

O argumento único de Anselmo

Lessandro Regiani Costa

lessandrolr@yahoo.com.br

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Estêvão

O objetivo deste trabalho é, por meio da leitura do capítulo II do *Proslogion*, compreender alguns movimentos do texto, tais como a relação com a fé, o nome de Deus e a superioridade da coisa.

Palavras-chave: Anselmo - Proslogion - argumento ontológico - Deus

Anselm's unique argument

The aim of this paper is to understand, through the reading of chapter II of the *Proslogion*, some of the text's movements, as the relationship of faith, the name of God and the superiority of the thing.

Keywords: Anselm - Proslogion - Ontological argument - God

Introdução

Que Deus verdadeiramente é¹

A partir das contribuições da edição crítica (Cf. Barth 5, p. 109) pode-se atribuir a Anselmo os títulos dos capítulos do *Proslogion*, o que nos permite apreciá-los como parte do texto. A expressão *vere esse* (ser verdadeiramente) aparece em Agostinho e se aplica a “um ser plenamente digno do título de ser” (Gilson 9, p. 53.), aquele que é idêntico a si mesmo, imutável, portanto, ser de maneira perfeita. O que nos permite pensar que Anselmo, sendo um leitor de Agostinho, leve em consideração tal sentido de *vere esse*. Contudo, só depois da leitura do *Proslogion* será possível tomar uma posição.

Barth sustenta que nesse contexto “*esse*” deve ser traduzido por “existir” (*existere*) (Cf. Barth 5, p. 109), visto se tratar da questão da existência divina. Tal interpretação será tratada mais cuidadosamente quando chegarmos ao final do capítulo II, pois o próprio Anselmo faz uso do verbo “*existere*” na última frase do texto.

O uso do advérbio *vere* já aparecera no *Monologio* (Anselmo 1, p. 55) referindo-se às criaturas, o que parece dificultar a conciliação com o sentido agostiniano de *vere esse*, a menos que se admita, como faz Barth, que *vere* apresenta uma dupla significação.

Apesar das questões que são levantadas, não se pode esquecer que se trata apenas do título, o que nos impede de avançar além desses pontos, mas nos remete para o restante do capítulo.

Fé em busca de compreensão

Portanto, Senhor, tu concedes a inteligência da fé, concede-me entender, na medida em que julgues conveniente, que és como cremos, e que és o que cremos.

Vê-se que há alguma relação com a fé. Contudo, essa relação parece corromper o “método”² empregado por Anselmo.

(...) estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pela necessidade da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. (Anselmo 1, p. 7)

Num primeiro momento pode-se objetar que esse método se aplica somente ao *Monologion*. Todavia, no próêmio do *Proslogion* Anselmo aproxima as duas obras, sendo sua distinção, como nota Charlesworth (Cf. Charlesworth 7, p. 54), uma questão quantitativa e não qualitativa. Trata-se da dificuldade de compreensão que o *Monologion* poderia causar devido ao encadeamento de muitos argumentos. Dessa forma, pode-se concluir que o método desenvolvido no *Monologion* aplica-se ao *Proslogion* e conseqüentemente resulta na suspensão do apelo às Escrituras. Isso será realçado alguns momentos depois pela escolha que Anselmo faz para iniciar sua argumentação: o “insipiente”, figura que remete às Escrituras (Salmos 13:1), é utilizado para negar a existência divina, e a frase “algo tal que não se pode pensar nada maior”, que remete a Sêneca, isto é, à filosofia, para demonstrar a existência de Deus (Mojsisch 13, p. 66).

Vê-se que é preciso compreender melhor o que Anselmo entende por fé em busca de compreensão, visto ser esse o primeiro título do *Proslogion*. O mote dessa forma de pensar é expresso por Anselmo na seguinte fórmula: “não busco compreender (*intelligere*) para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não crese, não conseguiria compreender (*intelligere*)” (Anselmo 1, p. 100).

Vê-se que há uma anterioridade da fé, a qual é decorrente da inacessibilidade de Deus. Expliquemos melhor.

A primeira dificuldade que surge para aquele que deseja buscar a Deus é que ele não pode ser encontrado (Cf. Anselmo 1, *Proslogion* I). Essa dificuldade apresenta duas causas, a saber, a incomensurabilidade ontológica entre Deus e as criaturas e a queda do homem.

A incomensurabilidade ontológica entre Deus e as criaturas é total. Enquanto Deus é simples, imutável e eterno as criaturas são mutáveis e possuem uma “existência emprestada” (Cf. Anselmo 1, *Monologion* XXVIII). Como diz Adams, “esse fato metafisicamente necessário tem por conseqüência que “Deus é um ser maior do que nós podemos conceber”, que a natureza divina está, em parte, permanentemente além de nosso alcance cognitivo, em alguns aspectos fundamentalmente incompreensível para nós e inexprimível para a linguagem humana” (Adams 6, p. 33).

O segundo motivo para a inacessibilidade de Deus é o dano causado à natureza humana pela falta de Adão. Os danos causados à natureza humana, quais sejam, a perda da retidão da vontade, fraqueza, cegueira e falta de controle emocional, desfiguram tanto a imagem de Deus que essa possui como sua perfeita operação.

Contudo, o propósito da criatura racional é “amar acima de todas as coisas a essência suprema, que é o bem supremo” (Anselmo 1, 78)³. Ora,

se o homem possui um propósito, é provável que também possua um meio para atingi-lo. É por meio da capacidade racional que se abre um caminho para se buscar a Deus (Anselmo 1, *Monologion* LXVI). Entretanto, há um abismo que o separa de Deus. Somente Deus pode ultrapassar esse abismo, o primeiro passo só pode ser dado por Deus. Disso resulta que qualquer tentativa especulativa a respeito de Deus que não tenha sua origem na fé será, inevitavelmente, infrutífera. Isso explica a anterioridade da fé, mas não o motivo pelo qual se deve buscar sua compreensão.

O primeiro ponto que deve ser levado em consideração é que a compreensão que Anselmo busca é a compreensão da fé (*intellectus fidei*), ela se origina da própria fé, nasce como algo “desejado” pela fé (Cf. Barth 5, p. 24). A busca pela compreensão (*intelligere*) não é apenas um complemento à fé, algo que pode ou não ser buscado pelo cristão, mas é uma necessidade da fé. A busca pela compreensão é imanente à fé, trata-se de um movimento espontâneo. Não é possível crer e não buscar sua compreensão (Cf. Anselmo 1, *Cur deus homo* 1, I).

Esse sentido de fé é esclarecido no *Monologion*, quando Anselmo distingue entre fé viva e fé morta. A fé viva consiste em crer *naquilo em* que se deve crer e a fé morta é crer *para* aquilo que se deve crer (Cf. Anselmo 1, *Monologion* LXXVI). Mas o que significa “crer naquilo em” e “crer para”?

O significado dessas duas maneiras de crer pode ser compreendido quando Anselmo, na seguinte passagem, diz: “Pelo mesmo motivo, julgo mais conveniente dizer que se deve *crer nela* do que *se deve crer a ela*.” (Anselmo 1, *Monologion* LXXVI). Ora, essa passagem parece tão confusa ou mais do que o texto que pretendia clarificar. Contudo, essa dificuldade se esvai quando recorremos ao texto latino. As expressões “crer nela” e “crer a ela” traduzem a seguinte passagem: “... *credendum esse in illam quam ad illam*.” (Anselmo 1, p. 84, *grifo meu*) Anselmo utiliza duas preposições para expressar a distinção entre as duas formas de crer, a primeira, *in*, tem o sentido de “para dentro de”, “direção para dentro”, apresenta uma idéia de movimento que se dirige para dentro, a segunda preposição, *ad*, por sua vez, possui o sentido de “direção para”, “perto de”, não apresenta a idéia de um movimento que se orienta para dentro. Segue-se, então, que Anselmo entende que a fé possui, de maneira imanente, o “desejo” pela compreensão. O *credo ut intelligam* de Anselmo significa que é sua própria fé que o intima ao conhecimento (Cf. Barth 5, p. 26).

Para Anselmo, “crer” não significa simplesmente um esforço do desejo humano em direção a Deus, mas um esforço do desejo humano para dentro de Deus e, portanto, uma participação (mesmo que de uma maneira limitada, por ser criatura) no modo de ser de Deus” (Barth 5, p. 25).

Um segundo ponto que deve ser esclarecido é o sentido de razão (*ratio*).

(...) sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pela necessidade da *razão*, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. (Anselmo 1, p. 7, *grifo meu*)

A palavra “razão” (*ratio*) em Anselmo, como mostra Barth, num primeiro momento pode apresentar alguma dificuldade, visto que ela é usada tanto no acusativo como no ablativo, o que por sua vez pode denotar, quando usada no acusativo, que a razão consiste no objetivo da compreensão, seu ponto de chegada. Contudo, quando é utilizada no ablativo, parece indicar o meio pelo qual se chega à compreensão, e não a própria compreensão. Isso permite concluir que a palavra “razão” deve apresentar mais de um significado.

A razão, enquanto meio, pode ser entendida como a razão humana, ou seja, a capacidade de conhecer, formular juízos e concepções. Enquanto fim, entretanto, Anselmo ultrapassa o conceito de razão humana, e nesse caso fala de uma razão da fé (*ratio fidei*), ou seja, uma razão peculiar ao objeto da fé. Há ainda uma terceira razão, que é a razão da verdade (*ratio veritatis*), ela se identifica com a Palavra divina, ou seja, trata-se da razão de Deus (*ratio Dei*). Essa é pressuposto das demais razões (Cf. Barth 5, pp. 52-5). Em diversas passagens Anselmo identifica razão e necessidade (*necessitas*), o que conduz à análise de necessidade para compreensão de razão.

“*Necessitas*, sem dúvida, significa o atributo de ser incapaz de ser diferente” (Barth 5, p. 57). Visto que tal conceito não se aplica aos homens, segue-se que a necessidade é peculiar ao objeto da fé, isto é, o objeto da fé não pode deixar de ser o que é ou de existir. Dessa forma, o pensamento não é capaz de conceber o objeto da fé como não existente ou diferente daquilo que ele é. Ao se debruçar sobre o objeto da fé, sobre a razão objetiva, a razão humana (razão subjetiva) deve chegar à conclusão de que não é possível que seja diferente, o pensamento não consegue conceber tal coisa. Ao se debruçar sobre o conteúdo que é inicialmente aquele da meditação, ou seja, o objeto da fé, mas sem recorrer às Escrituras, Anselmo procura revelar certa inteligibilidade daquilo que em si mesmo possui necessidade interna.

Ora, quando nos voltamos para o texto do *Monologion* (Anselmo 1, p. 7) podemos notar como o texto se articula confirmando o que foi dito. Anselmo trabalha com duas noções fundamentais para a inteligência da fé: necessidade da razão (*rationis necessitas*) e claridade da verdade (*veritatis claritas*). Essas duas noções se contrapõem a outra noção, a autoridade da Escritura (*auctoritas*

scripturae). Como nota Corbin (Corbin 2, v.1, p. 45), o par por meio do qual se constrói o projeto anselmiano não é fé e razão natural (*fides et ratio naturalis*), mas autoridade e razão (*auctoritas et ratio*), sendo a autoridade aquela da Escritura que a fé reconhece como canônica, e a razão aquela definida no *Proslogion* como razão da fé. “Autoridade e razão se distinguem e se opõem no seio da fé”. Para alcançar a claridade da verdade não basta recorrer à Escritura, é preciso utilizar o raciocínio (dialética) para levantar e refutar todas as soluções possíveis, exceto aquela da fé, alcançando assim a Palavra de Deus em sua necessidade própria. Vê-se que ao partir de um objeto da fé, Anselmo não abandona sua estratégia de pesquisa, mas a coloca em prática.

Embora esse ponto pareça compreendido, resta ainda uma dificuldade. Em sua resposta a Gaunilo, Anselmo parece se contradizer, pois para responder a Gaunilo ele precisaria invocar a fé daquele. Em outras palavras, a argumentação desenvolvida no *Proslogion* apelaria à autoridade da Escritura.

Como aquele [insipiente], contra o qual falei no meu opúsculo, não me reprende com estas palavras, mas alguém que não é um [insipiente], antes é um católico que fala em nome do [insipiente], basta-me responder a um católico. (Anselmo 1, p. 130)

Nessa passagem Anselmo diz que responderá ao católico, mas o que isso quer dizer? Em outra passagem Anselmo diz: “que isso seja falso, valho-me como argumento bem firme *de tua fé e de tua consciência*” (Anselmo 1, p. 130, *grifo meu*). Estaria ele apelando à Escritura? Para responder a essa pergunta é preciso compreender o significado que Anselmo dá às palavras “fé” e “consciência” no seu texto.

Se a palavra “fé” realmente está significando crença, decorre então que a argumentação de Anselmo contra as críticas de Gaunilo deve apelar à Escritura. Todavia, quando se observa a resposta de Anselmo, constata-se que em nenhum momento ele recorre à autoridade da Escritura, o que permite concluir que a palavra “fé” apresenta um significado diferente de crença.

Ora, enquanto Gaunilo diz que falará em nome do insipiente, Anselmo fala que basta responder ao católico, talvez nesse contexto a diferença entre o insipiente e o católico não seja tão grande. Como nota Charlesworth⁴, o insipiente contra o qual Anselmo argumenta não é aquele que alega que a noção de Deus é logicamente sem sentido, mas aquele que afirma que atualmente Deus não existe, não havendo nenhuma dificuldade lógica em relação à noção da divindade. Gaunilo, sendo católico, aceita a noção de Deus, podemos dizer que, da mesma maneira que o “ateu factual”, ele não alega que tal noção seja sem sentido. Dessa maneira, suas críticas se assemelhariam as do “ateu factual”, isto é, alegariam que Deus atualmente

não existe. Portanto, é suficiente responder ao católico. O uso da fé remeteria justamente a esse fato, a saber, que para Gaunilo a noção de Deus possui sentido. Resta, agora, entender o sentido da palavra “consciência”.

Não tem o valor de julgamento moral (Martines 12, p. 60), mas exprime o aspecto íntimo e profundo da alma. O “algo tal que não se pode pensar nada maior” está em sua consciência, que, dessa forma, “coloca em ação aquilo que não pode ser reduzido ao sensível representável” (Martines 12, p. 60). Isso remete a uma distinção que será melhor analisada posteriormente; a distinção entre *cogitare e intelligere*. Pela presença do “algo tal que não se pode pensar nada maior” em sua *cogitatio* o *intellectus* é levado para aquilo que o ultrapassa, estabelecendo, dessa maneira, “o movimento de acesso ao conhecimento” (Martines 12, p. 60). Ao invocar a consciência de Gaunilo, Anselmo está invocando uma experiência reflexiva, a qual conduz ao limite do próprio pensamento.

Algo tal que não se pode pensar nada maior

Cremos, com efeito, que tu és algo tal que não se pode pensar nada maior.

O *Proslogion* pode ser dividido em duas partes: dos capítulos 2 a 4 pretende-se provar a existência de Deus, enquanto que no restante da obra, capítulos 5 a 26, pretende-se provar a natureza de Deus⁵ (Cf. Barth 5, p. 81). Nas duas partes, o núcleo da argumentação de Anselmo é o “algo tal que não se pode pensar nada maior”.

O primeiro ponto que é preciso levar em consideração é a origem dessa frase. Anselmo diz crer que Deus é algo tal que não se possa pensar nada maior, contudo, mesmo que se procure intensamente nas Escrituras não se encontrará Deus sendo nomeado dessa forma. Então, de que maneira pode Anselmo dizer que crê nisso? A resposta surge quando se compreende que, para Anselmo, as conseqüências lógicas das Escrituras corretamente interpretadas devem ser, conjuntamente com as Escrituras, verdadeiras. A partir disso, vê-se que crer em Deus como algo tal que não se possa pensar nada maior não é uma dificuldade para Anselmo, pois tal designação não entra em conflito com as Escrituras⁶.

Mesmo que se admita que a frase “algo tal que não se pode pensar nada maior” não esteja em desacordo com os textos considerados por Anselmo como textos de autoridade, ou até mesmo que possa ser conseqüência dos mesmos, não é neles que ele a encontra. Em Agostinho encontra-se que Deus é natureza a qual nada é melhor ou mais sublime (Cf. Southern 15, p. 129), contudo, isso não é suficiente para os propósitos de Anselmo, pois é possível pensar algo tal que não haja nada melhor, mas que não exista.

Talvez, como sugere Southern, essa concepção de Agostinho tenha indicado para Anselmo o caminho a seguir.

Se a fórmula de Agostinho não é suficiente para que Anselmo obtenha a sua, a de Sêneca é⁷. Em sua obra *Quaestiones Naturales*, Sêneca responde à pergunta “o que é Deus?” dizendo que sua magnitude é tal que nada maior pode ser pensado. Tal fórmula parece se enquadrar no papel de fonte para o “algo tal que não se pode pensar nada maior” de Anselmo, contudo, provavelmente nunca se saberá, ao certo, se foi mesmo em Sêneca que Anselmo encontrou o que precisava. Mesmo que Anselmo não tenha lido Sêneca, o fato é que ele desenvolve seu argumento sobre o “algo tal que não se pode pensar nada maior”. Mas o que é tal sentença? Qual sua significação?

A sentença inteira pode ser compreendida como se fosse uma palavra, a palavra “Deus”, o que, por sua vez, permite concluir que se trata de um nome, um nome de Deus, visto que “Deus” é um nome. Portanto, ao se escrever “algo tal que não se pode pensar nada maior” no lugar de “Deus”, da mesma maneira que este, aquele também será um nome. O fato de ser um nome não implica que seja um nome de algo que exista, pelo menos não que exista *in re* (na coisa). Partir de um nome não implica, portanto, pressupor aquilo que se deve provar, ou seja, pressupor que o “algo tal que não se pode pensar nada maior” exista *in re* antes mesmo de se iniciar a argumentação, como sugere Gilson (Gilson 10, pp. 25-7).

Outro ponto a se esclarecer em relação a esse nome é o que ele diz. Como faz Barth, a melhor maneira para se fazer isso é dizer o que ele não diz. Ele não diz que “Deus é o mais elevado que o homem de fato já concebeu, além do qual ele não pode conceber nada mais elevado. Nem diz – Deus é o mais elevado que o homem pôde conceber” (Barth 5, p. 82). Ambas as possibilidades são deixadas em aberto. O “algo tal que não se pode pensar nada maior” é independente do fato de o homem tê-lo concebido ou ter a possibilidade para isso. Isso é retificado pelo capítulo XV do *Proslogion*, no qual a conclusão é de que o “algo tal que não se pode pensar nada maior” nem sequer pode ser pensado. Essa fórmula expressa apenas uma concepção negativa, ou seja, que não se pode conceber algo maior.

Gaunilo, contudo, parece não ter compreendido essa negatividade do “algo tal que não se pode pensar nada maior”. Em sua réplica a Anselmo, ele reconstrói a frase da seguinte maneira: “algo que é o maior de todos”. Ele reafirma sua interpretação com um exemplo. Dizem que há, em algum lugar do oceano, uma ilha que é a mais excelente de todas. Ao se ouvir essa frase, a ilha mais excelente de todas, compreende-se o que se diz, logo, está no intelecto.

Mas se estiver no intelecto, será preciso que exista também na coisa, pois se não existir, qualquer ilha que existir será mais excelente do que ela. O que não pode ser, pois ela é a ilha mais excelente de todas. A conclusão de Gaunilo é de que se trata de uma brincadeira ou, então, de uma estultice.

Para compreender por que esse exemplo não funciona para refutar a argumentação de Anselmo é preciso ter em mente que ele pretende com seu argumento único provar a existência e a natureza de Deus e, portanto, a frase “algo tal que não se pode pensar nada maior” deve ser suficiente para tal. Ora, o “algo maior de todos” pode ser concebido como não-existente, ele mantém a exterioridade do signo e, por isso, não conduz o pensamento à necessidade da existência na coisa, ou seja, ao conhecimento.

Outra coisa que a formulação de Gaunilo não possui é auto-suficiência. Para que o “algo maior de todos” seja admissível, são necessárias pressuposições exteriores a ele. É preciso que haja o “todos”, isto é, que haja “objetos cujas existências e naturezas apontem para além de si mesmos, para o ‘mais alto’, que forma o ápice deles” (Barth 5, p. 96). Pressuposição que não ocorre na formulação de Anselmo.

Em suma, a objeção de Gaunilo se afasta em muitos aspectos do argumento de Anselmo. Em primeiro lugar, o “algo maior de todos” não é equivalente ao “algo tal que não se pode pensar nada maior”; em segundo lugar, o “algo maior de todos” pode ser concebido como não-existente; e, por último, não é auto-suficiente.

Devido ao caráter negativo da fórmula de Anselmo é preciso compreender corretamente a primeira palavra da fórmula, qual seja, “algo” (*aliquid*). Observando algumas traduções pode-se notar duas grandes interpretações: [1] “algo tal que não se pode pensar nada maior” (Anselmo, inédito); [2] “ser do qual não é possível pensar nada maior” (Anselmo 4); [3] “a being than which none greater can be thought” (Anselmo 8); [4] “something than which nothing greater can be thought” (Anselmo 7); [5] “that than which a greater can be thought” (Anselmo 6); [6] “ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor” (Anselmo 3); [7] “quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé” (Anselmo 2). A principal diferença entre essas frases é a interpretação de *aliquid* por “ser”. Tal interpretação implica acrescentar uma certa “positividade” que a frase de Anselmo não possui. A escolha de Anselmo por uma palavra neutra é fundamental, pois, dessa maneira, ele garante que a frase realmente não diga nada sobre Deus. Caso contrário, seria possível pensar algo, a saber, que se trata de um ser.

Outra palavra que merece atenção é “maior”. Em algumas passagens é substituída pela variante “melhor” (*melius*) (Anselmo 1, p. 111), o que indica que ela está sendo usada com um valor qualitativo e não quantitativo. Esse

uso da palavra “maior” aparece no *Monologion*⁸. Outro ponto que indica esse uso é que, gramaticalmente, maior (*maius*) é um adjetivo comparativo de superioridade, e não um superlativo, isto é, o “algo tal que não se pode pensar nada maior” não é o termo máximo de uma série, mas apresenta uma grandeza absoluta. Isso sublinha o fato de que não se trata de um uso quantitativo, mas sim qualitativo, apresentando o sentido neoplatônico de “mais perfeito”, ou seja, com um grau maior de ser.

Um último ponto em relação à frase “algo tal que não se pode pensar nada maior” é a referência que ela faz ao pensamento (*cogitatio*), remetendo ao *cogitare* e *intelligere*.

No capítulo IV do *Proslogion* Anselmo estabelece a distinção entre duas formas de “pensar”.

Com efeito, de uma maneira se pensa (*cogitatur*) a coisa, quando se pensa (*cogitatur*) a palavra que a significa, e de outra maneira, quando se entende (*intelligitur*) aquilo mesmo que a coisa é. Assim, pois, daquele modo pode pensar-se que Deus não é, mas de forma alguma deste modo. Certamente, ninguém que entenda o que Deus é, pode pensar que Deus não é, ainda que diga essas palavras em seu coração, ou sem nenhuma significação, ou com alguma significação estranha. Pois, Deus é algo tal que não pode pensar-se maior. Aquele que bem entendeu isto, principalmente entendeu que ele mesmo é de tal forma que nem no pensamento poderia não ser. (Anselmo 1, p. 103)

A distinção pode ser compreendida da seguinte maneira: “*intelligere* representa uma forma correta de *cogitare*” (Hopkins 11, p. 74). *Cogitare* possui a conotação de conceber algo em pensamento, não se trata de um conhecimento direto de algo como existindo na coisa, é um movimento que se completa no interior do espírito (Martines 12, pp. 55-56). Isso quer dizer que qualquer pensamento pode ser concebido desde que não haja contradição. Não é pela presença de um objeto na *cogitatio* (pensamento) que se infere sua existência. O pensamento pode ser colocado num primeiro estágio do conhecimento, no qual se medita sobre as palavras (Southern 15, p. 131).

Diferentemente de *cogitare*, que se dá no interior do espírito, *intelligere* é um movimento que se orienta em direção à realidade externa, ou seja, que ultrapassa o interior do espírito. Cabe ao *intelligere* fazer a mediação entre o pensamento e a coisa (*res*), o movimento de acesso ao conhecimento se dá por meio do *intelligere*. Entretanto, a inteligência (*intellectus*) que se procura é a inteligência da fé (*intellectus fidei*), de alguma maneira já está implícita na fé a inteligência que se procura. Essa inteligência, como nota Paul Ricoeur (Ricoeur 14, p. 20), apresenta-se como um reconhecimento. É isso que justifica a tradução de Corbin de “*intelligere*” por “reconhecer”.

Um último ponto que vale ser ressaltado é que o uso dessas palavras nem sempre é tão rígido. Como diz Hopkins (Hopkins 11, pp. 74-5), da mesma maneira que no *De veritate*, em que Anselmo promove um intercâmbio entre *oratio*, *enuntiatio* e *propositio*, também há intercâmbio entre *cogitare* e *intelligere* em alguns momentos.

Intellectus e res

[1] Ou será que não há tal natureza, porque disse o [insipiente]⁹ em seu coração: não há Deus. [2] Mas certamente este mesmo [insipiente], quando ouve isto mesmo que digo: algo tal que não se pode pensar nada maior, entende aquilo que ouve, e o que entende está na sua inteligência, mesmo se não entende que aquilo é. [3] É distinto, com efeito, a coisa estar na inteligência, e entender que a coisa é. De fato, quando o pintor pensa antecipadamente o que vai fazer, certamente o tem na inteligência, mas ainda não entende que é, o que ainda não fez. Mas quando já pintou, tanto o tem na inteligência, quanto entende que é o que já fez. [4] Portanto, mesmo o [insipiente] está convencido de que há na sua inteligência algo tal que não se pode pensar nada maior, porque, quando ouve isto, entende, e tudo o que é entendido, está na sua inteligência.

A figura do insipiente marca um novo momento no texto. O gênero da prece que se estendia desde o capítulo I dá início a uma prosa objetiva, o insipiente funciona como um contraponto para o movimento dialético de Anselmo (Martines 12, p. 62). O insipiente não é necessariamente um insensato, ele pode ser um incipiente. Já em Agostinho aparecera essa figura, a qual pode se comportar como um insensato, negando qualquer oportunidade de diálogo, ou pode se mostrar disposto a discussão (Cf. Martines 12, p. 62). Mantendo a tradução por “insipiente” mantém-se o jogo entre insipiente e incipiente que é possível tanto no latim como no português.

A partir daí o texto apresenta o seguinte movimento: [2] o insipiente ouve as palavras de Anselmo e as compreende, o que significa que aquilo que entende está em sua inteligência. Ora, isso conduz a uma distinção [3], pois estar na inteligência não é a mesma coisa que entender que a coisa é. É preciso compreender essa diferença para que se possa afirmar [4] que “mesmo o [insipiente] está convencido de que há na sua inteligência algo tal que não se pode pensar nada maior”.

O trecho [2] compreende, como nota Barth (Barth 5, p. 117), quatro pontos: *dicere*, *audire*, *intelligere* e *in intellectu esse*. O *dico* e o *audit* devem ser entendidos literalmente, isto é, eu falo essa fórmula e você a ouve no sentido físico. Ao ouvir a fórmula o insipiente não pode deixar de pensá-la

adequadamente (*intelligit quod audit*), não pode deixar de considerá-la em seu sentido literal, ou seja, que há algo do qual não se pode pensar nada maior. Dessa forma, diferentemente do que pensa Gaunilo, a fórmula pode ser compreendida. Mesmo na negação do insipiente o nome divino mostra-se compreensível, pois como ele pode negar “sem, ao mesmo tempo, pelo menos, conceber o Nome de Deus e, portanto, assumir a responsabilidade pelo significado do que ele nega” (Barth 5, p. 116).

Vê-se, no trecho [3], que o pensamento é capaz de distinguir dois momentos diversos, a saber, ter algo no intelecto e compreender que isso é de outra maneira. Reconhece-se “a capacidade reflexiva da *cogitatio* que reconhece ser iluminada por isso que ela não é, por isso que é *in re* e não somente *in intellectu*. Compreende que há um objeto pensado *in re* e não somente pensado *in intellectu* distingue dois momentos da mesma *cogitatio* que, toda interior a si, a partir de sua atividade imanente, reconhece nela a presença disso que a transcende” (Gilbert 14, p. 89). A analogia do pintor surge para indicar que *in intellectu* significa imanente ao espírito, como nota Paul Gilbert.

A conclusão desse trecho [4] não poderia ser outra, pois o insipiente não pode negar que entende aquilo que ouve.

A superioridade da *res*

Certamente, algo tal que não pode pensar-se maior, não pode estar somente na inteligência. Porquanto, se está somente na inteligência, poder-se-ia pensar também na coisa, o que é maior. Portanto, se algo tal que não pode pensar-se maior está somente na inteligência, este mesmo algo tal que não pode pensar-se maior é tal que pode pensar-se maior. Ora, certamente isto não pode ser.

Pode-se dizer que chegamos ao “coração” da argumentação, o alvo da objeção clássica contra o argumento de Anselmo, como diz Gilson (Gilson 10, p. 6). O que permite a passagem de algo *in intellectu* para *et in intellectu et in re esse*? Estaria Anselmo fazendo a existência “sair” do pensamento?

Ora, o que Anselmo pretendeu ter feito no *Proslogion*? Não pensou ele que, ao provar a necessidade racional de se afirmar a existência divina ou a impossibilidade racional de não afirmá-lo, estaria verdadeiramente provada sua existência?

Contudo, “para que um filósofo admita que a necessidade de afirmar a existência garante a realidade da existência, ele deve necessariamente admitir também que a necessidade de sua afirmação supõe aquela de seu objeto. A menos que o argumento do *Proslogion* seja vazio de sentido, ele deve, portanto, necessariamente se inserir em uma doutrina da verdade, que seja tal que a

existência de verdades pressuponha sempre aquela de seus objetos” (Gilson 10, p. 9). Vê-se o que permite a referência ao *De veritate* de Anselmo.

O *De veritate* possui duas idéias principais: a primeira é que toda verdade é retidão, e a segunda é que a verdade é una. Por retidão Anselmo entende ser ou fazer aquilo que se deve ser ou fazer. Dessa forma, um pensamento é verdadeiro quando exerce a função para a qual foi feito, isto é, dizer que é aquilo que é, e que não é aquilo que não é (Cf. Anselmo 1, *De veritate* II).

Para que uma significação seja reta e correta quando significa ser aquilo que é, é preciso considerar a verdade como uma relação, isto é, a relação que une uma significação correta e seu significado (aquilo que ela significa). Dado que é o pensamento que é verdadeiro ou falso, está nele a retidão que o torna verdadeiro, na medida em que pensa como deve. Contudo, a causa dessa verdade não está no pensamento, mas no objeto. Não há verdade sem um pensamento que faça o que deve, mas também não há verdade sem um objeto em relação ao qual o pensamento se comporta como deve. Como diz Gilson, o objeto mede e regula o pensamento¹⁰. “Não há pensamento verdadeiro sem um objeto ao qual ele se conforma, e que ele enuncia tal qual é, porque sua função própria é enunciar-lo assim” (Gilson 10, p. 10).

Nesse universo, para que uma proposição seja verdadeira ela deve fazer aquilo para o que ela foi feita, isto é, deve cumprir sua função. A função de uma proposição é exprimir o pensamento do qual ela é a fórmula. O pensamento, por sua vez, para ser verdadeiro deve cumprir sua função, isto é, exprimir as coisas tais como são. As coisas para sejam verdadeiras devem, da mesma maneira, cumprir sua função, qual seja, devem permanecer fiéis às suas respectivas essências que são idéias em Deus. Deus, por ser a causa de tudo mais, não se conforma a nada. Estabelece-se uma hierarquia.

Vejo e advirto que em certos casos algumas coisas são apenas efeitos, enquanto outras são causas e efeitos, como quando a verdade que está na existência das coisas é efeito da verdade suprema, e ela própria também é causa da verdade que é própria do pensamento e daquela que é na proposição, e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade. (Anselmo 1, p. 190)

Essa hierarquia explica tanto a passagem do *in intellectu* para *et in intellectu et in re esse* como a posição anselmiana de que a necessidade de afirmar a existência garante a realidade da existência. A *res* é ontologicamente superior, “o domínio do conhecimento *in re* possui uma superioridade, não quantitativa, mas qualitativa em relação à origem de toda verdade” (Martines 12, p. 66). Portanto, *et in intellectu et in re esse* é maior (possui mais ser) devido à superioridade da

coisa. O “algo tal que não se pode pensar nada maior” é de tal natureza que não é possível ao pensamento não afirmar sua existência *in re*.

Para que a necessidade de afirmar a existência garanta a realidade é preciso primeiramente que toda proposição necessária seja verdadeira. Isso não só é possível como é uma conseqüência “dessa concepção que vê no conteúdo do pensamento *res* irreduzíveis e resistentes” (Gilson 10, pp. 12-13). Uma proposição necessária é necessária devido à *res* que enuncia. Ora, se um pensamento necessário é verdadeiro então ele cumpre sua função, isto é, exprime a coisa como ela é. Portanto, todo pensamento verdadeiro implica a realidade de seu objeto. Da mesma maneira que a retidão do pensamento referente ao que as coisas são pressupõe que elas o sejam, um pensamento referente à existência pressupõe sua realidade.

Pode-se concluir, juntamente com Gilson, que Anselmo não incorre nem em um verbalismo nem em um círculo vicioso. Ele não deduz nem pressupõe a existência, ele a encontra, e o faz colocando em evidência a necessidade racional de afirmar a existência divina.

Notas

¹ A trad. do capítulo II do *Proslogion* utilizada será de Paulo Ricardo Martines (iné dita) salvo menção em contrário.

² A palavra “método” não deve ser entendida nem como uma construção rigorosa e gradual do saber, nem como método escolástico como nota Martines. Cf. Martines 12, p. 23.

³ Isso é reforçado em outras passagens, tais como, *Proslogion I, Cur deus homo 2. I*.

⁴ “His argument is indeed directed at the unbeliever, but at the kind of unbeliever who, while admitting that he knows what it would be like for God to exist, denies that God does in fact exist. In other words, Anselm’s argument, at least in Chapter II of the *Proslogion*, is directed against what we might call the ‘factual atheist’, rather than against the ‘logical atheist’ who argues that the very notion of God, no matter how defined, is a strictly meaningless one, so that we do not even know what it would be like for God to exist.” Charlesworth 7, p. 57.

⁵ Embora Anselmo não faça essa divisão, ela parece coerente com os objetivos iniciais de Anselmo e com o desenvolvimento da obra.

⁶ “Se admitirmos, por um momento, que houve para Anselmo, ao lado das afirmações explícitas do texto da revelação, conseqüências surgidas diretamente destas às quais ele atribuiu igual peso, então nós não teremos nenhuma dificuldade com o fato de que naturalmente o *quo maius cogitari nequit* não admite como prova contestatória a qualquer texto que fosse autoritativo para ele.” Cf. Barth 5, p. 85.

⁷ Havia uma cópia das *Quaestiones Naturales* de Sêneca no mosteiro de Bec no século XII, é, portanto, possível que ela já estivesse acessível no tempo de Anselmo. Cf. Southern 15, p. 129.

⁸ “Ele é grande não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que é maior é, mais digno e melhor é, como acontece com a sabedoria.” Anselmo 1, p. 15.

⁹ Palavra com trad. nossa.

¹⁰ Não se deve pensar que com isso Anselmo pense a verdade como uma relação de adequação entre coisa e intelecto. A verdade será definida como “retidão perceptível apenas pelo espírito”.

Referências Bibliográficas

1. S. ANSELMUS CANTUARIENSIS. *Opera Omnia*: ad fidem codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann, [1946-1961] 1968. 2 v.
2. S. ANSELME. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Introductions, traduction et notes par CORBIN, M. Paris: Cerf, 1992.
3. S. ANSELMO. *Obras Completas*: texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt. Introducción general, versión castellana y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: BAC, 1952-1953. 2 v.
4. ANSELMO DE CANTUÁRIA. Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático. In: *Os Pensadores, VII*: Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo. Trad. de A. Ricci. São Paulo: Abril, 1973.
5. BARTH, K. *A Fé em Busca de Compreensão*: Fides quaerens intellectum. Trad. R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000.
6. BRIAN, D.; BRIAN, L. (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
7. CHARLESWORTH, M. J. *St. Anselm's Proslogion*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1979.
8. FAIRWEATHER, E. R. (ed.). *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
9. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. C. N. A. Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
10. GILSON, E. Sens et nature de l'argument de Saint Anselme in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: 09, 1934, p. 5-51.
11. HOPKINS J. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minneapolis, 1972.
12. MARTINES, P. R. *O "Argumento Único" do Proslogion*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
13. MOJSISCH, B. Anselmo de Cantuária: provas de Deus. In: KOBUSCH, T. *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 62-77.
14. OLIVETTI, M. M. (a cura di) *L'argomento ontológico. The Ontological Argument. L'argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.
15. SOUTHERN, R. W. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. New York: Cambridge UP, 1995.