossa finitude do que com a concepção de Deus. Mais precisamente, trata com a impossibilidade de qualquer concepção de Deus, como revela a finitude essencial dos nossos pensamentos, qualquer que seja o avanço que possam indefinidamente atingir.²¹⁶

Interessante notar os passos dados por Marion no seu texto. Dada certa definição (ou definições) de argumento ontológico, o argumento de P2 é confrontado com tal definição. Neste momento, Marion quer responder à seguinte pergunta: o argumento de Anselmo tenta inferir (a) a existência de Deus (b) a partir de simples conceitos (c) da essência divina? Viu-se

²¹² *Idem*: “God, if there is such a being, can be thought of only as something that we *cannot* conceive. As a concept, God admits only his very transcendence of any conceivable concept at all”.

²¹³ *Idem*: “transcend[s] all conceivable concepts”.

²¹⁴ Cf. *Idem*.

²¹⁵ O termo “transcendental”, no texto de Marion, deve ser entendido no sentido kantiano: “nunca uma relação do pensamento com as coisas, mas apenas com nosso poder (ou faculdade) de pensar” (*Ibid.*, p. 209: “never a relation of thought and things, but only with our power [of faculty] of thinking”).

²¹⁶ *Idem*: “The syntagm ‘*id quo majus cogitari nequit*’ claims neither to define God by a concept, even in a negative way, nor to give access to any transcendental item or being. It only indicates the limits felt by all possible efforts towards any conception of God, i. e., all efforts to think beyond the limits of our power of thinking. This syntagm deals more with our finitude than with our conception of God. More precisely, it deals with the impossibility of any conception of God, as it reveals the essential finitude of our thoughts, whatever progress they may indefinitely achieve”.

que a resposta de Marion é negativa. Num primeiro momento, sim, o argumento de P2 se propõe em demonstrar a existência de Deus. Em relação a (b), Marion afirma que em P2 não há, nem pode haver, um simples conceito, mas, antes, é um não-conceito por não definir o que Deus é. Por fim, com respeito a (c), este não-conceito não se refere à essência de Deus, mas antes à incapacidade do pensamento humano em conceber algo maior que Deus, justamente por não poder sequer conceber Deus.

Desta forma, Marion defende que, ao pensar em Deus através de um não-conceito, há uma inversão na hierarquia dos graus de ser. No primeiro grau, no grau mais inferior, algo está no entendimento mas não está na realidade (*in intellectu sed non in re*). No segundo, algo está tanto no entendimento quanto na realidade (*et in intellectu et in re*). A interpretação tradicional do argumento de P2 é que Anselmo quer mostrar que Deus pertence a este segundo grau de ser. É a esta conclusão que ele chega em P2: “Existe, sem dúvida, tanto no entendimento quanto na realidade algo do qual nada maior pode ser pensado”²¹⁷. Para Marion, por outro lado, há ainda outro nível na escala dos graus de ser, e este nível é melhor que os dois anteriores, a saber: algo que está na realidade, mas não está no entendimento (*in re sed non in intellectu*). O argumento de P2, na visão de Marion, quer mostrar, pois, que Deus existe de tal maneira que está de fato na realidade, mas não está no entendimento, justamente por causa das noções de não-conceito e inacessibilidade de Deus. Sobre este terceiro grau de ser, observa Marion:

Se Deus é para ser pensado apenas na medida em que nosso pensamento alcança seus próprios limites transcendentais, Deus permanece além do poder do pensamento, ou seja, é transcendente a ele, ultrapassa-o e, em suma: não está em nosso entendimento. Pensar acerca de Deus não significa apenas admitir que Ele existe, mas admitir precisamente que Ele permanece além e fora do nosso entendimento. Portanto, Deus existe *in re* de uma maneira muito especial – não porque Ele está no entendimento, apesar do fato que Ele não está. Ademais: Ele está na realidade *porque* Ele não está no entendimento. E este é o último e mais alto grau de ser.²¹⁸

²¹⁷ P2 [S I: 102.2-3]: “Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”.

²¹⁸ MARION, *op. cit.*, p. 212: “If God is to be thought only insofar as our thought reaches its transcendental limits, God remains beyond the power of thought, i. e., is transcendent to it, surpasses it, and, in sum, is not in

2.3.4 De *maius* para *melius*

No que diz respeito à segunda condição para um argumento ser ontológico, a saber, de se interpretar a essência como ser enquanto tal, universal e sem restrição, Marion também dá uma resposta negativa: “A existência de Deus *é* demonstrada, mas sem qualquer afirmação de ter um conceito de sua essência, ou submetendo esta suposta ‘essência’ à jurisdição de οὐσία [...]. Se Deus é para ser conhecido, pode ser apenas dentro do horizonte do bem”²¹⁹.

Para tanto, Marion parte novamente do enunciado acerca de Deus: *aliquid quo nihil maius cogitari potest*. Neste enunciado, o princípio que Anselmo pressupõe é a ideia do máximo (*maximum*) ou, segundo Marion, a “lógica do máximo”²²⁰. Porém, no *Proslogion*, há uma mudança sutil de terminologia. Anselmo passa de *maius* para *melius*: “[*id*] *quo nihil melius cogitari potest*”²²¹. Na passagem a seguir, Marion percebe o que, de fato, constitui esta lógica do máximo, adotada por Anselmo:

Esta fórmula, ao definir algo tal que nada melhor pode ser pensado, difere da primeira [sc. *id quo maius cogitari potest*] por substituir *melius* por *maius*, isto é, o princípio do melhor por aquele da maior quantidade possível. O que temos considerado como a lógica do máximo (indeterminado) agora toma forma como uma lógica de um *maximum* de bem; portanto, de um bem supremo.²²²

our understanding. To think about God does not mean only to admit that he exists, but to admit precisely that he remains beyond and outside our understanding. Therefore, God exists *in re* in a very special way – not because he is in understanding, but despite the fact that he is not. Further: he is in reality *because* he is not in understanding. And this is the last and highest degree of being”. Acerca deste terceiro grau de ser, explica Marion mais adiante: “este último grau da hierarquia do ser, com frequência, escapa à atenção, porque a maior parte dos leitores do *Proslogion* não continua a análise além do capítulo 4 – mas Anselmo, sim. No capítulo 15, o tema do maior pensamento possível alcança sua determinação final” (*Idem*: “This last degree of the hierarchy of being often escapes attention, because most of *Proslogion* readers do not press the analysis further than Chapter 4 – but Anselm does. In Chapter 15, the theme of the highest possible thought attains its final determination”).

²¹⁹ MARION, *op. cit.*, p. 217: “God’s existence *is* demonstrated, but without any claim to having a concept of His essence or to submitting his supposed ‘essence’ to the jurisdiction of the οὐσία [...]. If God is to be known, it can only be within the horizon of the good”.

²²⁰ *Ibid.*, p. 211: “the logic of the *maximum*”.

²²¹ P14 [S I: 111.9]: “[aquele] do qual nada melhor pode ser pensado”.

²²² MARION, *op. cit.*, p. 213: “This formula, defining something such that nothing better than in can be thought, differs from the first by substituting *melius* for *majus* [*sic*], i. e., the principle of the best for that of the greatest possible quantity. What we have reckoned as a logic of the (undetermined) *maximum* now takes shape as a logic of a maximum of good; therefore of a sovereign good”.

A preocupação de Marion, pois, é oferecer evidências textuais a partir do *Proslogion* para confirmar sua tese. A primeira ocorrência é imediatamente após P2. Em P3, Anselmo afirma: “pois se alguma mente pudesse pensar algo *melhor* do que tu, a criatura elevar-se-ia acima do Criador e se colocaria em julgamento acerca dele, o que é completamente absurdo”²²³. Em P5, tem-se: “Assim, tu és justo, verdadeiro, feliz, e tudo o que é *melhor* ser do que não ser”²²⁴. Por fim, em P14, aparece: “Tu estavas procurando Deus, e encontraste que Ele é o maior de todos os seres, do qual nada *melhor* pode ser pensado”²²⁵. Ora, isto mostra que “*melius* não contradiz *maius*, mas, antes, o justifica ao especificá-lo”²²⁶. E mais, “o princípio de *maius* primeiramente torna-se operativo quando é delimitado pelo princípio de *melius*: ser maior significa ser melhor; o maior tem que ser entendido como tendo um significado qualitativo, não quantitativo”²²⁷.

Desta maneira, a lógica do máximo é complementada pela ideia do melhor, do bem, e passa a ser a lógica do máximo do melhor ou do bem: “o bem aparece como uma marca dominante de qualquer definição radical de Deus, pois excede a essência pelo mesmo movimento com que se livra de um conceito”²²⁸. Deus, pensado como o bem, é pensado como um sumo bem. Assim, Marion acredita que o argumento de P2 não se baseia em qualquer pressuposição metafísica do ser, já que Anselmo não se serve da ideia de ser, mas da ideia de melhor, de bem (*summum bonum*).

Contudo, uma questão permanece pendente: baseado em que se pode afirmar que Anselmo considera, em relação a Deus, *melius* uma especificação de *maius*? A este problema,

²²³ P3 [S I: 103.4-6]: “Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum”.

²²⁴ P5 [S I: 104.15-16]: “Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse”.

²²⁵ P14 [S I: 111.8-9]: “Quaerebas deum, et inuenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest”.

²²⁶ MARION, *op. cit.*, p. 213: “*Melius* does not contradict *maius*, but rather justifies it by specifying it”.

²²⁷ *Ibid.*, p. 213-214: “The principle of the *majus* [*sic*] first become operative when it is ruled by the principle of the *melius*: to be greater means to be better; the greatest has to be understood as having a qualitative, not a qualitative meaning”.

²²⁸ *Ibid.*, p. 214: “The good appears as the dominant feature of any radical definition of God, because it exceeds the essence by the same leap by which it gets rid of the concept”.

Marion se serve dos autores anteriores a Anselmo que empregaram, de alguma forma, o enunciado “*quo nihil melius cogitari potest*” e afins. Analisando os comentários de Schmitt a este tema, Marion conclui que Anselmo provavelmente emprestou o enunciado *aliquid quo nihil maius cogitari potest* de Agostinho²²⁹, dadas as várias ocorrências que os textos agostinianos possuem, embora, em Agostinho, em nenhum momento se encontra *maius*, somente *melius*. Em Boécio²³⁰, igualmente, ocorre apenas *melius*. Por isso, observa Marion: “Ao substituir, no final, *maius* por *melius*, οὐσία por bem, Anselmo extrai – antes de Kant [...] – seu argumento de qualquer interpretação metafísica, isto é, ontológica”²³¹.

Finalizando, Marion afirma que o argumento de Anselmo não preenche qualquer requisito para ser um argumento ontológico, e por três razões: (a) em P2, a marca mais característica de Deus é que Ele escapa do controle de conceitos finitos, “que a transcendência de Deus tem que ser chamada uma transcendência do bem e não um mero *maximum* de entidades”; (b) a transcendência do bem tem o suporte teórico de duas autoridades: Platão, de um lado, que situa o bem acima das entidades, e São Paulo, de outro, que concebe a hiperbólica caridade de Cristo tal que supera todo conhecimento; (c) é possível construir um

²²⁹ Sobre as várias ocorrências da *melius* em Agostinho, ver p. 28, nota 43.

²³⁰ Cícero igualmente emprega a palavra *melius*. Cf. p. 29-30.

²³¹ *Ibid.*, p. 216: “By substituting at the end the *melius* for *maius*, the good for the οὐσία, Anselm extracts – in advance of Kant [...] – his argument from any metaphysical, i. e., ontological interpretation”. A tese de Marion de que o argumento de Anselmo não se baseia na ideia de ser é confirmada por outros dois comentadores: (1) De Libera, embora apresente algumas nuances em relação ao argumento de Marion, a saber, enquanto Marion inclui a noção de *melius*, De Libera apenas afirma a ideia de grandeza ou de máximo ao invés da de ser. Afirma De Libera: “O objeto de Anselmo não é o ser nem a ideia de ser, é a grandeza ou o máximo. A força e a singularidade do seu argumento consiste em assentar-se na relação entre o pensamento e a perfeição, ou melhor, na tematização da relação entre o pensamento e o máximo concebível. Essa relação enuncia-se sob a forma de uma lei que poderíamos chamar de lei do máximo ou lei de obrigação do pensável. Ela pode ser formulada da seguinte maneira: não se pode pensar que o que se pensa (o máximo pensável) não é, desde que se pensa que é o que se pensa (a saber, o máximo pensável). Ou seja, a prova anselmiana consiste em estabelecer a necessidade da existência do máximo fora do espírito, desde que este é *efetivamente pensado*, isto é, no momento exato em que é pensado como ‘alguma coisa tal que nada pode ser pensado como sendo maior’” (DE LIBERA, *op. cit.*, p. 303-304); (2) Ashworth, de maneira breve, ratifica a posição de De Libera, ainda que num sentido também permaneça próximo de Marion. Para Ashworth, o “chamado argumento ontológico (que é mais sobre a grandeza do que o ser) parece visar a colocação da alma em uma posição de onde ela possa ir além das palavras, para captar a própria realidade inteligível” (ASHWORTH, *op. cit.*, p. 104).

argumento que vá além ou que fique de fora do campo da metafísica – o de Anselmo, segundo Marion²³², donde surge a expressão: “o argumento *não-ontológico* de Anselmo”²³³.

Todavia, parece haver algumas limitações no texto de Marion. Para começar, a segunda ruptura, a de que no argumento de Anselmo não há qualquer pressuposição metafísica (não infere a existência a partir da essência), apresenta o peso maior no artigo de Marion: “Esta segunda ruptura, que é ainda mais fundamental que a primeira e a justifica retrospectivamente, estrutura toda a realização de Anselmo”²³⁴. Isto não apresenta problema algum. A questão que aparece é: no *Responsio*, Anselmo emprega apenas duas vezes o termo *melius*. Ambas as ocorrências estão no final do opúsculo e no mesmo contexto. Tem-se: “Acreditamos sobre a natureza divina tudo que pode ser pensado, absolutamente falando, *melhor* para algo ser do que não ser. Por exemplo: *é melhor* ser eterno do que não-eterno, bom do que não-bom”²³⁵. Em todas as vezes que faz referência a Deus por meio do seu enunciado, utiliza o termo *maius*. *Melius*, no sentido citado, não parece ser uma especificação de *maius*. Ao menos não está sendo empregado como o melhor concebível. Afirmar que Deus é tudo aquilo que é melhor ser do que não ser não implica afirmá-lo como algo do qual nada melhor pode ser pensado. Ademais, se de fato *melius* desempenha um papel crucial na compreensão do argumento de P2, por que Anselmo o menciona apenas no final do *Responsio* e em um contexto não tão problemático?

Marion afirmou que a maior parte dos leitores de *Proslogion* não vai além de P4²³⁶. Bem poucos são os que leem todo o livro e raros ainda são aqueles que leem os textos anexos, *Pro Insipiente* e *Responsio*, como uma elucidação do argumento de P2, e não como uma

²³² Cf. MARION, *op. cit.*, p. 217-218.

²³³ *Ibid.*, p. 209. 218: “the *non-ontological* argument of Anselm”.

²³⁴ *Ibid.*, p. 215: “This second rupture, which is even more fundamental than the first and justifies it retrospectively, structures the whole of Anselm’s undertaking”.

²³⁵ R10 [S I: 139.3-5]: “Credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum”.

²³⁶ Cf. MARION, *op. cit.*, p. 212. Cf. também p. 87, nota 218.

simples querela entre Anselmo e Gaunilo.²³⁷ Talvez este comentário também se aplique a Marion, já que no corpo do texto do seu artigo não há qualquer menção ao *Responsio*. Ora, o fato de que no *Responsio* Anselmo trata apenas com a noção de *maius*, não é uma evidência de que o argumento de P2 lida antes com a noção de *maius* e não com a de *melius*?

Ademais, Marion não nota que há, sim, uma ocorrência com *maius* ao invés de *melius* em textos anteriores a Anselmo. Trata-se das *Naturales Quaestiones*, de Sêneca, onde aparece a expressão mais próxima daquela enunciada em P2. E é possível que Anselmo tenha tido contato com a obra de Sêneca, dados os comentários recentes de pesquisas sobre os manuscritos e catálogos das bibliotecas da época.²³⁸

Finalmente, um dos objetivos de *Proslogion* é mostrar que Deus é o *summum bonum*. Ora, *bonum* não é um dos transcendentais, entendidos no sentido medieval, assim como o ser, o *verum* e o *unum*? Se de fato o é, como se pode alegar que o argumento de Anselmo não pressupõe nenhuma metafísica (ou ontologia)?

2.4 SEMELHANÇAS ENTRE AS INTERPRETAÇÕES DE ANSCOMBE E MARION

É possível que as interpretações de Marion e de Anscombe se refiram ao mesmo aspecto do argumento de P2, ou seja, poderiam as duas interpretações ser reduzidas a uma? A primeira resposta é negativa. As duas interpretações não se referem ao mesmo aspecto do argumento, já que se baseiam em premissas distintas uma da outra. Ademais, as definições de argumento ontológico também divergem. Enquanto que Anscombe centraliza sua interpretação em uma premissa que está mais no meio do argumento, Marion se centraliza na primeira. Ambos se reportam, em alguma medida, a Kant. Anscombe na tese cartesiana de

²³⁷ Cf. VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 74.

²³⁸ Ver comentário no capítulo precedente, p. 30, sobre os manuscritos da época de Anselmo que continham o texto de Sêneca, *Naturales Quaestiones*.

existência, posteriormente criticada por Kant, Marion nas condições para um argumento ser considerado ontológico a partir das observações kantianas da Crítica da Razão Pura.

Anscombe parte de uma definição:

(Def. 1) Argumento ontológico tem em uma das premissas a afirmação de que a existência é uma perfeição,

a seguir, apresenta sua interpretação a partir da premissa: *Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*²³⁹. A partir desta expressão, ela mostra, na interpretação tradicional, a suposição da doutrina cartesiana da existência enquanto perfeição, acrescentando que a existência na (sua) nova interpretação no argumento, juntamente com a premissa em questão, é aquilo que fará com que o conceito (de Deus) não seja um conceito vazio, em outras palavras, que a existência não está sendo mais considerada uma perfeição.

Marion, por sua vez, apresenta sua interpretação da seguinte premissa: *Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest*²⁴⁰. Junto com a premissa, Marion cita não apenas Kant, mas também Descartes, Malebranche e Leibniz, por meio das condições para um argumento ser considerado ontológico, a saber:

(Def. 2) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo, ou causa suprema, a partir de simples conceitos da essência (deste ser).

(Def. 3) Argumento ontológico interpreta a essência como ser enquanto tal, universal e sem restrição.

Ora, em Marion, não há a preocupação de a existência ser uma perfeição, um predicado real ou algo parecido. A preocupação dele é separar o argumento de Anselmo de qualquer ideia de essência e, conseqüentemente, de metafísica de um modo geral. Esta não é a preocupação de Anscombe. Para ela, o problema é uma vírgula acrescentada pelas edições

²³⁹ P2; ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 15.

²⁴⁰ P2; MARION, *op. cit.*, p. 208.

modernas ao texto anselmiano. A análise que ela faz é uma análise de tradução e, por conseguinte, de edição do texto de Anselmo.

Pelas razões dadas acima, parece não haver meio de aproximar as duas interpretações. Apesar de, implicitamente, terem algo em comum, a classificação kantiana, o que cada uma afirma parece não ter relação entre ambas. Inclusive as definições apresentadas, à primeira vista, não têm qualquer implicação uma com a outra.

Por outro lado, parece que no fundo as duas interpretações são equivalentes e, portanto, que as definições apresentam algo em comum. Anscombe quer mostrar que o argumento anselmiano não considera a existência como uma perfeição e, assim, um predicado real²⁴¹. Marion, por sua vez, defende que o argumento não parte de um conceito da essência. Ora, mostrar que o argumento não parte de um conceito da essência é mostrar também, indiretamente, que a existência não é um predicado real e, conseqüentemente, uma perfeição. De que maneira? O argumento quer demonstrar a existência de um ser – neste caso Deus. Para começar, é dada uma definição acerca deste ser. Se esta definição for acerca da essência, e a existência for deduzida a partir daí, tem-se um argumento ontológico. Por outro lado, se a definição não for acerca da essência (e é o que Marion defende), a existência não é tirada da essência, ou melhor, de nenhum conceito da essência. Se isso realmente ocorrer, a existência não será tratada como um predicado real, isto é, não será algo que pode ser acrescentado ao conteúdo do conceito de alguma coisa a partir da pura análise de tal conceito. E, por fim, a existência não será uma perfeição (tese de Anscombe), ou seja, não será aquilo que aperfeiçoa o conteúdo do conceito de algo.

²⁴¹ Norman Malcolm é quem explicita a relação entre a doutrina da existência enquanto perfeição e a existência enquanto predicado real. Analisando o argumento anselmiano, afirma Malcolm: “A prova ontológica de *Proslogion* 2 é falaciosa porque se baseia na falsa doutrina de que a existência é uma perfeição (e portanto que a ‘existência’ é um ‘predicado real’)”: “Anselm’s ontological proof of *Proslogion* 2 is fallacious because it rests on the false doctrine that existence is a perfection (and therefore that ‘existence’ is a ‘real predicate’)” (MALCOLM, *op. cit.*, p. 44).

Neste sentido, pode-se dizer que ambas as interpretações podem ser reduzidas a uma somente. No fundo, querem dizer uma só coisa: o argumento de P2 não é susceptível da nomenclatura nem da objeção kantiana justamente porque não realiza o que Kant alega contra o argumento da quinta Meditação. E, em última análise, o argumento anselmiano, segundo esta interpretação, não é um argumento ontológico, segundo o que foi dito por Kant na Crítica da Razão Pura²⁴².

No que diz respeito às definições dadas por Anscombe e Marion, é possível encontrar um elemento comum entre elas e formar, a partir delas e segundo o que já foi apresentado acima, uma nova definição de argumento ontológico.

As duas definições de Marion podem ser resumidas a uma, desde que se pressuponha que a essência da qual é extraída a existência, em (Def. 2), diga respeito ao ser enquanto tal, segundo o que está em (Def. 3), isto é, que ao se fazer tais afirmações move-se na área da metafísica. Assim, das duas definições

(Def. 2) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo, ou causa suprema, a partir de simples conceitos da essência (deste ser).

(Def. 3) Argumento ontológico interpreta a essência como ser enquanto tal, universal e sem restrição.

passa-se para:

(Def. 5) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo a partir de simples conceitos da essência,
que, em conjunto com a definição de Anscombe,

(Def. 1) Argumento ontológico tem em uma das premissas a afirmação de que a existência é uma perfeição,
possibilita a inferência da seguinte definição:

²⁴² CRP A602/B630.

(Def. 6) Argumento ontológico afirma que a existência é uma perfeição, ou seja, infere a existência de um ser a partir de conceitos da essência.

Note que em (Def. 6) a condição de Anscombe para um argumento ser ontológico é explicitada e complementada pela condição de Marion. Ainda, se um argumento satisfizer a condição dada por Anscombe, estará também satisfazendo a de Marion.

Portanto, no capítulo seguinte, onde é analisada a contribuição de Visser/Williams para o problema do caráter não-ontológico do argumento de P2, a (Def. 6) é o ponto de apoio para o debate acerca daquilo que comumente se afirma com relação ao argumento de Anselmo.

3 A LEITURA DE SANDRA VISSER E THOMAS WILLIAMS

No capítulo precedente, viu-se de que modo passou-se a questionar se o argumento anselmiano de P2 é realmente um argumento ontológico. Partindo de uma definição de argumento ontológico, a ela foi confrontado o argumento de Anselmo. Assim o fizeram tanto Anscombe quanto Marion.

A leitura de Sandra Visser e Thomas Williams em alguma medida se aproxima do que Anscombe e Marion propuseram. Em 2009, Visser/Williams publicaram um estudo acerca do pensamento de Anselmo em geral²⁴³, que inclui temas acerca do modo de Anselmo estruturar seu pensamento – filosofia da linguagem (*philosophy of language*) e filosofia do pensamento (*philosophy of thought*) –, temas acerca de Deus – argumentos em favor de sua existência, o pensar e o falar sobre Ele, a criação e a Trindade – e, finalmente, temas acerca da economia da redenção (*the economy of redemption*) – modalidade, liberdade, moralidade, encarnação e expiação, e pecado original, graça e salvação.

Na seção que trata do problema sobre Deus e de sua existência, um dos capítulos é justamente acerca do argumento de *Proslogion* 2. Neste capítulo, a finalidade dos autores não é mostrar que o argumento não é ontológico, tal com defenderam Anscombe e Marion. O objetivo de Visser/Williams é tentar entender o raciocínio de Anselmo em P2 a partir do *Responsio*, o opúsculo que, entende-se tradicionalmente, contém as respostas de Anselmo às várias objeções do monge Gaunilo, contemporâneo seu.

Ora, como o objetivo de Visser/Williams não é defender que o argumento de P2 não é um argumento ontológico, em que podem eles contribuir para a presente pesquisa? A

²⁴³ Trata-se do livro *Anselm*, Oxford: Oxford University Press, 2009. O livro faz parte da coleção *Great Medieval Thinkers*, cujo editor é Brian Davies. A estrutura do livro *Anselm* se aproxima da estrutura de um outro estudo acerca do pensamento de Anselmo, a saber, *The Cambridge Companion to Anselm* (2004), editado também por Brian Davies juntamente com Brian Leftow. A diferença é que enquanto esta última obra foi realizada com a contribuição de vários comentadores, aquela foi construída apenas por dois que, inclusive, ajudaram na elaboração do *The Cambridge Companion to Anselm*.

relevância da posição de Visser/Williams é que a leitura do argumento anselmiano proposta por eles, apesar de não dizer que o argumento não é ontológico, torna evidente que o argumento de P2 não cumpre a condição contida na definição de argumento ontológico, ou seja, o argumento de Anselmo não trata a existência como uma perfeição. Assim, pois, Visser/Williams defendem que, não apenas o argumento de P2, mas o próprio Anselmo não é adepto desta doutrina metafísica.

A estrutura do texto de Visser/Williams sobre o argumento de P2 é a seguinte: (1) exposição do problema, qual seja, o argumento não é corretamente interpretado; (2) a leitura convencional de *Proslogion 2*; (3) as evidências textuais da Resposta de Anselmo a Gaunilo (*Responsio*); (4) a releitura de *Proslogion 2* à luz das evidências textuais do *Responsio*; (5) algumas considerações.

O texto principia com uma observação que diz respeito aos escritos de Anselmo. Estes “não se tornaram e permaneceram influentes de imediato, embora fossem copiados e circulassem”²⁴⁴. A explicação é que os textos anselmianos não eram o modelo de escritos que se adequassem à prática de ensino na época, já que devido “[à] maneira com que os argumentos eram desdobrados, e sua profundidade, os livros não eram fáceis para a preleção (*lecture on*) ou divididos satisfatoriamente para citação ou trechos em *florilegium* ou comentário”²⁴⁵. Porém, o argumento de *Proslogion 2*, por causa da sua brevidade, seria a única coisa em Anselmo que poderia ser extraído e compilado em um livro de citações.

Todavia, observam Visser/Williams, Anselmo não tinha o propósito de que seu argumento (de P2) circulasse independentemente. Por isso, a solução encontrada por ele foi “expressar seu raciocínio em uma linguagem tanto comprimida quanto elíptica e que, de fato,

²⁴⁴ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 73: “His works did not become and remain influential at once, although they were copied and circulated”.

²⁴⁵ *Idem*: “The way the arguments unfolded, and their profundity, the books were not easy to lecture on or to divide up satisfactorily for quotation or extract in *florilegium* or commentary”.

conduzia a enganos”²⁴⁶. E mais: “seu desejo por beleza de estilo e efetividade retórica – que estão em jogo no *Proslogion* a um grau notavelmente maior do que em qualquer de suas outras obras sistemáticas – às vezes obscurece o encadeamento do raciocínio e conduz o leitor desprevenido a erros”²⁴⁷.

Aqui surge a primeira tese do texto de Visser/Williams, a saber, *Proslogion 2* está escrito de modo denso, elíptico, conciso. Isto, por sua vez, às vezes conduz a erro. Ou seja, a linguagem comprimida de *Proslogion 2* faz com que o argumento ali desenvolvido não seja, muitas vezes, corretamente interpretado. Daí a necessidade de se ler o argumento de P2 a partir das observações de Anselmo no *Responsio*.

Note ainda outra afirmação de Visser/Williams acerca do caráter elíptico de P2:

A linguagem de Anselmo em *Proslogion 2* está tão resumida, e suas escolhas retóricas conduzem a muitos desvios de atenção (*red herrings*), que qualquer um que olha para aquele capítulo apenas, para a afirmação de Anselmo sobre o “único argumento”, é quase certo que não compreenderá corretamente o argumento do *Proslogion*.²⁴⁸

Disso, seguem-se, pelo menos, duas consequências: (a) a começar pelo título da obra, Anselmo substituiu *Fides quaerens intellectum* – Fé em busca de entendimento – por, simplesmente, *Proslogion*, um discurso dirigido a outrem, da mesma forma que substituiu *Exemplum meditandi de ratione fidei* – Exemplo de meditação sobre a razão da fé – por *Monologion*, um discurso dirigido a si mesmo. Pois bem, como *Proslogion* significa um discurso dirigido, endereçado a outrem, entende-se que este outrem seja Deus. De fato, o texto é um diálogo de Anselmo com Deus e isto aproxima o *Proslogion*, por exemplo, das

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 74: “The only way the managed even the appearance of such a thing was to express his reasoning in language so compressed as to be elliptical and indeed misleading”.

²⁴⁷ *Idem*: “His desire for stylistic grace and rhetorical effectiveness – which are on display in the *Proslogion* to a markedly greater degree than in any of his other systematic works – sometimes obscures his train of thought or misdirects the unwary reader”.

²⁴⁸ *Idem*: “Anselm’s language in *Proslogion 2* is so compressed, and his rhetorical choices throw up so many red herrings, that anyone who looks to that chapter alone for Anselm’s statement of the ‘single argument’ is almost certain to misunderstand the argument of the *Proslogion*”.

Confissões de Agostinho²⁴⁹. Ora, o fato de o *Proslogion* ter sido construído como um discurso endereçado a Deus não significa que seja apenas isso, ou seja, não quer dizer que seja apenas uma oração: “na verdade, sendo o *Proslogion* [um discurso] endereçado a Deus não traz nenhuma consequência para o entendimento de seus argumentos mais do que sendo o *Monologion* [um discurso] endereçado a si mesmo também não traz consequências para o entendimento de seus argumentos”²⁵⁰. Neste sentido, Visser/Williams se afastam de posições como a de Karl Barth, por exemplo.²⁵¹

A segunda consequência é que (b) atribui-se a Anselmo, justamente por causa da sua escrita resumida, teses que ele não possui. De modo preciso, a doutrina da existência enquanto perfeição. Para Visser/Williams, Anselmo não compartilha desta doutrina, apesar de seus escritos darem margem a tal leitura: “Anselmo famosamente contrasta ‘existir no entendimento’ com ‘existir na realidade’, como se ele tivesse alguma doutrina metafísica sobre os modos de existência. [...] ele não tem tal doutrina; tal coisa jamais entrou em sua mente”²⁵². Isto porque Anselmo “claramente apenas pensou que a expressão soaria bem e faria o argumento fácil de ser memorizado. E ele estava certo neste motivo; apenas estava errado ao supor que uma expressão fácil de ser memorizada faria algum bem ao argumento”²⁵³.

²⁴⁹ Cf. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 83.

²⁵⁰ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 74: “Actually the *Proslogion*’s being addressed to God is of no more consequence for our understanding of its arguments than the *Monologion*’s being addressed to oneself is of consequence for our understanding of its arguments”.

²⁵¹ Cf. p. 22, nota 34. Jonathan Barnes faz um pertinente comentário acerca desta posição de Karl Barth. Observa Barnes: “a visão de Barth foi amplamente aplaudida, porém há evidência textual muito forte contra ela: a passagem decisiva está na *Epistola de Incarnatione Verbi* (20.16-18) onde Anselmo afirma que sua intenção no *Monologion* e no *Proslogion* era provar ‘por razões necessárias’ e ‘sem a autoridade das Escrituras’ que certas crenças cristãs eram verdadeiras” (BARNES, *op. cit.*, p. 6: “Barth’s view has been widely applauded, but there is overwhelming textual evidence against it: the decisive passage is in the *Epistola de Incarnatione Verbi* (20.16-21) where Anselm states that his intention in the *Monologion* and the *Proslogion* was to prove ‘by necessary reasons’ and ‘without the authority of Scripture’ that certain Christian beliefs were true”).

²⁵² VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 74: “Anselm famously contrasts ‘existing in the understanding’ with ‘existing in reality’, as though he had some metaphysical doctrine about two modes of existence. [...] he has no such doctrine; such a thing never entered his mind”.

²⁵³ *Idem*: “He clearly just thought the phrasing sounded nice and made the argument memorable. And he was right on that score; he was just wrong to suppose that memorable phrasing did the argument any good”.

Por isso, no decorrer do texto, Visser/Williams analisam o *Responsio* a fim de expandir o raciocínio de P2. Ao proceder assim, tentam mostrar porque Anselmo não defende a doutrina da existência como perfeição. Ora, se tratar a existência como perfeição é a condição para um argumento ser ontológico e se Anselmo não é adepto de tal doutrina, conclui-se, embora isto apareça apenas implicitamente no texto de Visser/Williams, que o argumento de P2 não é ontológico. Como mencionado acima, o objetivo de Visser/Williams não é debater este problema, mas analisar *Proslogion 2* segundo o *Responsio*, onde Anselmo, percebendo a leitura equivocada de Gaunilo, “descomprime sua linguagem, distingue seus enfeites retóricos da substância filosófica e nos oferece uma reafirmação clara e consistente do ‘único argumento’ do *Proslogion*”²⁵⁴.

3.1 A LEITURA CONVENCIONAL DE P2

Antes, contudo, de Visser/Williams abordarem o *Responsio*, eles apresentam a leitura convencional de *Proslogion 2*, isto é, o modo como tradicionalmente se lê aquilo que está exposto no capítulo segundo do *Proslogion*, de modo particular, seu argumento. Em seguida, comentam os principais problemas que decorrem da leitura convencional. Vale lembrar que Anscombe, no seu artigo de 1982, procede de modo análogo: inicia com uma exposição da leitura (ou interpretação) tradicional do argumento anselmiano e, depois de problematizá-lo, apresenta a sua nova leitura (ou interpretação) do texto.

O argumento de Anselmo é tradicionalmente lido conforme segue:

- (1) Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado.
- (2) Algo do qual nada maior pode ser pensado existe no entendimento.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 75: “Anselm decompresses his language, distinguishes his rhetorical frills from the philosophical substance, and offers us a clear and consistent restatement of the ‘one argument’ of the *Proslogion*”.

(3) Algo do qual nada maior pode ser pensado existe no entendimento apenas.

(4) Algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado que existe na realidade, o que é maior.

(5) Algo do qual nada maior pode ser pensado é algo do qual um maior *pode* ser pensado.

(6) Algo do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade.

(7) Deus existe na realidade.²⁵⁵

Com relação a (1), a expressão com a qual Anselmo se refere a Deus é chamada de caracterização (*characterization*), descrição (*description*), expressão (*phrase*), conceito (*concept*). Ao contrário de Marion, a expressão não é um problema para o argumento que, embora tenha como ponto de origem a fé – “tu que dás o entendimento à fé”²⁵⁶ [...] “cremos que tu és algo do qual nada maior pode ser pensado”²⁵⁷ – ela se destina em “*provar*, dada esta descrição, que Deus existe”²⁵⁸. Os termos são utilizados indistintamente e, portanto, como equivalentes.

Pelo fato de se ouvir esta expressão, se pensa e se entende. O que se entende está no entendimento. Daí pode-se afirmar (2). Como o argumento de Anselmo é construído sob forma de uma *reductio ad absurdum*, é preciso, pois, mostrar que a afirmação de que Deus existe apenas no entendimento (3) leva à contradição.

Visser/Williams explicam o passo que conduz à premissa (4):

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 75-76: (1) God is something than which nothing greater can be thought. (2) Something than which nothing greater can be thought exists in the understanding. (3) Something than which nothing greater can be thought exists in the understanding alone. (4) Something than which nothing greater can be thought ‘can be thought to exist in reality as well, which is greater’. (5) Something than which nothing greater can be thought is something than which a greater *can* be thought. (6) Something than which nothing greater can be thought exists in reality. (7) God exists in reality.

²⁵⁶ P2 [S I: 101.3]: “qui das fidei intellectum”. “*Fidei*” admite duas construções ao ser traduzida para a língua vernácula: (i) genitivo: “tu que dás o entendimento da fé”; (ii) dativo: “tu que dás o entendimento para a fé”. No primeiro caso, o objeto indireto está implícito. Trata-se do ser humano. Deus concede o entendimento da fé *para o ser humano*. Já no segundo, o objeto indireto é a fé. Deus concede o entendimento *para a fé*. Apesar de serem construções distintas, o sentido equivale já que, no final, é o ser humano quem terá recebido ou o entendimento da fé (construção com genitivo) ou a fé enquanto que recebe entendimento (construção com dativo).

²⁵⁷ P2 [S I: 101.5]: “credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”.

²⁵⁸ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 75: “We somehow have to *prove*, given this description, that God exists”.

Agora, mesmo se algo do qual nada maior pode ser pensado não existe na realidade, ele pode ser pensado que existe na realidade (exatamente como a pintura meramente possível pode ser pensada que existe na realidade). E quando pensamos que algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado existir na realidade, pensamos algo maior que quando pensamos que algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento.²⁵⁹

A premissa (4) equivale, na leitura tradicional apresentada por Anscombe, à premissa (iii)²⁶⁰. E da mesma maneira que Anscombe, Visser/Williams consideram tal premissa problemática, visto que ela é a responsável pela atribuição a Anselmo da doutrina da existência como perfeição. Visser/Williams mostram ter conhecimento da posição de Anscombe – da versão inglesa de 1986 – e, igualmente, das objeções de Hopkins à Anscombe – também de 1986. Em nota, depois de citar a nova tradução da premissa (iii) proposta por Anscombe – *Si enim vel in solo intellectu est postest cogitari esse et in re quod maius est*: “Pois se está apenas no entendimento, o que é maior pode ser pensado que existe na realidade também”²⁶¹ –, Visser/Williams acrescentam:

Se alguém entende desta maneira o que Anselmo está a dizer, ele não está sugerindo que existência na realidade é maior que existência no entendimento. Visto que continuaremos a afirmar que Anselmo não está, de forma alguma, comparando a grandeza da existência real com aquela da existência meramente intencional, estaríamos felizes em adotar a sugestão de Anscombe. Infelizmente parece-nos exigir uma construção impossível do latim de Anselmo; além disso, entendemos que a interpretação de Anscombe foi decisivamente repudiada por Jasper Hopkins na introdução do [seu] livro *A New, Interpretative Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*.²⁶²

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 76: “Now even if something than which nothing greater can be thought does not exist in reality, it can be thought to exist in reality (just as the merely possible painting can be thought to exist in reality). And when we think of something than which nothing greater can be thought existing in reality, we think of something greater than when we think of something than which nothing greater can be thought existing in the understanding alone”.

²⁶⁰ Cf. capítulo precedente, p. 59: “Se aquele do qual nada maior pode ser pensado está apenas na mente, pode pensar-se que existe também na realidade, o que é maior”.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 263, nota 5: “For if it is only in the mind, what is greater can be thought to exist in reality as well”.

²⁶² *Idem*: “If one understands what Anselm is saying in this way, he is not suggesting that existence in reality is greater than existence in the mind. Since we will go on to argue that Anselm is not at all comparing the greatness of real existence with that of merely intentional existence, we would be happy to adopt Anscombe's suggestion. Unfortunately, it seems to us to require an impossible construal of Anselm's Latin; moreover, we take it that Anscombe's interpretation has been decisively repudiated in Jasper Hopkins's introduction to *A New, Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*”.

O próximo passo no argumento é mostrar que a premissa (4) implica a premissa (5), o que é uma contradição, já que se afirma que algo do qual nada maior pode ser pensado é algo do qual um maior *pode* ser pensado. Ou seja, (3) deve ser negada. Logo, a premissa (6) é afirmada e, por conseguinte, (7), a conclusão.²⁶³

3.2 O QUE ALGUÉM EM DEFESA DO TOLO RESPONDERIA A ESTAS COISAS

Ainda no que diz respeito aos problemas do argumento anselmiano, Visser/Williams citam o caso do monge Gaunilo e seu argumento/objeção da Ilha Perdida. O argumento de Gaunilo é exatamente análogo ao de Anselmo, ou seja, pode-se provar a existência de

²⁶³ Visser/Williams extraem a conclusão (7) da premissa (6) por causa da premissa (1). Se Deus é algo do qual nada maior pode ser pensado e se é provado que algo do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade, conclui-se, pois, que Deus existe na realidade. Porém, a afirmação de (7) é também um problema. Para Ian Logan, por exemplo, em P2, não fica clara a conclusão que Deus existe, embora o título de P2 seja “*Quod vere sit Deus*” – “Que Deus verdadeiramente existe”. A tese de Logan é que, em P2, Anselmo prova apenas que existe “algo do qual nada maior pode ser pensado”. Comenta Logan: “O título do capítulo é interessante, porque nele Anselmo não faz o que o título aparece sugerir que fará. Ele não tira a conclusão que Deus existe deste seu argumento. Certamente, no preâmbulo do argumento ele acredita que Deus existe, e que Deus é crido ser ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’. Ele também prova (ou assim acredita) que este ‘algo’ existe. Mas ele ainda não provou que este ‘algo’ seja ‘Deus’” (LOGAN, *op. cit.*, p. 91: “The title of the chapter is interesting, because in it Anselm does not do what the chapter heading appears to suggest he will. He does not draw the conclusion that God exists from his argument. Certainly, in the preamble to the argument he states that he believes God exists, and that God is believed to be ‘something than which nothing greater can be thought’. He also proves (or so he believes) that this ‘something’ exists. But he does not yet prove that this ‘something’ is ‘God’”). Em um trecho anterior ao citado, Logan já aponta para este mesmo tema. Ao explicar o critério para a escolha de Anselmo dos títulos de cada capítulo do *Proslogion*, Logan diz: “Embora esteja claro a partir do texto de P2 que Anselmo ali não alcança a conclusão que Deus existe, apesar disso, ele decide intitular este capítulo: ‘*Quod vere sit deus*’. O uso do subjuntivo [*sit*] no título do capítulo indica que há questões em dúvida e a serem investigadas, não simplesmente assumidas” (*Ibid.*, p. 88: “Although it is clear from the text of P2 that Anselm does not there reach the conclusion that God exists, he nevertheless chooses to entitle this chapter: ‘*Quod vere sit deus*’. The use of the subjunctive in the chapter headings indicates that these are matters in doubt and to be investigated, not simply assumed”). A posição de Logan também é um problema. Brian Davies, por exemplo, discorda da leitura de Logan. Para Davies, Anselmo não apenas intitula o capítulo mas, de fato, cumpre o que diz o título de P2. Afirma Davies, comentando o texto de Logan: “Falando sobre *Proslogion 2*, ele [sc. Logan] diz que Anselmo ‘não tira a conclusão que Deus existe deste seu argumento’ (p. 91). Mas Anselmo, certamente, faz exatamente isto, pois, tendo notado que Deus é ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’, ele afirma em *Proslogion 2* que, considerado como tal, Deus deve existir tanto *in intellectu* (no entendimento) quanto *in re* (na realidade). Em um sentido perfeitamente óbvio, *Proslogion 2* conclui que Deus existe” (DAVIES, *op. cit.*, p. 742: “Speaking about *Proslogion 2* he says that Anselm ‘does not draw the conclusion that God exists from his argument’ (p. 91). But Anselm, surely, does just that, for, having noted that God is ‘that than which nothing greater can be thought’, he claims in *Proslogion 2* that, considered as such, God must exist both *in intellectu* (in the understanding) and *in re* (in reality). In a perfectly obvious sense, *Proslogion 2* does conclude that God exists”).

qualquer coisa, desde que esta coisa seja considerada tal que nada maior possa ser pensado. Anselmo exigiu que o opúsculo que contém o argumento de Gaunilo, o *Pro Insapiente*, e sua própria resposta ao argumento, o *Responsio*, fossem anexados ao *Proslogion* e sempre que este fosse copiado, os anexos o fossem igualmente.

O problema que surge é que quando se lê o *Responsio* é com a finalidade de encontrar a resposta de Anselmo ao argumento da Ilha Perdida. Porém, a resposta de Anselmo não é suficiente para mostrar que, de fato, o argumento de Gaunilo não é análogo ao seu. Assim, se Anselmo não respondeu à objeção de Gaunilo, por que, então, pediu que tanto a objeção quanto a suposta resposta fossem anexados ao *Proslogion*?

Neste impasse, ao menos duas respostas são possíveis: a primeira é que o argumento de Gaunilo não tinha qualquer analogia com o de Anselmo: “o argumento de Gaunilo era tão obviamente não-análogo que seria desagradável que Anselmo apontasse o erro”²⁶⁴. Mas, neste caso, qual seria o motivo para o linguajar ríspido de Anselmo em alguns momentos?²⁶⁵ Porém, se seria realmente desagradável apontar para este erro, “no restante de sua resposta, Anselmo não hesita em identificar os erros de Gaunilo, embora estes possam ter sido óbvios”²⁶⁶. Citando um fragmento do *Responsio*: “Mesmo para alguém com bem pouca inteligência, é fácil perceber o que está errado com as outras objeções que você levantou contra mim, em defesa do tolo”²⁶⁷.

A segunda resposta possível é que, sim, o argumento da Ilha Perdida de Gaunilo era análogo ao de Anselmo e que, este, percebendo a semelhança entre os argumentos, deu-se conta que o seu próprio não era tão eficiente quanto acreditou ser, mas para não reconhecer

²⁶⁴ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 78: “Gaunilo’s argument was so obviously disanalogous that it would be unkind of Anselm to point out the mistake”.

²⁶⁵ Fraile comenta este aspecto do *Responsio*: “Santo Anselmo a compilou [a objeção de Gaunilo] em seu *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, e contestou deixando transparecer um pouco de mau humor (*malhumor*) em seu *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, em que faz sua defesa contra Gaunilo, acentuando ainda mais sua posição” (FRAILE, *op. cit.*, p. 380).

²⁶⁶ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 78: “in the rest of his reply Anselm does not hesitate to identify Gaunilo’s mistakes, however obvious they may have been”.

²⁶⁷ R5 [S I: 134.2-22]: “qualia vero sint et alia quae mihi obicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo id ostendere perspersedendum existimaveram”.

seu próprio erro, escreveu algumas palavras no *Responsio*, apenas afirmando os mesmos princípios do *Proslogion*: “Anselmo entendeu claramente o que Gaunilo pensou que estava errado com o argumento do *Proslogion*. Não tendo nada a oferecer em apoio aos princípios que Gaunilo objetou, Anselmo simplesmente reafirmou aqueles princípios, acrescentando que eram auto-evidentes”²⁶⁸. E mais: Anselmo “deixou não respondido o argumento da Ilha Perdida, porque se deu conta que não tinha resposta a oferecer”²⁶⁹. Se realmente esta segunda resposta é a que corresponde ao fato, outra questão imediatamente surge: se o argumento da Ilha Perdida mostra o que está errado com o argumento de P2, por qual razão Anselmo anexaria o *Pro Insipiente* ao *Proslogion*? Visser/Williams também levantam este problema, acrescentando: “Seria um ato de admirável caridade dar atenção a uma refutação que devasta a sua própria obra, mas seria completamente loucura escrever uma resposta insatisfatória, rude e que transparentemente não responde à refutação e insistir que seja dada atenção a isto”²⁷⁰. O suporte teórico de que Anselmo insistiu que dessem atenção ao opúsculo de Gaunilo está nos escritos de Eadmer, biógrafo de Anselmo. Eadmer narra que assim que o *Proslogion* foi publicado, chegou às mãos de alguém que, não satisfeito com o raciocínio ali desenvolvido, escreveu uma série de objeções que posteriormente vieram ao conhecimento de Anselmo. Este, aproveitando a oportunidade para pensar acerca da argumentação do *Proslogion*, escreveu uma série de respostas às objeções e pediu que tanto as objeções quanto as respostas fossem sempre copiadas ao final da obra.²⁷¹

²⁶⁸ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 78: “Anselm understood clearly what Gaunilo thought was wrong with the *Proslogion* argument. Having nothing to offer in support of the principles to which Gaunilo objected, Anselm simply reaffirmed those principles, adding that they were self-evident”.

²⁶⁹ *Idem*: “He left the Lost Island argument unanswered, because he realized he had no answer to give”.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 79: “It would be an act of admirable humility to draw attention to a devastating refutation of one’s own work, but it would be sheer lunacy to write a lame, blustery, and transparently nonresponsive reply to the refutation and insist on drawing attention to that”.

²⁷¹ Cf. EADMER, *Vida de San Anselmo* 26: “Chegou este escrito [o *Proslogion*] às mãos de um terceiro, e como não estivesse de acordo com o argumento que Anselmo ali expõe, por não lhe parecer legítimo, redigiu contra ele uma refutação, pondo-a como apêndice da obra. Uns amigos levaram a Anselmo esta refutação, que o alegrou muito, e, em seguida, [Anselmo] preparou uma resposta que, depois de agradecer ao seu impugnador, pediu que ao lado da sua refutação se acrescentasse sua resposta”. Veja também comentário sobre a real existência de Gaunilo, p. 33, nota 60.

A solução de Visser/Williams para este impasse é que Anselmo considerou que o argumento de P2 estivesse correto e percebendo a leitura (equivocada) de Gaunilo, aproveitou a oportunidade não tanto para reescrever o argumento de P2, mas para explicá-lo.

Visser/Williams comentam:

As objeções de Gaunilo ofereceram a Anselmo algum tipo de oportunidade: expandir aquilo que tinha afirmado de maneira tão comprimida, impedir mal entendidos que ele próprio não tinha originalmente antecipado, afirmar pressuposições que tinha deixado implícitas. Se lemos desta maneira a resposta de Anselmo a Gaunilo, ao invés de primeiramente localizar uma resposta ao argumento da Ilha Perdida, encontramos uma exposição paciente, cuidadosa e admiravelmente clara da linha simples de raciocínio – o “único argumento” – que Anselmo explorou em uma variedade de formas não apenas no segundo capítulo, mas ao longo do *Proslogion*.²⁷²

Em resumo, a leitura convencional do argumento anselmiano apresenta diversos problemas, alguns dos quais foram apontados por Gaunilo. A objeção mais famosa é a da Ilha Perdida que, ironicamente, apesar de ter sido mencionada por Anselmo, não foi completamente respondida. Assim, se conclui que o *Responsio* não é apenas a resposta de Anselmo a Gaunilo (e ao argumento da Ilha Perdida), mas é, sobretudo, uma explicação, uma expansão da linguagem concisa empregada por Anselmo no argumento de P2. Portanto, o argumento de Anselmo em *Proslogion* 2 deve ser lido a partir dos comentários do *Responsio*.

3.3 O QUE O EDITOR DO MESMO LIVRO RESPONDERIA A ESTAS COISAS

A terceira parte do texto de Visser/Williams, a análise das evidências textuais no *Responsio*, começa expondo as duas principais objeções de Gaunilo a Anselmo:

²⁷² VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 79: “Gaunilo’s objections offered Anselm some sort of opportunity: to expand on what he had stated in too compressed a way, to forestall misunderstandings that he had not originally anticipated, to state presuppositions that he had left implicit. If we read Anselm’s reply to Gaunilo in this way, rather than primarily in order to locate a response to the Lost Island argument, we find a patient, careful, and admirably clear exposition of the single line of reasoning – the ‘one argument’ – that Anselm had exploited in a variety of ways not only in the second chapter but throughout the *Proslogion*”.

(G1) Aquele do qual nada maior pode ser pensado não pode ser pensado (ou não de alguma forma significativa (*meaningful*)); e

(G2) Não se segue que se aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, ele existe na realidade.²⁷³

Anselmo, por sua vez, tentará mostrar que:

(A1) Aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado.

(A2) Se aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, ele existe na realidade,

por *modus ponens*, (A1) e (A2) implicam:

(A3) Aquele do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade.²⁷⁴

Desta maneira, o objetivo de Anselmo é mostrar de que modo (A1) e (A2) são afirmações plausíveis, visto que, se elas de fato o forem, conseqüentemente seguir-se-á (A3). Por isso, “uma defesa bem sucedida de (A1) e (A2) deixa Anselmo com um argumento válido para a existência de Deus”²⁷⁵.

Anselmo, pois, inicia com (A1). Ele quer mostrar que aquele do qual nada maior pode ser pensado pode, de fato, ser pensado. Assim, Anselmo precisa tornar claro “o que ele

²⁷³ *Ibid.*, p. 80: “(G1) That than which nothing greater can be thought cannot be thought (or not in any meaningful way); and (G2) It does not follow that if that than which nothing greater can be thought can be thought, it exists in reality”. Note que esta leitura de Gaunilo é partilhada também por Brian Davies: “Muitos pensam que os argumentos de *Proslogion* 2 e 3 são maus argumentos. Gaunilo é um caso em questão. Segundo ele, Anselmo está errado porque (a) não deveríamos pensar Deus como estando na mente ou no entendimento, e (b) a questão de Anselmo para a existência de Deus implica conseqüências inacreditáveis” (DAVIES, *op. cit.*, p. 163: “Many have thought that the arguments of *Proslogion* 2 and 3 are bad ones. Gaunilo is a case in point. According to him, Anselm is wrong, because (a) we should not think of God as being in the mind or understanding, and (b) Anselm’s case for God’s existence entails unbelievable consequences”). Oppy, por sua vez, faz menção a apenas à segunda objeção de Gaunilo (G2). Diz Oppy: “Em um livreto ‘Em Defesa do Tolo’, Gaunilo tentou mostrar que deve haver algo de errado com o argumento de Santo Anselmo porque poderia prontamente ser adaptado para provar a existência de todo tipo de coisas nas quais parece que seria absurdo acreditar” (OPPY, *op. cit.*, p. 17: “In a pamphlet ‘In Behalf of the Fool’, Gaunilo tried to show that there must be something wrong with St. Anselm’s argument because it could be readily adapted to prove the existence of all kinds of things in which it seems it would be absurd to believe”).

²⁷⁴ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 80: “(A1) That than which nothing greater can be thought can be thought, and (A2) If that than which nothing greater can be thought can be thought, it exists in reality. [...] (A3) That than which nothing greater can be thought exists in reality”.

²⁷⁵ *Idem*: “A successful defense of (A1) and (A2) leaves Anselm with a sound argument for the existence of God”.

quer dizer por *pensar* e *entender* em geral, e por *pensar* e *entender* algo do qual nada maior pode ser pensado, em particular”²⁷⁶.

Para entender este aspecto do pensamento de Anselmo, Visser/Williams expõem parte da chamada teoria anselmiana do pensamento (*theory of thought*). Quando Anselmo fala sobre *pensar* e *pensamento* em *Proslogion 2*, ele está se referindo à chamada “concepção mental” (*mentis conceptio*). Isto quer dizer, “as coisas mesmas, se já existem ou irão existir, são examinadas dentro da mente por meio do olhar fixo (*gaze*) do pensamento”²⁷⁷. Assim, *pensar*, neste sentido, não é apenas ter algo (um objeto qualquer) no pensamento, mas é, principalmente, se deter com o olhar fixo da mente, tentando entender o que está no pensamento. Para Anselmo, muitas coisas podem estar no pensamento, portanto, muitas coisas podem ser “examinadas” pelo olhar fixo do pensamento, inclusive coisas falsas e duvidosas. O que não pode estar, de maneira alguma, no pensamento são as coisas impossíveis. Sobre isto, comentam Visser/Williams:

Podemos “examinar” coisas que ainda não existem; de fato, podemos ter concepções mentais de coisas que são completamente imaginárias. Não podemos, todavia, pensar algo que é impossível. Esta última qualificação é crucial para o entendimento do argumento de *Proslogion 2*, visto que mostra que (ao contrário de alguns intérpretes) Anselmo deve ou assumir ou provar que aquele do qual nada maior pode ser pensado é possível para que o argumento obtenha sucesso.²⁷⁸

Em *Monologion 10*, Anselmo afirma que se pode dizer (*loqui*) algo em três sentidos:

(i) através de sinais perceptíveis apreendidos pelos sentidos corpóreos (em oposição ao sentido interno ou interior)²⁷⁹, (ii) através do pensar internamente sobre estes mesmos sinais

²⁷⁶ *Idem*: “several of Gaunilo’s objections prompt Anselm to clarify what he means by thinking or understanding in general, and by thinking or understanding that than which nothing greater can be thought in particular”.

²⁷⁷ M10 [S I: 24.27-29]: “Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae, vel futurae, vel iam existentes, acie cogitationis in mente conspiciuntur”. Citado também em: VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 80.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 80-81: “Note that we can ‘examine’ things that do not yet exist; in fact, we can have mental conceptions of things that are completely imaginary. We cannot, however, think something that is impossible. This last qualification is crucial for understanding the argument of *Proslogion 2*, since it shows that (contrary to some interpreters) Anselm must either assume or prove that that than which nothing greater can be thought is possible in order for the argument to succeed”.

²⁷⁹ Por sentido interior (*sensus interior*), Anselmo entende a faculdade que recebe os dados apreendidos pelos sentidos exteriores (tato, paladar, olfato, audição e visão). Ele o chama também de “opinião” (*opinionem*). No *De*

perceptíveis e (iii) através de nenhum sinal, mas dizendo a coisa dentro da mente, seja por meio de uma imagem corporal ou um entendimento da razão que corresponda à diversidade das coisas²⁸⁰. Em *Proslogion* 4, retoma, em partes, a ideia de M10. Agora, em P4, afirma que uma coisa pode ser pensada (ou dita no coração, repetindo as palavras do tolo nos salmos) de mais do que uma maneira: (a) pensando na palavra que expressa a coisa e (b) entendendo o que a coisa é²⁸¹. A diferença entre M10 e P4 é que, no primeiro texto, Anselmo se refere às

Veritate, por exemplo, Anselmo se pergunta sobre a verdade que há nos sentidos e conclui que às vezes não são os sentidos (externos) que enganam, mas o sentido interno, isto é, a opinião que é emitida a partir dos dados advindos dos sentidos externos (Cf. DV 6). Indagando-se se há algum outro tipo de verdade além daquelas já expostas no texto (verdade da significação, verdade da enunciação, verdade da vontade, verdade da opinião e verdade da ação natural e da ação não-natural), escreve Anselmo: “Discípulo: Há verdade nos sentidos corpóreos, embora não sempre, visto que por vezes nos enganam. Pois algumas vezes quando vejo algo através de um vidro, minha visão me engana, pois às vezes me mostra que o corpo que vejo além do vidro é da mesma cor que o vidro, quando de fato é de uma cor diferente; por outro lado, por vezes faz-me pensar que o vidro possui a mesma cor que a coisa que vejo além dele, mesmo que não seja. E há muitos outros exemplos em que a visão e os outros sentidos são enganadores. Mestre: Não penso que esta verdade ou falsidade esteja nos sentidos, mas na opinião. Pois é o sentido interior que engana a si mesmo; o sentido exterior não engana o interior. Por vezes é fácil reconhecer, mas por vezes é difícil [...]. A culpa não é dos sentidos. Eles mostram o que podem, visto que é o que receberam o poder de fazer. Apesar disso, a culpa está com o julgamento da alma, que não discrimina corretamente o que os sentidos podem ou devem fazer” (DV 6 [S I: 183.15–24.184.29-31]: “Discipulus: Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando. Nam cum video aliquando per medium vitrum aliquid, fallit me visus, quia aliquando renuntiat mihi corpus, quod video ultra vitrum, eiusdem esse coloris cuius est et vitrum, cum alterius sit coloris; aliquando vero facit me putare vitrum habere colorem rei quam ultra video, cum non habeat. Multa sunt alia, in quibus visus et alii sensus fallunt. Magister: Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. Quod aliquando facile cognoscitur, aliquando difficile. [...] non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant”. Porém, esta diferenciação entre sentidos exteriores e interior não é própria de Anselmo. Ela se encontra já nos escritos de Agostinho de Hipona. No *De Libero Arbitrio* (II, 3, 8), explica Agostinho: “Esse sentido interior não pode se dizer que seja, nem a vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é não sei que outra faculdade diferente que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual. A razão é que nos faz compreender isso, como já disse. Não posso, porém, identificar essa faculdade com a razão, porque está também manifestamente nos animais, e estes não possuem razão” – “hic [interior sensus] autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est” (PL 32, 1244).

²⁸⁰ Diz Anselmo: “A partir da frequente experiência, sabemos que podemos dizer uma e mesma coisa de três maneiras. Pois, ou dizemos uma coisa fazendo um uso perceptível de sinais perceptíveis, isto é, sinais que podem ser percebidos por meio dos sentidos corpóreos; ou pensando imperceptivelmente dentro de nós mesmos os mesmos sinais que são perceptíveis quando estão fora de nós mesmos; ou não usando de maneira alguma estes sinais, ou perceptivelmente ou imperceptivelmente, mas, antes, dizendo as coisas mesmas internamente na nossa mente através de ou uma imagem corporal ou um entendimento da razão que corresponda à diversidade das coisas mesmas” (M10 [S I: 24.29–25.4]: “Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimus signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione ver rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo”).

²⁸¹ Afirma Anselmo: “Deve haver mais do que uma maneira em que algo é ‘dito no coração de alguém’ ou ‘pensado’. De uma maneira, pensar uma coisa é pensar a palavra que significa a coisa. Mas, de outra, é entender o que a coisa é” (P4 [S I: 103.17-19]: “Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur”).

maneiras de se falar alguma coisa. Por isso há três modos distintos. Em P4, por sua vez, menciona os modos de se pensar ou dizer no coração (“dizer no coração”, em P4, não equivale a “dizer”, em M10). Daí as duas maneiras. Existe uma relação de equivalência entre os dois textos: (ii) equivale a (a); (iii) equivale a (b).

Pode-se, portanto, examinar as coisas nos dois sentidos citados acima. A intenção do argumento de Anselmo se baseia no segundo sentido, isto é, Anselmo quer mostrar que a posição do tolo ao dizer “Deus não existe” não pode ser aceita como uma posição coerentemente válida. “Deus não existe” pode ser dito se se refere ao primeiro sentido descrito acima, ou seja, se se está pensando apenas na palavra. Contudo, se se refere a entender “o que a coisa é”, não se pode dizer que Deus não existe, sob pena de contradição. É por isso que o argumento de P2 deve ser interpretado não como um simples jogo de palavras: se se entende o que se diz com a expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado”, deve-se afirmar como uma consequência lógica que este algo existe também na realidade²⁸². O argumento é, antes de tudo, um pensar seriamente acerca de “algo do qual nada maior pode ser pensado”. E pensar seriamente sobre este algo leva a afirmar que é algo que não pode ser pensado com não-existente.

Porém, Gaunilo apresenta uma pertinente objeção à posição de Anselmo. Este afirma em P2 que algo do qual nada maior pode ser pensado, quando pensado seriamente (isto é, no segundo sentido citado acima – entendendo o que a coisa é), está no entendimento. Gaunilo,

²⁸² Esta é a posição de Visser/Williams: “Em outras palavras – e este é o ponto chave que quase toda interpretação perde, mas que se torna difícil de errar a partir de uma leitura acurada da resposta de Anselmo a Gaunilo – quando Anselmo diz em *Proslogion 2* que aquele do qual nada maior pode ser pensado existe no entendimento, ele não está falando acerca do entendimento de alguém da fórmula verbal ‘aquele do qual nada maior pode ser pensado’ e sendo capaz de fazer movimentos lógicos (*logical moves*) com ela. Ele está a falar sobre alguém ter realmente diante de sua mente aquele do qual nada maior pode ser pensado: ter um pensamento que não erra, mas que é de fato sobre aquele do qual nada maior pode ser pensado” (VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 83: “In other words – and this is the key point that nearly every interpretation misses, but which becomes unmistakable on a careful reading of Anselm’s reply to Gaunilo – when Anselm says in *Proslogion 2* that that than which nothing greater can be thought exists in the understanding, he is not talking about someone’s understanding the verbal formula ‘that than which a greater cannot be thought’ and being able to do logical moves with it. He is talking about someone’s actually having that than which nothing greater can be thought before his mind: having a thought that does not, as it were, misfire, but is actually about that than which nothing greater can be thought”).

por sua vez, nota que quando não se tem um conhecimento prévio de algo (o tolo que nega a existência de Deus, por exemplo), pode-se afirmar alguma coisa acerca deste algo a partir daquilo que se lhe assemelha. Diz Gaunilo:

Quando ouço alguém falar que pode ser pensado aquilo que é maior que todas as coisas (que, é dito, não pode ser nada além do que Deus mesmo), não posso pensá-lo ou tê-lo mais no meu entendimento em termos de algo cujo gênero ou espécie eu já conheça, do que pensar Deus mesmo e, de fato, por esta mesma razão posso pensar que Deus não existe. Pois não conheço a coisa em si mesma, e não posso formar uma ideia dela baseado em algo parecido com ela, visto você mesmo afirmar que é tão grande que nada mais poderia ser-lhe parecido.²⁸³

Por exemplo, pode-se pensar em uma pessoa desconhecida a partir da noção que se tem de ser humano: um animal racional mortal. Porém, no caso de Deus, não há nada com que se lhe assemelhe, visto que o próprio Anselmo afirma não haver nada parecido, nem superior. Por conseguinte, Deus não estaria sujeito a nenhum gênero ou espécie, donde não ser possível formar uma definição acerca dele. Segue-se, portanto, que Deus, ou algo do qual nada maior pode ser pensado, não está – não existe – no entendimento.

Outro elemento importante desta objeção de Gaunilo é que Deus, neste caso, só pode ser conhecido através de uma palavra (o primeiro sentido citado acima – pensar apenas na palavra que significa a coisa). Mas, também aqui, empregando apenas uma palavra, não é possível afirmar que Deus esteja no entendimento e, por isso, também na realidade.

No caso de Deus, posso pensá-lo apenas com base na palavra; e alguém raramente ou nunca pode pensar alguma coisa verdadeira unicamente com base da palavra. Pois, ao pensar algo unicamente com base da palavra, não se pensa tanto na palavra mesma (que é ao menos uma coisa real: um som de letras e sílabas) como na significação da palavra que é ouvida. E na questão presente, não se faz isto como alguém que conhece o que é costumeiramente significado pela palavra e se pensa com base da palavra uma coisa que é real ao menos no pensamento. Na verdade, pensa-se como alguém que não conhece o significado da palavra, que pensa apenas a impressão feita em sua mente ao ouvir a palavra e se tenta imaginar seu significado. Seria surpreendente se alguém conseguisse alcançar a verdade acerca de algo desta forma. Portanto, quando ouço ou entendo alguém dizendo que existe algo maior que

²⁸³ G4 [S I: 126.4–127.3]: “Huc accredit illud, quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum”.

tudo aquilo que pode ser pensado, é desta maneira, e desta maneira apenas, que está presente em meu entendimento.²⁸⁴

Anselmo, diante desta objeção, precisa achar uma solução que ao mesmo tempo em que confirme o fato de que algo do qual nada maior pode ser pensado esteja no entendimento, também resolva o impasse levantado por Gaunilo, ou seja, de que forma Deus, ou algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado e entendido. A isto, duas respostas emergem do texto de Anselmo, tanto no *Proslogion* quanto no *Responsio*. Em P15, Deus é concebido não apenas como algo do qual nada maior pode ser pensado, mas é também “algo maior do que [aquilo que] pode ser pensado”²⁸⁵. Ora, se Deus é algo que ultrapassa o próprio ato de pensá-lo, de que maneira pode o pensamento referir-se àquele que, num certo sentido, não está no pensamento? A resposta aparece no *Responsio*. Ali, Anselmo explica o modo como se pode chegar ao pensamento (e ao entendimento) de algo do qual nada maior pode ser pensado:

Claro é a toda mente racional que conduzindo nossos pensamentos dos bens menores aos bens maiores, podemos, com certeza, formar uma ideia daquele do qual nada maior pode ser pensado tendo como base aquelas coisas das quais um maior pode ser pensado. Quem, por exemplo, é incapaz de pensar (mesmo se não acredita que o que pensa exista na realidade) que se algo que tem um começo e um fim é bom, então algo que tem um começo, mas nunca cessa de existir é muito melhor? E que justamente como o último é melhor que o primeiro, assim algo que não tem nem começo nem fim é ainda melhor, mesmo se está sempre se movendo do passado através do presente em direção ao futuro? E que algo que de forma alguma necessita ou é compelido à mudança ou ao movimento é, de longe, melhor ainda do que aquele, se tal coisa existe ou não na realidade? Tal coisa não pode ser pensada? Algo maior do que isto pode ser pensado? Ou antes, isto não é um exemplo de se formar uma ideia daquele do qual nada maior pode ser pensado tendo como base aquelas coisas das quais um maior pode ser pensado? Assim, há, de fato, uma maneira de formar uma ideia daquele do qual nada maior pode ser pensado.²⁸⁶

²⁸⁴ G4 [S I: 127.10-24]: “nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud, cum audio dici ‘deus’ aut ‘aliquid omnibus maius’, cum, quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum. Siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur, sed non ita, ut ab illo, qui novit, quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo, qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si umquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid ‘maius omnibus, quae valeant cogitari’. Haec de eo, quod summa illa natura iam esse dicitur in intellectu meo!”

²⁸⁵ P15 [S I: 112.14-15]: “Es quiddam maius quam cogitari possit”.

²⁸⁶ R8 [S I: 137.14-28]: “Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis, quibus aliquid

Depois de ter mostrado de que maneira algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, isto é (A1), Anselmo se ocupa com a defesa de (2), qual seja, se algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, ele existe na realidade. Na leitura convencional do argumento de P2, na afirmação de que algo do qual nada maior pode ser pensado existe também na realidade é pressuposta a afirmação de que existir no entendimento e na realidade é algo maior (mais perfeito) do que existir meramente no entendimento. Em outras palavras, no argumento anselmiano, a afirmação da existência divina pressupõe a doutrina da existência como perfeição.

No *Responsio*, Anselmo apresenta algumas versões²⁸⁷ do mesmo argumento, baseando-se sempre em alguma nota característica própria daquele do qual nada maior pode ser pensado. Abaixo, são apresentadas três construções distintas desenvolvidas no *Responsio*, onde Anselmo enfatiza um aspecto próprio e único daquele do qual nada maior pode ser pensado.

No *Responsio* 1, tendo como pressuposto a noção de começar a existir, tem-se:

Tu pensas que do fato de que algo do qual nada maior pode ser pensado é entendido, não se segue que exista no entendimento; nem se segue que se existe no entendimento, então existe na realidade. Mas digo com certeza que se pode ser ao menos pensado que existe, deve necessariamente existir. Pois aquele do qual nada maior pode ser pensado não pode ser pensado como começando a existir. Ao contrário, tudo o que pode ser pensado existir mas que não existe de fato, pode ser pensado como começando a existir. Assim, não é o caso que aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado que existe, mas que de fato não existe. Portanto, se ele pode ser pensado que existe, necessariamente existe.²⁸⁸

maius cogitari potest, multum possumus conicere illud, ‘quo nihil potest maius cogitari’. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse, quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid, quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod, licet incipiat, non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud, quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id, quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis, quibus maius cogitari valet, conicere id, ‘quo maius cogitari nequit’? Est igitur, unde possit conici ‘quo maius cogitari nequit’?”.

²⁸⁷ Visser/Williams apontam para a ocorrência de ao menos sete argumentos ou sete tentativas de mostrar que (A2) é uma afirmação válida: “Há, se não sete argumentos diferentes, ao menos sete esboços distintos de texto nos quais Anselmo constrói um exemplo para (A2)” (VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 264, nota 25: “There are, if not seven different arguments, at least seven distinct stretches of text in which Anselm makes a case for (A2)”.

²⁸⁸ R1 [S I: 130.20–121.5]: “Quod autem putas ex eo, quia intelligitur aliquid, ‘quo maius cogitari nequit’, non consequi illud esse in intellectu nec, si est in intellectu, ideo esse in re, certe ego dico: Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam ‘quo maius cogitari nequit’ non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem

Ainda no *Responsio* 1, partindo da noção de existência necessária, tem-se:

Se puder ser pensado, necessariamente existe. Pois ninguém que nega ou duvida que algo do qual um maior não pode ser pensado existe, nega ou duvida que se existisse, seria incapaz de falhar em existir ou na realidade ou no entendimento, visto que de outra forma não seria aquele do qual um maior não pode ser pensado. Mas tudo o que pode ser pensado, mas não existe de fato, poderia (se existisse) falhar em existir ou na realidade ou no entendimento. Assim, se aquele do qual um maior não pode ser pensado pode ser pensado, não pode falhar em existir.²⁸⁹

No *Responsio* 4, a partir das ideias de onipresença espacial e temporal, simplicidade e eternidade, tem-se:

De fato, todas e apenas aquelas coisas que tem um começo e um fim, ou são compostas de partes, como também tudo aquilo que não existe sempre e em todo lugar como um todo (como foi discutido anteriormente), pode ser pensado que não existe. A única coisa que não pode ser pensado que não existe é aquilo que não tem nem começo nem fim, e não é composto de partes, e que nenhum pensamento percebe exceto como um todo presente sempre e em toda a parte.²⁹⁰

Na construção tradicional do argumento, há uma premissa que possibilita interpretar que Anselmo defende a existência como uma perfeição. Esta premissa afirma: “Se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior”. Para essa expressão, pode-se fazer a seguinte pergunta: por que é maior? Na leitura convencional do *Proslogion*, a resposta é porque existir na realidade é algo maior (mais perfeito) do que existir apenas no entendimento. Isto quer dizer, a expressão “o que é maior” (*quod maius est*) possibilita afirmar que Anselmo defende que um mesmo algo é mais perfeito se tiver existência real do que se tiver apenas uma mera existência mental, em outras palavras, Anselmo considera a existência como sendo uma

potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo maius cogitari nequit' cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est”.

²⁸⁹ R1 [S I: 131.6-11]: “Amplius: Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid, ‘quo maius cogitari non possit’, negat vel dubitat, quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset ‘quo maius cogitari non potest’. Sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse ‘quo maius cogitari nequit’”.

²⁹⁰ R4 [S I: 134.2-6]: “Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et, sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio”.

perfeição. E este seria o movimento necessário no argumento para que a *reductio* pudesse mostrar, assim, a existência efetiva de Deus.

No *Responsio*, supondo que seja essa uma explanação de Anselmo acerca do seu argumento, não ocorre a suposição de que a existência seja uma perfeição. Diante da pergunta citada acima: por que é maior?, Anselmo apresenta algumas características que tornam um ser mais perfeito. Dentre estas características, em nenhuma delas se encontra a existência.

Na primeira citação do *Responsio*, Anselmo considera o fato de que algo pode vir à existência, isto é, pode começar a existir. Ora, raciocina Anselmo, aquilo que pode começar a existir não pode ser algo do qual nada maior pode ser pensado, visto que se pode pensar em algo maior, a saber, algo cuja existência não teve início. Dito de uma outra forma, tudo aquilo que não existe, se vier a existir, pode ser pensado como não existente. Além disso, é pensado como tendo começo e, possivelmente um final. É possível, contudo, que haja algo que tenha começo, mas que não tenha fim. A alma humana, por exemplo²⁹¹. De qualquer forma, algo que não pode ser pensado como não-existente é maior que algo que pode ser pensado como não-existente. Algo que não possui um começo é maior que algo que possui, ao contrário, um começo. Igualmente, algo que não tem um final é algo maior que algo que tem um final. Assim, quando se fala que algo do qual nada maior pode ser pensado não existe na realidade, está a se falar que é algo que pode ser pensado que não existe, algo que pode ter começo e fim. Nestes três casos, está se dizendo, portanto, que se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, então é possível pensar algo maior que algo do qual nada maior pode ser pensado. Ademais, a afirmação de “pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior” quer dizer, portanto, que não se está pressupondo modos de existência, mas comparando, em outras palavras, algo que é necessário e algo que é contingente.

²⁹¹ Cf. CDH II, 11 [S II: 109.8-19].

Na segunda citação do *Responsio*, o raciocínio é análogo ao que foi exposto acima. Algo que não existe, pode também não vir à existência, ou seja, pode falhar em existir. Da mesma forma, algo que não pode falhar em existir – não pode não existir – é maior que aquilo que pode falhar em existir. Se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, é, pois, algo que pode falhar em existir. Por isso, é possível pensar em algo maior, algo que não possa falhar em existir. Este que não pode falhar em existir existiria, por conseguinte, na realidade. Aquilo que pode falhar em existir é algo contingente. Ocorre aqui a mesma comparação acima. Se algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, é necessário que exista. Pois, de outra maneira, se não existir por necessidade, estará se pensando em algo que teve começo ou teve fim ou pode não existir ou pode ser pensado que não existe. Em todo caso, se algo do qual nada maior pode ser pensado tiver ou começo ou fim ou puder não existir ou puder ser pensado que não existe, então será algo do qual um maior pode ser pensado, o que é absurdo. Assim, segue-se que se algo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, necessariamente existe.

Por fim, na terceira citação do *Responsio*, o raciocínio de Anselmo é o mesmo, isto é, há uma comparação sendo pressuposta. Mas, igualmente, não é uma comparação entre modos de existência, mas entre as seguintes noções: eternidade-temporalidade, simplicidade-composição, e onipresença espaço-temporal. Anselmo afirma que algo do qual nada maior pode ser pensado não pode ser pensado que não existe. Agora, apresenta algumas características que devem se seguir de algo que não pode ser pensado que não existe (ou algo que não pode ser pensado como não-existente). (1) não pode ter começo nem fim, ou seja, deve ser eterno. Tudo o que tem ou começo ou fim pode ser que falhe em existir e, portanto, pode ser pensado como não-existente. Além disso, algo eterno é algo maior que algo não-eterno. (2) o que é composto de partes pode ser pensado também que não existe, ao menos pelo pensamento. Assim, algo do qual nada maior pode ser pensado deve ser simples,

desprovido de partes. (3) a simplicidade acima deve ser entendida enquanto onipresente no espaço e no tempo. Aquilo que não está sempre (eterno) e inteiro em todo tempo e em todo o espaço (onipresente) como um todo simples (simplicidade), pode ser pensado também que não existe. Donde se segue, portanto, que “a única coisa que não pode ser pensada que não existe é aquilo que não tem nem começo nem fim, e não é composto de partes, e que nenhum pensamento percebe exceto como um todo presente sempre e em toda a parte”²⁹².

Relacionando estas características, ou qualidades, próprias de algo do qual nada maior pode ser pensado, pode-se discutir a expressão “*quod maius est*” do argumento de Anselmo: se algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior. Mas por que é maior? Porque pensá-lo como existente na realidade implica pensá-lo como onipresente (espacial e temporalmente), sem começo e sem fim, eterno (não compelido a mover-se do passado através do presente em direção ao futuro), que não pode ser pensado que não existe (necessário). E isto é algo maior (mais perfeito) que algo que está apenas no entendimento. Por isso, se algo do qual nada maior pode ser pensado existir apenas no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior.

Uma consequência disso é que a existência de algo do qual nada maior pode ser pensado ou é logicamente necessária ou logicamente impossível. Se algo do qual nada maior pode ser pensado existe, sua existência deve ser, portanto, necessária. Não pode não existir. Se ele existir, mas sua existência não for necessária, pode-se pensar que ou teve começo ou terá fim, ou é constituído de partes, ou pode ser pensado como não-existente. De qualquer forma, pode-se pensar em algo maior, o que é absurdo, já que se poderia pensar em algo maior que algo do qual nada maior pode ser pensado. Assim, se algo do qual nada maior pode ser pensado existe, sua existência é logicamente necessária.

²⁹² R4 [S I: 134.4-6]: “Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio”.

Por outro lado, se algo do qual nada maior pode ser pensado não existe (na realidade), sua existência é logicamente impossível. Ou seja, se não existe, pode ser que nunca existirá ou, então, que venha a existir. Se vier a existir, ou será causado por outrem ou será causado a partir do nada. Do nada, por sua vez, nada vem. Assim, se vier à existência, será causado por outrem. Este outrem é algo maior que algo do qual nada maior pode ser pensado, já que lhe deu existência. De qualquer maneira, haveria algo maior que algo do qual nada maior pode ser pensado, o que é absurdo. Assim, se algo do qual nada maior pode ser pensado não existe, sua existência é logicamente impossível. E, neste caso, se trataria apenas de um conceito vazio, tal como o maior número primo.²⁹³

3.3.1 *Quod maius est*

Considerando as versões do argumento de P2 no *Responsio*, é possível dizer que, ao menos nas respostas a Gaunilo, Anselmo não está a pressupor que algo é maior se existe no entendimento e na realidade do que algo que existe apenas no entendimento, em outras palavras, de que a existência seja uma perfeição. Os argumentos que Anselmo apresenta no *Responsio* são variações do raciocínio do texto de P2, visto que todos estão construídos por meio de uma *reductio ad absurdum*, isto é, que é absurdo e portanto contraditório afirmar que algo do qual nada maior pode ser pensado existe apenas no entendimento mas não na realidade. Se é assim, Anselmo não deixou de lado o argumento de P2 ao escrever o *Responsio*. Além disso, o fato de ele ter pedido que tanto as objeções de Gaunilo como suas

²⁹³ A distinção entre existência logicamente necessária e existência logicamente impossível é um resumo do artigo de Norman Malcolm de 1960. Porém, a diferença que há entre a presente pesquisa e o texto de Malcolm é que este empregou tal distinção para o suposto segundo argumento do *Proslogion*, o argumento de P3. Mas, de acordo com a leitura do *Proslogion* e do *Responsio* realizada por Visser/Williams, parece ser possível atribuir ao pensamento de Anselmo em *Proslogion 2* a mesma distinção proposta por Malcolm ao argumento de *Proslogion 3* (Cf. MALCOLM, *op. cit.*, p. 45-46).

próprias respostas fossem anexadas ao *Proslogion* é uma indicação de que o *Responsio* tem relação com o texto de P2.

Ora, se no *Responsio* Anselmo não concebe a existência como uma perfeição e se o *Responsio* é uma variação do argumento de *Proslogion* 2, por qual razão, pode-se perguntar, atribui-se ao argumento de P2 a tese de que a existência é uma perfeição? Visser/Williams respondem: “é uma consequência da concisão da linguagem de Anselmo”²⁹⁴. A maneira elíptica, comprimida com que Anselmo redige o *Proslogion* é o que torna possível uma interpretação equivocada do seu pensamento. Desta forma, acrescentam Visser/Williams:

Um tratamento mais amplo do argumento na resposta a Gaunilo, então, tem duas funções: conhecer a séria quantidade de reflexão preliminar que investiga o pensar aquele do qual nada maior pode ser pensado, e explicar as características daquele do qual nada maior pode ser pensado que são incompatíveis com ser um objeto possível mas não-existente.²⁹⁵

A reflexão preliminar a qual Visser/Williams se referem são os pressupostos que Anselmo utiliza quando desenvolve o raciocínio de P2. Pelo que foi dito acima, dentre os pressupostos adotados por Anselmo não se encontra o de que a existência é uma perfeição. Encontra-se, por exemplo, a noção de que algo que não admite ser pensado como não-existente é maior que algo que admite, ao contrário, ser pensado como não-existente. Ou então, algo que não pode deixar de existir é maior que algo que pode deixar de existir. Ainda: algo que tem começo e fim é menor que aquilo que não tem nem começo nem fim, e assim por diante. São os pressupostos aceitos por Anselmo que o permitem afirmar que algumas características não são próprias de um ser possível mas não-existente.

Anselmo ao responder à objeção (argumento) de Gaunilo da Ilha Perdida não se dá conta de que a objeção é, precisamente, sobre o tratamento da existência como uma perfeição.

²⁹⁴ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 84: “That the *Proslogion* 2 argument seems to treat existence as a perfection is a consequence of the compression of Anselm’s language”.

²⁹⁵ *Idem*: “The more expansive treatment of the argument in the reply to Gaunilo thus has two functions: to acknowledge the serious amount of preliminary reflection that goes into thinking that than which nothing greater can be thought, and to spell out the features of that than which nothing greater can be thought that are incompatible with its being a possible but nonexistent object.”.

Gaunilo, por exemplo, objeta que não se pode afirmar a existência de algo, o melhor de todos, pelo simples fato de que se entende e que se não existisse, qualquer outra coisa existente seria maior e, portanto, mais perfeita. Anselmo, por sua vez, julga que a crítica de Gaunilo diz respeito à afirmação: Se existe no entendimento, existe na realidade.²⁹⁶

O *Responsio 5* é a única vez em que Anselmo se aproxima do centro da objeção de Gaunilo. Diz Anselmo:

Repetidamente dizes que eu afirmo que aquele que é o maior de todos existe no entendimento; e que se existe no entendimento, existe também na realidade, pois, de outro modo, aquilo que é o maior de todos não seria o maior de todos. Em nenhum lugar no que eu disse tal argumento pode ser encontrado.²⁹⁷

Apresenta-se aqui um problema. A última frase de Anselmo na citação acima é: “em nenhum lugar no que eu disse tal argumento pode ser encontrado”. A questão é: a que se refere “tal argumento”: (i) à estrutura do argumento que emprega a expressão “o maior de todos” e não a expressão exata de *Proslogion 2* “algo do qual nada maior pode ser pensado”, ou (ii) à estrutura do argumento que afirma que se algo maior de todos não existisse na realidade, não seria o maior de todos? Para Visser/Williams, assim como para Anscombe²⁹⁸, Anselmo não concorda com (ii), isto é, o argumento de P2 não se baseia na afirmação de que se o maior de todos não existisse na realidade não seria, por esta razão, o maior de todos.

²⁹⁶ Gaunilo, ao propor o argumento da Ilha Perdida, diz: “Tu não podes mais duvidar que esta ilha, a mais excelente dentre todas as outras ilhas na terra, existe verdadeiramente em algum lugar na realidade. Pois não duvidas que esta ilha exista no teu entendimento, e visto que é mais excelente existir não meramente no entendimento, mas também na realidade, esta ilha também existe na realidade. Pois se não existisse, qualquer terra que existe na realidade seria maior do que ela. E assim, este algo mais excelente que você entendeu não seria de fato mais excelente” (G6 [S I: 128.21-26]: “Non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit”). Anselmo, por sua vez, responde: “Mas, dizes, isto é o mesmo que se alguém afirmasse que não pode ser duvidado que uma certa ilha no oceano [...] verdadeiramente existe na realidade, porque alguém pode facilmente entendê-la quando descrita por palavras” (R3 [S I: 133. 3-6] “Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate, immo impossibilitate inveniendi, quod non est, ‘perdita’ nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit”).

²⁹⁷ R5 [S I: 134.24-27]: “Primum, quod saepe repetis me dicere, quia, quod est ‘maius omnibus’, est in intellectu; si est in intellectu, est et in re – aliter enim ‘omnibus maius’ non esset ‘omnibus maius’ – : Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio”.

²⁹⁸ Cf. Anscombe, *op. cit.*, p. 16: “Anselmo nega a proposição geral ‘o que está na realidade é maior que o que está na mente’. Encontramos esta negação na resposta a Gaunilo”.

Se, por um lado, Anselmo nega (i), sua atitude é natural e correta, visto que em nenhum momento ao longo das páginas do *Proslogion* emprega a expressão “aquele que é o maior de todos” e afins. Todavia, se Anselmo está apenas a negar (i), não se segue que negue (ii), nem, portanto, que seu argumento não considere a existência como uma perfeição. Por outro lado, se Anselmo nega (ii), a tese de Visser/Williams é ratificada e tem-se uma evidência textual de que o argumento anselmiano não pressupõe a existência como uma perfeição e, por conseguinte, de que não é um argumento ontológico, de acordo com a definição estipulada no capítulo precedente.

Contudo, seguindo o texto do *Responsio*, Anselmo imediatamente chama a atenção de Gaunilo sobre a expressão “o maior de todos” que não equivale àquela de *Proslogion 2*: “algo do qual nada maior pode ser pensado”. Parece, pois, que Anselmo nega (i), ou seja, não há a negação da tese de que a existência seja uma perfeição. Visser/Williams percebem este movimento no raciocínio de Anselmo.

O modo no qual Anselmo mostra que a formulação de Gaunilo falha, onde a sua própria obtém sucesso, oferece uma outra confirmação de que Anselmo entendeu seu argumento bem diferentemente de Gaunilo (sem ao menos ter percebido como Gaunilo tinha se equivocado). O que distingue as duas formulações, de acordo com Anselmo, é que está claro que aquele do qual nada maior pode ser pensado não pode ser pensado que não existe, enquanto que não está claro que “aquele que é maior que todas as coisas” não pode ser pensado que não existe.²⁹⁹

O argumento de P2 é construído sob a forma de *reductio ad absurdum*. A expressão “o maior de todos”, quando substituí a expressão de Anselmo, não tem a mesma força para mostrar a contradição em se pensar algo maior que aquele do qual nada maior pode ser pensado. É possível pensar algo maior que aquele que é o maior de todos. Não há dificuldade ou impossibilidade de o pensamento conceber um ser mais perfeito que o mais perfeito de todos. Neste caso, a *reductio* não ocorre. Além disso, é possível pensar como não existente o

²⁹⁹ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 86: “The way in which Anselm shows that Gaunilo’s formulation fails where his own succeeds offers further confirmation that Anselm understood his argument quite differently from Gaunilo (without ever quite realizing how Gaunilo had gone wrong). What distinguishes the two formulations, according to Anselm, is that it is clear that that than which nothing greater can be thought cannot be thought not to exist, whereas it is not clear that ‘that which is greater than everything else’ cannot be thought not to exist”.

maior de todos. Esta é a diferença principal entre as formulações de Anselmo e de Gaunilo. Daí a ênfase de Anselmo neste aspecto.³⁰⁰

Aquilo que é maior que todas as coisas não é necessariamente o mesmo que aquele do qual não se pode pensar nada maior. Num universo de coisas contingentes, por exemplo, onde Deus não existe, pode-se pensar que há algo que é melhor que todas as coisas existentes e que seria, por isso, mais perfeito. Mas isso não obriga o pensamento a afirmar que aquilo que é melhor que todas as coisas seja aquilo do qual nada maior pode ser pensado. Isto porque se pode ainda pensar algo maior do que aquilo que é maior que todas as coisas. Além disso, tomando por base o argumento de Anselmo, ao substituir a expressão “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” pela expressão “o maior de todas as coisas”, tal substituição não provocaria a contradição que obrigaria a afirmar a existência não apenas na mente mas também na realidade. É contradição afirmar que pode ser concebido algo maior do que aquele do qual nada maior pode ser pensado. Por outro lado, pode ser concebido algo maior do que aquele que é maior que todas as coisas. Não há contradição. Assim, Gaunilo não poderia trazer à existência todo tipo de coisas perfeitas. Dito de outra forma, aquilo que é maior que todas as coisas pode estar no conjunto das coisas finitas. Dentre todas as coisas que são finitas, contingentes, não há inconveniente algum de que haja uma natureza que seja maior/melhor que todas as outras, maior que qualquer uma. Mas isso não significa que ela seja, por isso, perfeita, isto é, absolutamente perfeita. Ser o melhor jogador do time não significa ser o melhor jogador do mundo. Apenas se é o melhor jogador do time. Ser o maior que qualquer coisa que existe não significa que é a maior coisa possível, em suma, aquilo do qual nada maior pode ser pensado. Essa distinção responde em parte à objeção de Gaunilo. Como a ilha mais perfeita não é aquilo do qual nada maior pode ser pensado, esta objeção de Gaunilo não atinge o argumento de Anselmo, pois este está tratando de outra coisa. Anselmo

³⁰⁰ Cf. p. 28-29; 36-39.

entende o caráter único da expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado”. Este algo deve ser apenas um: “Digo com bastante segurança que se alguma pessoa puder encontrar para mim algo que existe ou na realidade ou apenas no pensamento a qual se pode aplicar esta inferência em meu argumento, além daquele do qual nada maior pode ser pensado, encontrarei e darei a esta pessoa aquela Ilha Perdida, para nunca mais ser perdida outra vez”³⁰¹.

Finalmente, Visser/Williams, depois de expandirem o raciocínio de P2 a partir dos comentários do Responsio, fazem uma releitura do argumento anselmiano. As mesmas premissas antes expostas são avaliadas novamente naqueles elementos que poderiam ser problemáticos. Sobre a premissa (4), que equivale na leitura de Anscombe à (iii)³⁰², Visser/Williams comentam: “A leitura mais natural de (4) é a padrão, que é também a de Gaunilo, a saber, que Anselmo está afirmando que existência é uma perfeição, uma propriedade que torna algo maior”³⁰³. Porém, Anselmo está dizendo outra coisa, qual seja, que é possível pensar algo maior que aquilo que está somente no entendimento.

3.3.2 Duas interpretações de Logan para “*quod maius est*”

Logan, num certo sentido, se aproxima da posição de Visser/Williams. Ao analisar a expressão “*quod maius est*”, o que é maior, Logan propõe duas interpretações possíveis: (a) geralmente é maior existir na realidade do que apenas no entendimento ou (b) é especificamente maior para algo do qual nada maior pode ser pensado existir na realidade do

³⁰¹ R3 [S I: 133.6-9]: “Fidens loquor, quia, si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter ‘quo maius cogitari non possit’, cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam”.

³⁰² Cf. p. 59.

³⁰³ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 91: “The most natural reading of (4) is the standard one, which is also Gaunilo’s reading: namely, that Anselm is claiming that existence is a perfection, a great-making property”.

que apenas no entendimento.³⁰⁴ (a) defende que algo é maior, ou seja, mais perfeito, se existir na realidade do que se for apenas um conceito, uma ideia. É possível assumir o argumento de P2 como uma ocorrência de (a). Seria a leitura tradicional do argumento, já comentada tanto por Anscombe quanto por Visser/Williams. Em *Proslogion 2*, Anselmo diz que “Se algo existe apenas no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior”, isto é, de acordo com (a), algo que está apenas no entendimento tem menor perfeição, uma grandeza inferior ao que está efetivamente na realidade.

Por outro lado, (b) é uma afirmação específica. Ela diz que para algo do qual nada maior pode ser pensado é maior existir na realidade do que apenas no entendimento. Considera-se que é maior não porque a existência efetiva seja mais perfeita em relação à existência mental, mas porque, no caso específico de algo do qual nada maior pode ser pensado, pensá-lo estando apenas no entendimento é pensá-lo como algo contingente e, por conseguinte, menor do que seria se existisse necessariamente. Ora, Visser/Williams defendem (b). Percebe-se isto primeiramente ao recusarem (a) e posteriormente fundamentarem textualmente a ideia de que Anselmo não está tratando com a tese de que existência é uma perfeição, mas, antes, de que algo necessário é maior (mais perfeito) que algo contingente. Enquanto que a leitura de *Proslogion 2* possibilita a interpretação segundo (a), o *Responsio* esclarece que a interpretação pretendida por *Proslogion 2* é, na verdade, (b).

Não obstante, a interpretação de (a) se justifica em Anselmo, segundo Logan, pois

[...] é consistente com uma visão de mundo agostiniana ou neoplatônica sobre a bondade ou grandeza do ser. Existência real é “maior” (*esse in re*) do que existência conceitual (*esse in intellectu*). Há correspondência entre a intensidade ou níveis de “grandeza” e os graus de ser. Aquilo que está mais acima na escala de ser é maior do que aquilo que está mais abaixo. Consequentemente, algo que existe deve ser maior que a sua mera ideia.³⁰⁵

³⁰⁴ Cf. LOGAN, *op. cit.*, p. 94: “Anselm provides the basis for the claim he has made in P2.9 [sc. “And certainly that than which a greater cannot be thought cannot be in the understanding alone”]. He can be understood as making the point either (i) that it is generally greater to exist in reality than in the understanding alone or (ii) that it is specifically greater exist in reality than in the understanding alone”.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 95: “[...] it is consistent with an Augustinian or Neo-platonic worldview concerning the goodness or greatness of being. Actual existence is ‘greater’ (*esse in re*) than conceptual existence (*esse in intellectu*). There

Todavia, é possível também interpretar o argumento de *Proslogion* 2 conforme (b).

Para Logan,

Anselmo pode ser entendido [neste] último sentido, visto que seu argumento não exige uma ontologia platônica. Anselmo simplesmente exige que em um caso específico de X [ou seja, de algo do qual nada maior pode ser pensado], o conceito deve conter tudo aquilo que é mais elevado, mais digno e o melhor. Assim, se existe *in re*, deve ser possuidor de grandeza em um sentido que é claramente maior que se existisse apenas *in intellectu*. Este sentido é suficiente para a finalidade do argumento de Anselmo.³⁰⁶

Logan prefere (b) a (a)³⁰⁷. Visser/Williams, igualmente, se posicionam mais próximos de (b) do que de (a) empregando, porém, outros argumentos. É relevante este breve comentário de Logan pois mostra a plausibilidade da tese defendida por Visser/Williams, em 2009. Mostra também que é preciso estabelecer alguma relação entre o *Proslogion* e o *Responsio*.

3.3.3 Algumas considerações

Pode-se, neste momento, fazer uma reavaliação do argumento de Anselmo. Se a condição para que o argumento seja ontológico é entender a existência como uma perfeição, então, de acordo com a leitura de Visser/Williams, o argumento não o é, visto que Anselmo não é adepto de tal doutrina, como mostram os vários comentários desenvolvidos no *Responsio*.

is a correspondence between the intensity or levels of ‘greatness’ and the degrees of being. That which is higher up the ladder of being is greater than that which is lower. Consequently, the thing that exists must be greater than the mere idea of it”.

³⁰⁶ *Idem*: “Anselm can be understood in the latter sense, since his argument does not require such a general Platonic ontology. He simply requires that in the specific case of X [i. e., something than which nothing greater can be thought], the concept must contain all that is highest, most worthy and best. Thus, if it exists *in re*, it must be possessor of greatness in a sense which is clearly greater than if it exists *in intellectu* alone. This meaning is sufficient for the purposes of Anselm's argument”.

³⁰⁷ Cf. *Idem*: “I take Anselm's meaning in the second sense”.

Essa posição poderia ser considerada errônea, já que Anselmo afirma em *Proslogion* 2: “uma coisa é algo estar no entendimento, outra coisa é entender que algo existe na realidade”³⁰⁸. Pode-se interpretar esta expressão como se Anselmo estivesse distinguindo dois modos de existência: no entendimento e na realidade. Como Anselmo mais adiante acrescenta que se algo existir apenas no entendimento, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior, alguém teria, pois, motivos para atribuir a Anselmo a doutrina da existência como perfeição.

Contudo, a interpretação desta expressão não parece ser tão simples. Ela não afirma de maneira tão evidente o que lhe é atribuído. Não está a dizer que “uma coisa é existir no entendimento e outra é existir na realidade” (e que esta última é algo maior que a primeira), mas que “uma coisa é um objeto existir no entendimento e bem outra é compreender que o objeto existe (na realidade)”. A expressão latina diz: *Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*. Com efeito, uma coisa é o objeto (*rem*) existir no entendimento, outra, entender que o objeto (*rem*) existe.

(A) o objeto existe no entendimento (*aliud enim est rem esse in intellectu*). Para algo estar no entendimento (*in intellectu*), Anselmo estabelece um processo: *dicere > audire > cogitare > in cogitatione esse > intelligere > in intellectu esse*³⁰⁹. O fato de algo estar no entendimento não implica que esteja na realidade. São coisas distintas. Quando se diz o nome de um objeto, este é ouvido. Ao ser ouvido, é pensado. E tudo o que é pensado está no pensamento. Porém, o pensamento pode ir mais além. Pode-se, ainda, entender o que se pensou. E tudo o que é entendido está no entendimento. Retomando o processo acima, quando se ouve o nome de um objeto, este nome é pensado (de alguma forma). Assim, o objeto passa a estar no pensamento. Ao se entender o objeto, este passa a estar no entendimento. Ora, o entendimento seria uma forma mais acurada de pensar. Porém, novamente, o fato de algo

³⁰⁸ P2 [S I: 101.9-10]: “*Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*”.

³⁰⁹ Dizer > ouvir > pensar > estar (existir) no pensamento > entender > estar (existir) no entendimento. Cf. BARTH, *op. cit.*, p. 108-118.

estar no entendimento não é a mesma coisa que entender que esse algo existe na realidade. Até aqui o único entendimento que houve foi que o objeto está no próprio entendimento. Três considerações são necessárias para se compreender de que maneira um objeto passa a estar no entendimento: (i) No caso do argumento de P2, o objeto (coisa, *res*) é algo do qual nada maior pode ser pensado. Neste caso, Deus. Porém, em P15, Anselmo afirma que Deus não pode estar no entendimento, já que é algo maior que o que pode ser pensado. Assim, de que maneira Deus pode estar no entendimento? (ii) em P4, Anselmo difere os dois modos como algo pode ser pensado: pode-se pensar na palavra ou pode-se pensar na coisa mesma. Pelo que foi dito em (i), não há como se pensar na coisa mesma no caso de algo do qual nada maior pode ser pensado. Assim, resta pensar apenas na palavra. Segundo Gaunilo, é pouco provável que se chegue à afirmação da existência a partir de palavras. Donde (iii) se deve pensar na resposta de Anselmo a Gaunilo: o objeto em questão, embora não possa ser alcançado completamente pelo pensamento, pode-se ser pensado e entendido segundo o grau de bondade (*bonitas*) que há nas coisas contingentes. É possível, segundo Anselmo, chegar a entender a expressão “algo do qual nada maior pode ser pensado” segundo a comparação de bondade que há nos seres. Deste modo, pois, é possível afirmar, neste caso, que o objeto está no entendimento.

(B) entender que o objeto existe (*aliud intelligere rem esse*). Há uma sutileza na distinção e na implicação disso para o argumento de P2: o fato de algo ser entendido não é a mesma coisa que o fato de entender que este algo existe, isto é, existir no entendimento não implica que existe na realidade. Esta distinção poderia ser uma resposta antecipada à Ilha Perdida de Gaunilo. Pode-se pensar, por exemplo, na expressão “a maior de todas as ilhas”. Esta expressão remete a um objeto possível, a saber, a uma ilha que seja a melhor de todas as ilhas. Ao se ouvir o nome, pensa-se no objeto possível que é denotado pelo nome. E, ao se entender a expressão (ou o objeto possível), o objeto está no entendimento. Outro momento

bem distinto é que se afirma algo acerca da existência dessa ilha, a melhor de todas as ilhas. Desta forma, afirmações acerca da existência são bem distintas do que afirmações sobre o objeto.

3.4 O ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODAL DE P2

A intenção do texto de Visser/Williams não é debater se o argumento de Anselmo é ou não ontológico. O objetivo é oferecer uma leitura de Anselmo que leve em consideração os textos anexados ao *Proslogion*. Percebendo que o *Responsio* não é tão eficiente ao responder algumas das objeções do *Pro Insipiente* de Gaunilo, Visser/Williams entenderam que as respostas de Anselmo eram antes uma explicação do argumento do *Proslogion*. Ora, analisando e interpretando as diversas explicações de Anselmo no *Responsio*, pode-se afirmar que em nenhum momento houve a afirmação, ou ao menos a pressuposição, de que a existência é uma perfeição. Como esta é condição estipulada na definição apresentada no capítulo precedente para que um argumento seja considerado ontológico, pode-se inferir, a partir do texto de Visser/Williams, que o argumento de *Proslogion 2* não é um argumento ontológico. Como dito, o texto de Visser/Williams não tem a finalidade de problematizar o nome do argumento. Pelo contrário, eles concluem que o argumento de Anselmo é mais bem entendido como um argumento ontológico modal³¹⁰, cuja estrutura central seria:

³¹⁰ Entende-se por argumento modal qualquer argumento que se proponha demonstrar a existência necessária de Deus (cf. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 97: “any ontological argument meant to establish the *necessary* existence of God [is] a ‘modal ontological argument’”). Assim, pois, se trata de um argumento ontológico modal o que Norman Malcolm afirma encontrar em *Proslogion 3*. Ali, segundo Malcolm, Anselmo não está tentando demonstrar a existência de Deus, mas, antes, a existência necessária de Deus (cf. MALCOLM, *op. cit.*, p. 45-51). De modo análogo, embora sem empregar a terminologia argumento modal, necessário-contingente e afins, Karl Barth defende que Anselmo não pretende apenas provar – *probare* (mais precisamente, entender – *intelligere*) que Deus existe, mas o modo como Deus existe. Barth emprega uma terminologia própria para o propósito de Anselmo. Em *Proslogion 2*, Anselmo estaria provando (entendendo) a existência geral de Deus (*the general existence of God*). Já em *Proslogion 3*, a existência especial de Deus (*the special existence of God*). Em suma, Anselmo quer provar (entender) que Deus existe (*sic vere est*) de tal modo que não admite ser pensado como não-existente (*ut nec cogitari possit non esse*) (cf. BARTH, *op. cit.*, p. 132-161).

(AOM1) Um ser necessário é possível.

(AOM2) Se um ser necessário é possível, ele existe.

(AOM3) Portanto, um ser necessário existe.³¹¹

Interpretando o raciocínio de Anselmo segundo a estrutura acima, o argumento de P2 passa a ser entendido como:

(A1) Aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado.

(A2) Se aquele do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado, ele existe na realidade.

(A3) Portanto, aquele do qual nada maior pode ser pensado existe na realidade.³¹²

Visser/Williams ainda chamam a atenção para o fato de que, mesmo lido e interpretado agora como um argumento ontológico modal, o argumento de Anselmo é vulnerável justamente ao provar que Deus é, ao menos, possível: Anselmo “não tem um argumento adequado para a afirmação que Deus é um ser possível”³¹³. De qualquer forma, o problema sobre a validade do argumento de *Proslogion 2* permanece sem ser respondido.

Entende-se que a posição defendida por Visser/Williams tem grande relevância e, em comparação com as demais leituras feitas sobre o argumento de *Proslogion 2*, é a que mais parece interpretar coerentemente o raciocínio de Anselmo. Alguns elementos sustentam a opinião de que Visser/Williams oferecem a leitura mais acurada de Anselmo: (1) o argumento de P2 é interpretado não somente no interior do capítulo segundo, mas na relação com o *Sumptum*, o *Pro Insipiente* e o *Responsio*. Ou seja, a tese de Visser/Williams tem sua origem no fato de Anselmo ter exigido que alguns breves escritos fossem anexados ao *Proslogion* quando este fosse copiado. Disso decorre que (2) o *Responsio* não é única e exclusivamente

³¹¹ VISSER/WILLIAMS, *op. cit.*, p. 92: “(MOA1) A necessary being is possible. (MOA2) If a necessary being is possible, it exists. (MOA3) Therefore, a necessary being exists”.

³¹² *Idem*: “(A1) That than which nothing greater can be thought can be thought. (A2) If that than which nothing greater can be thought can be thought, it exists in reality. (A3) Therefore, that than which nothing greater can be thought exists in reality”.

³¹³ *Idem*: “he does not have an adequate argument for the claim that God is a possible being”.

uma série de respostas de Anselmo às várias objeções de Gaunilo. Há uma relação entre os comentários do *Responsio* e o argumento de *Proslogion 2*. Dada a linguagem resumida de Anselmo e os aparentes mal-entendidos de Gaunilo, o *Responsio* foi a oportunidade de Anselmo para explicar e desenvolver alguns aspectos de P2 que permaneciam latentes. Assim, pois, (3) no *Responsio* não há uma nova argumentação, mas apenas a explicação da linguagem resumida do argumento do *Proslogion*.

Embora seja relevante, a tese traz consigo um problema: se de fato o *Responsio* é uma explicação do raciocínio conciso de *Proslogion 2*, o *unum argumentum* não cumpre então o que Anselmo afirmara no próêmio: um argumento único, que válido em si e por si, sem nenhum outro, baste a si pra provar que Deus existe e que Ele é o bem supremo que não necessita de nada para ser. Assim, surge um impasse: (i) aceita-se a tese de que Anselmo esmiúça o raciocínio de *Proslogion 2* ao longo do *Responsio*, mas se reconhece que o argumento não é autossuficiente, visto que necessita de uma ulterior explicação. Ou (ii) considera-se que o argumento de *Proslogion 2* é, de fato, autossuficiente, que ele basta para provar aquilo que Anselmo se havia proposto, mas, neste caso, falta ainda achar uma resposta satisfatória para que o *Pro Insipiente* e o *Responsio* tenham sido anexados ao *Proslogion* e também torna-se difícil negar que em *Proslogion 2* há a tese de que a existência seja uma perfeição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retorno brevemente às principais teses apresentadas na dissertação. Tão logo Anselmo escreve o *Proslogion*, o texto recebe as primeiras objeções advindas do monge Gaunilo. Anselmo, a fim de respondê-las, compõe o *Responsio* e anexa, tanto as objeções de Gaunilo – o *Pro Insipiente* – quanto o *Responsio* ao final do *Proslogion*, exigindo que todos que fossem copiar o *Proslogion*, igualmente copiassem seus anexos. Ora, qual seria a relevância dos textos anexos? Penso que existe alguma contribuição – que, infelizmente, tem com frequência passada despercebida – para se compreender o raciocínio do argumento de *Proslogion 2* tanto no *Pro Insipiente*, quanto no *Responsio*. Uma das contribuições seria que, após leitura atenta do *Responsio*, surgiriam elementos que defenderiam a tese de que o argumento do *Proslogion* não é um argumento ontológico.

A possibilidade do argumento de Anselmo não ser ontológico já havia sido levantada, pelo que se sabe, pela primeira vez, em 1982, no artigo de G. E. M. Anscombe *Por que la prueba de Proslogion no es un argumento ontológico*. A partir de uma definição de argumento ontológico, Anscombe conclui que o que está em P2 não pode ser um argumento ontológico. O passo dado por ela entre a definição de argumento ontológico, extraída da quinta Meditação de Descartes, e a conclusão de que o argumento anselmiano não é ontológico é a proposta de uma nova tradução do texto de Anselmo. Em outras palavras, se o que faz um argumento ontológico é a doutrina da existência como perfeição (definição) e se com a nova tradução não é possível que Anselmo tenha pressuposto esta doutrina em *Proslogion 2*, segue-se que o argumento não é ontológico.

Jasper Hopkins, em 1986, concomitante com a publicação em língua inglesa do artigo de Anscombe de 1982, critica a nova interpretação anscombiana. Não apenas é impossível a nova tradução do texto de Anselmo de *Proslogion 2* – sem a vírgula entre *re* e

quod na expressão “*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*” – bem como Anselmo pressupunha a doutrina da existência como perfeição em seus escritos. Segundo Hopkins, Anselmo, influenciado pelo neoplatonismo por meio de Agostinho, defende a tese dos chamados “graus de ser”, isto é, haveria uma hierarquia de perfeição entre os seres. Apesar das objeções de Hopkins, a interpretação de Anscombe do argumento de P2 continua a ser uma alternativa possível de interpretação do raciocínio de Anselmo. Brian Davies, por exemplo, é um dos defensores da posição de Anscombe.

Jean-Luc Marion, por sua vez, em 1992, repete a posição proposta por Anscombe, a saber, o argumento de Anselmo não é ontológico. Marion parte, assim como Anscombe, de uma definição de argumento ontológico – não mais baseado em Descartes, mas agora em Kant, na *Crítica da Razão Pura*. Porém, diferentemente de Anscombe, Marion não propõe uma tradução alternativa do texto de *Proslogion 2*. Interpretando o argumento anselmiano a partir da definição de argumento ontológico, Marion conclui que, primeiramente, no raciocínio de *Proslogion 2*, Anselmo não está a tratar com um conceito da essência de Deus. A expressão com a qual Anselmo se refere a Deus – *aliquid quo nihil maius cogitari potest* (algo do qual nada maior pode ser pensado) – não é propriamente um conceito de Deus, visto que não se refere a Deus, muito menos àquilo que Deus é. “*Aliquid quo nihil maius cogitari potest*” é, antes, uma expressão que se refere à incapacidade do pensamento humano em conceber algo maior que Deus. Em segundo lugar, para Marion, Anselmo não pressupõe nenhuma ideia de ser, isto é, o argumento de *Proslogion 2* não se baseia na ontologia, já que Anselmo não está a raciocinar a partir da noção de ser, mas da ideia de melhor. Em outras palavras, o *maius* anselmiano não está partindo da ideia de ser, mas da ideia de *melius* e, por conseguinte, da ideia de *bonum*. Desta maneira, o argumento de Anselmo não é ontológico não só porque não parte de um conceito da essência de Deus, mas também porque não pressupõe nenhuma ideia ou noção de ser. Para Marion, Anselmo concebe Deus como sendo

um bem do qual nada melhor (*melius*) pode ser pensado, ou seja, Deus é o sumo bem – *summum bonum*.

Sandra Visser e Thomas Williams, em 2009, em partes se aproximam da tese do artigo de Anscombe de 1982. Visser/Williams não debatem o problema se o argumento de Anselmo é ontológico ou não – para eles, o argumento anselmiano é um argumento ontológico modal. Defendem que o argumento não é nem lido nem interpretado corretamente, já que Anselmo, na tentativa por formular o chamado *unum argumentum* – único argumento – empregou uma linguagem resumida. Dito de outro modo, como Anselmo escreve seu argumento de maneira sintética – um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro baste para dar provas acerca daquilo que se crê acerca da substância divina –, é possível atribuir pressupostos que talvez tivessem sido ali empregados, mas que, depois de leitura atenta do *Proslogion*, do *Pro Insipiente* e do *Responsio*, percebe-se que na verdade não foram.

Desta forma, para que o argumento de P2 seja corretamente compreendido é preciso, segundo Visser/Williams, lê-lo a partir dos anexos do *Proslogion* – de modo preciso, o *Responsio*, que seria um desenvolvimento das ideias resumidas de Anselmo. Quando se lê o argumento anselmiano a partir dos comentários do *Responsio*, torna-se possível interpretar que Anselmo não está pressupondo a doutrina da existência como perfeição. Ora, tratar a existência como perfeição é a condição da definição dada por Anscombe no artigo de 1982. Se o argumento de Anselmo não cumpre esta condição, segue-se que não é ontológico. Esta é uma conclusão não inferida por Visser/Williams, mas que é possível alcançar baseando-nos em seus raciocínios.

Assim, a expressão “*quod maius est*”, já problematizada no artigo de Anscombe de 1982, não está a comparar o que existe no entendimento (*in intellectu*) e o que existe tanto no entendimento quanto na realidade (*in intellectu et in re*), atribuindo maior perfeição a este último modo de existência. Para Visser/Williams, a expressão “*quod maius est*”, dentro do

argumento de P2, tem a ver com as consequências que surgem se algo estiver apenas no entendimento. Se algo estiver apenas no entendimento, por exemplo, é algo que pode não existir ou, se vier a existir, pode deixar de existir, ou ainda, pode ser causado por outrem. Se algo estiver apenas no entendimento, portanto, sua existência será contingente.

Diante das teses apresentadas acima, concluo que:

1) O artigo de Anscombe tem alguns méritos: (i) discute pela primeira vez, a partir de elementos filosóficos, se o argumento anselmiano é ou não ontológico; (ii) mostra as diferenças entre o argumento de Anselmo e o de Descartes; (iii) considera o conteúdo do *Responsio*; (iv) provoca o debate sobre o trabalho de edição de um manuscrito, apontando para as possíveis decisões subjetivas referentes à pontuação que um editor pode adotar diante de um texto latino; (v) pergunta sobre a correta tradução do texto de *Proslogion 2*.

Por outro lado, parece-me que a principal limitação da interpretação de Anscombe é atribuir a Anselmo uma construção latina que não é comum em seus escritos. Anselmo não tem o hábito de por o sujeito como último elemento de uma frase. Este aspecto mereceria um estudo detalhado sobre a maneira de escrever de Anselmo, mas que, infelizmente, não é aqui feito. Basta considerar, por exemplo, o texto latino do *Proslogion 2* conforme exposto na página 25 da dissertação. Em nenhum momento Anselmo emprega o modo de construção atribuído a ele por Anscombe na sentença *Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*. Por isso, para mim, é muito mais plausível que Anselmo tenha entendido a expressão “*quod maius est*” como um relativo e não como um sujeito.

2) Hopkins, por sua vez, quando expõe as críticas contra a interpretação de Anscombe, mostra ser um conhecedor não apenas de Anselmo e dos manuscritos medievais que contêm os textos anselmianos, mas também da literatura existente sobre o assunto. Todavia, Hopkins, no seu artigo contra Anscombe, procura demonstrar que Anselmo era adepto da doutrina dos graus de ser e, por conseguinte, de que a existência é uma perfeição.

Ora, para mostrar que o argumento de P2 não é ontológico não é necessário mostrar que Anselmo não é adepto da doutrina da existência como perfeição. É suficiente apenas demonstrar que o *Proslogion* não a pressupõe.

3) O artigo de Marion, assim como o de Anscombe, traz elementos à discussão do argumento de P2: (i) diferencia o argumento de Anselmo não apenas do de Descartes, tal como fez Anscombe em 1982, mas também do de Malebranche e do de Leibniz; (ii) mostra porque o argumento anselmiano não pode ser lido e interpretado a partir das objeções de Kant; (iii) relaciona o argumento de P2 com um dos argumentos do *Monologion*. Neste, Anselmo infere a existência de um bem supremo – *summum bonum* – por meio do qual são boas todas as coisas boas. Naquele, Marion entende que Anselmo quer demonstrar que existe o sumo bem (o bem supremo), do qual nada melhor pode ser pensado; (iv) questiona se o argumento anselmiano não poderia ser lido como um argumento que não se baseia na metafísica.

Parece-me que Marion comete o que ele próprio atribui aos leitores de Anselmo: não houve uma consideração do todo da obra. Marion disse que, ao se ler o *Proslogion*, geralmente lê-se apenas P2-4, poucos leem todo o texto e raros são os que leem o *Pro Insipiente* e o *Responsio*. Ora, no prólogo do *Proslogion*, quando Anselmo explica o surgimento da obra, diz que buscava um único argumento (*unum argumentum*) suficiente para provar (*probare*) o que se acredita acerca da substância divina (*substantia diuina*). Anselmo, no início do *Proslogion*, deixa claro que entende Deus como uma substância e que quer demonstrar que esta substância existe conforme se acredita (*quia es sicut credimus*) e é aquilo que se acredita (*es hoc credimus*). Anselmo conclui que a substância divina é o sumo bem. De que maneira, pois, falar sobre a substância divina e sobre o sumo bem não é pressupor metafísica?

Há ainda outra questão acerca da interpretação de Marion que é sobre as condições para um argumento ser ontológico. No texto, Marion apresenta duas condições, a saber: (Def. 1) Argumento ontológico infere a existência de um ser supremo, ou causa suprema, a partir de simples conceitos da essência (deste ser); e (Def. 2) Argumento ontológico interpreta a essência como ser enquanto tal, universal e sem restrição. Ora, supondo que o argumento de Anselmo satisfaça a condição dada pela segunda definição, mas não satisfaça a primeira, acaso seguir-se-ia que se trata de um argumento ontológico? Dito de outra forma, partindo do pressuposto de que o argumento de P2 se baseia na metafísica, embora não chegue à conclusão da existência divina através de um conceito da essência, isso basta para torná-lo um argumento ontológico? Penso que não, visto que as demais demonstrações da existência de Deus, as cinco vias de Tomás de Aquino, por exemplo, apesar de não partirem de um conceito da essência, se baseiam na metafísica. Não obstante, não são consideradas como sendo provas ontológicas.

4) Entendo que a leitura do argumento anselmiano proposta por Visser/Williams é a que mais aproxima do raciocínio de Anselmo em *Proslogion 2*. Isto porque leva em consideração o texto do *Responsio* e, para mim, é a partir deste que P2 deve ser lido e interpretado. Além disso, a proposta de Visser/Williams acrescenta informações novas à maneira de se ler P2. Anselmo pressupunha que a existência fosse uma perfeição? Quando se lê apenas *Proslogion 2*, tem-se a inclinação de responder afirmativamente, isto é, parece que Anselmo está comparando dois modos de existência e atribui maior perfeição àquilo que existe *in intellectu et in re*. Porém, lendo o *Responsio*, e o *Proslogion* à luz do *Responsio*, Anselmo não está a comparar aquilo que existe somente no entendimento com aquilo que existe no entendimento e na realidade, mas a mostrar o que aconteceria se algo existisse somente no entendimento. Se Deus pode ser pensado, raciocina Anselmo, é necessário que Ele exista.

Por isso, defendo a tese de que o argumento de Anselmo não é ontológico. Em primeiro lugar, porque não é corretamente lido nem interpretado. Em segundo lugar, não cumpre a condição necessária para ser um argumento ontológico. Em terceiro lugar, se lido a partir dos comentários do *Responsio*, Anselmo parece estar dizendo outra que aquilo que comumente é atribuído a ele. Ao invés de estar comparando modos de existência, Anselmo está apenas mostrando o que se pode pensar de daquilo que nada mais é que apenas *aliquid in solo intellectu*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BIBLIOGRAFIA BÁSICA

AGOSTINHO. Opera Omnia. In: MIGNE, Jacques. **Patrologia Cursus Completus**. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.

ANSELMO. **Basic Writings**. Tradução: Thomas Williams. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

_____. **Complete Philosophical and Theological Treatises**. Tradução: Jasper Hopkins e Herbert Richardson. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2000.

_____. **Obras Completas**. Tradução e notas: Julian Alameda, OSB. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1952, v. 1.

_____. **Obras Completas**. Tradução e notas: Julian Alameda, OSB. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1953, v. 2.

_____. **Opera Omnia**. Edição: Franciscus Salesius Schmitt, OSB. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984, tomo 1.

AQUINO, Tomás de. **Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussi Impensaue Leonis XIII Edita**. Roma: Typographia Polyglotta, 1882.

BOÉCIO. De Consolatione Philosophiae. In: MIGNE, Jacques. **Patrologia Cursus Completus**. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.

CICERO. **De Natura Deorum Academica**. London: Harvard University Press, 2005.

DESCARTES, René. **The Philosophical Writings**. Edited by: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. II e III.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Tradução: Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

_____. **O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus.** Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

SÊNECA. **Natural Questions:** Books I – III. London: Harvard University Press, 1971.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADAMS, Marilyn McCord. Anselm on faith and reason. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ANSCOMBE, G. E. M. Por qué la prueba de Anselmo en el *Proslogion* no es un argumento ontológico. **Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra**, v. 25, 1982. p. 9-18.

_____. Russelm or Anselm? **The Philosophical Quarterly**, v. 43, p. 500-504, 1993.

ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. In: McGRADE, A. S. (org). **A Filosofia Medieval.** Tradução: André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

BARNES, Jonathan. **The Ontological Argument.** London: Macmillan, 1972.

BARTH, Karl. **Anselm: Fides Quaerens Intellectum.** Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009.

BIBLIA Sacra Juxta Vulgatam Clementinam. Londini: CBCEW, 2005.

DAVIES, Brian. Anselm and the ontological argument. In: _____; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____; EVANS, G. R. Introduction. In: ANSELMO. **The Major Works.** Oxford, UK: Oxford University Press, 1998.

_____. Review on Reading Anselm's *Proslogion* by Ian Logan. **New Blackfriars**, p. 741-743, 2009.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

EADMER. Vida de San Anselmo. In: ANSELMO. **Obras Completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, v. 1.

EVANS, G. R. Anselm's life, works, and immediate influence. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía**: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía. 2. ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1968, v. 2.

FREGE, Gottlob. **The Foundations of Arithmetic**. Tradução: J. L. Austin. 5. ed. New York: Harper, 1962.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GREENOUGH, J. B.; ALLEN, J. H. **New Latin Grammar**. Boston/London: The Athenaeum Press, 1903.

HARTSHORNE, Charles. **Anselm's Discovery**: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence. La Salle, Ill: Open Court, 1965.

HENRY, D. P. The *Proslogion* Proofs. **The Philosophical Quarterly**, v. 5, n. 19, 1955.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOPKINS, Jasper. **A Companion to the Study of St. Anselm**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.

_____. Anselm of Canterbury. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy N. **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltda, 2002.

_____. On the Interpretation and Translation of “Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est”. In: _____. **A New, Interpretative Translation of St. Anselm’s *Monologion* and *Proslogion***. Minneapolis: Banning Press, 1996.

_____. **Supplementary Anselm-Bibliography**. Disponível em: <http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/Anselmbibliography.pdf>. Acesso em 20/07/11.

KING, Peter. Anselm’s philosophy of language. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KNUUTILA, Simo. Anselm on modality. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LANDIM FILHO, Raul. Argumento Ontológico: a prova a priori da existência de Deus na Filosofia Primeira de Descartes. **Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. The New Essays Concerning Human Understanding. In: PLANTINGA, Alvin (ed). **The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers**. Garden City, NY: Anchor Books, 1965

LOGAN, Ian. **Reading Anselm’s *Proslogion*: The History of Anselm’s Argument and Its Significance Today**. Farnham: Ashgate, 2009.

MALCOLM, Norman. Anselm’s ontological arguments. **Philosophical Review**, v. 69, p. 41-62, 1960.

MANN, William E. The Perfect Island. **Mind**, v. 85, n. 339, p. 417-421, 1976.

MARION, Jean-Luc. Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant. **Journal of the History of Philosophy**, v. 30, p. 201–218, 1992.

MATTHEWS, Gareth. Anselm, Augustine and Platonism. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. The ontological argument. In: MANN, William E. (ed) **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005.

MIGNE, Jacques. **Patrologia Cursus Completus**. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.

MILLICAN, Peter. The One Fatal Flaw in Anselm's Argument. **Mind**, v. 113, p. 439-474, 2004.

NOLAN, Lawrence; NELSON, Alan. Proofs for the existence of God. In: GAUKROGER, Stephen. **The Blackwell Guide to Descartes's Meditations**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

OPPY, Graham. **Ontological Arguments and Belief in God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PLANTINGA, Alvin. **God, Freedom, and Evil**. London: Allen and Unwin, 1974.

_____. Kant's Objection to the Ontological Argument. **The Journal of Philosophy**, v. 63, n. 19, p. 537-546, 1966.

_____ (ed). **The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers**. Garden City, NY: Anchor Books, 1965.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RUSSELL, Bertrand. **History of Western Philosophy**. London: Allen & Unwin, 1961.

SHARPE, Richard. Anselm as Author: publishing in the late eleventh century. **Journal of Medieval Latin**, n. 19, p. 1-87, 2009.

SOUTHERN, Richard W. **Saint Anselm and His Biographer: a Study of Monastic Life and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

_____. **Saint Anselm: a Portrait in a Landscape**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

THOMPSON, Edward Maunde. **An Introduction to Greek and Latin Paleography**. Oxford: Clarendon Press, 1912.

VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. The divine attributes. In: _____. **Anselm**. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. The *Proslogion* argument for the existence of God. In: _____. **Anselm**. New York: Oxford University Press, 2009.

WARD, Benedicta. **Anselm of Canterbury: His Life and Legacy**. London: SPCK, 2009.

WILLIAMS, Thomas. Introduction. In: ANSELMO. **Basic Writings**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

_____. Transmissão e tradução. In: McGRADE, A. S. (org). **A Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

WULFF, Maurice de. Histoire de la Phil. Méd. I. In: FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía**. 2. ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1968, v. 2.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-ONTOLÓGICA
DO ARGUMENTO ANSELMIANO DE *PROSLOGION* 2**

DIEGO FRAGOSO PEREIRA

CURITIBA

2012