

O Argumento Anselmiano: um argumento ontológico?

Profa. Dra. Maria Leonor L. O. Xavier¹

Resumo: este ensaio versa sobre a questão de saber se o argumento anselmiano do *Proslogion* é ou não um argumento ontológico. Para tal, convoca a posição de G. E. M. Anscombe, que sustenta que o argumento anselmiano não é um argumento ontológico à luz de uma interpretação pessoal do texto. Ela tem, todavia, uma idéia pejorativa de argumento ontológico, que se tornou corrente depois de Kant. Em alternativa à posição anscombiana, este ensaio assume uma acepção não-kantiana do atributo de ontológico e defende que o argumento do *Proslogion* é um argumento ontológico pela natureza dos seus princípios. **Palavras-chave:** argumento, existência, ontológico, ontologia, princípios, ser.

Abstract: this essay deals with the question whether the anselmian argument of the *Proslogion* is or is not an ontological argument. For this purpose, it convenes the position of G. E. M. Anscombe, who maintains that the anselmian argument is not an ontological argument, in the light of a personal interpretation of the text. However she has a pejorative idea about ontological arguments, which became current after Kant. As an alternative to the anscombian position, this essay assumes a non kantian idea about the property of ontological and sustains that the argument of the *Proslogion* is an ontological argument, according to the nature of its principles.

O nosso propósito, neste estudo, é retomar uma questão que, depois de Kant, passou a colocar-se, inevitavelmente, acerca do argumento anselmiano do *Proslogion* e que continua, hoje, ainda em debate: o argumento de Anselmo é ou não um argumento ontológico?

Segundo Kant, é ontológico todo argumento que conclui que Deus existe a partir de conceitos *a priori*², como o argumento cartesiano da *Quinta Meditação de Filosofia Primeira*. Embora Kant não tenha considerado expressamente o argumento anselmiano do *Proslogion*, este é um antecedente pioneiro do argumento cartesiano e, como tal, passou a ser classificado como argumento ontológico.

Essa classificação não é, porém, tanto uma qualificação quanto uma desqualificação que se estendeu ao argumento de Anselmo, após a crítica de Kant a toda a prova ontológica. Aquilo que, desde então, caracteriza um argumento ontológico é a inferência imediata da existência a partir do conceito, ou seja, a passagem direta do plano lógico para o plano ontológico. A ilegitimidade dessa passagem tornou-se, então, também o lugar comum da crítica. O estatuto de argumento ontológico ficou, assim, associado ao lado da crítica, ou melhor, ao lugar comum da crítica relativa aos argumentos que caem sob a definição kantiana de prova ontológica.

Separar o argumento anselmiano do atributo de ontológico é retirá-lo do lugar comum da crítica; é libertá-lo do estatuto que o desqualifica. Ora, esse é o propósito de G. E. M. Anscombe no ensaio em que defende que a prova de Anselmo no *Proslogion* não é um argumento ontológico³. Ao recusar essa classificação, G. Anscombe não se coloca, porém, inequivocamente do lado dos defensores do argumento de Anselmo, mas recupera a sua admissibilidade, reconhecendo que se trata de um poderoso argumento, ainda que não irrefutável⁴. É a posição expressa por G. Anscombe que convocamos para o debate da questão que aqui nos ocupa.

1 O argumento anselmiano: um argumento não-ontológico, segundo Anscombe

O argumento que G. Anscombe considera poderoso não é, todavia, o argumento anselmiano na sua interpretação tradicional, mas o argumento do *Proslogion* numa outra interpretação da letra do texto⁵. Essa outra interpretação depende da eliminação de uma vírgula, que figura, inclusivamente, no texto da edição crítica de F. S. Schmitt, mas que é, segundo G. Anscombe, uma «pura opinião editorial», que não se funda em algum sinal de pontuação nos manuscritos observados⁶. Trata-se, porém, de uma vírgula, que, segundo a autora, permite alterar completamente o sentido de uma das premissas do argumento.

A premissa, incluindo a vírgula, é a seguinte: *Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.* A vírgula

em causa é a segunda, de acordo com a qual a premissa se deixa traduzir do seguinte modo: «Se existe apenas no intelecto, pode pensar-se que exista também na realidade, o que é maior.». A segunda vírgula da premissa, tanto no texto latino quanto no texto traduzido, conduz a interpretar a expressão «o que é maior» como sendo relativa à existência, de modo que aquilo que existe no intelecto e na realidade é maior do que aquilo que existe apenas no intelecto, ou seja, a existência no intelecto e na realidade é maior do que a existência apenas no intelecto. Essa é, segundo G. Anscombe, a interpretação tradicional e corrente da premissa⁷. Mas, em conformidade com essa interpretação, a existência é uma perfeição. Ora, se o argumento anselmiano inclui a aceção de existência como perfeição, ele não pode deixar de continuar a ser um argumento ontológico, no parecer de G. Anscombe⁸.

Com efeito, essa autora faz uma precisão inicial acerca do que se deve entender por um argumento ontológico. De acordo com essa precisão, só é ontológico o argumento que infere a existência de algo como uma perfeição⁹. A aceção anscombiana de argumento ontológico já não coincide, pois, inteiramente com a definição kantiana de prova ontológica. Aquilo que, segundo G. Anscombe, se torna determinante para um argumento ser ontológico é a noção de existência como perfeição. Ora, para eliminar o carácter ontológico do argumento anselmiano, é preciso que este seja interpretado de modo que não inclua a noção de existência como uma perfeição. Esta deverá ser substituída por outra aceção de existência.

Crucial, no ensaio de G. Anscombe, é de fato a consideração de uma dupla aceção de existência: a já referida aceção da existência como perfeição; e a aceção de existência que faz com que o conceito de algo não seja um conceito vazio¹⁰. A aceção de existência como perfeição é aquela que está presente no argumento cartesiano, bem como no argumento anselmiano, na referida interpretação tradicional. A aceção de existência, que impede que o conceito de algo seja vazio, é uma noção axiologicamente neutra e é aquela que G. Anscombe pretende ver presente no argumento anselmiano. Se esse argumento não inclui senão essa aceção axiologicamente neutra de existência, então será possível negar que o mesmo seja um argumento ontológico.

Ora, a eliminação da segunda vírgula, na premissa acima considerada, permite obter uma aceção axiologicamente neutra de existência. A premissa, excluindo essa vírgula, é a seguinte: *Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*. De acordo com essa diferente versão da pontuação, a premissa deixa-se traduzir do seguinte modo: «Se existe apenas no intelecto, pode pensar-se que o que é maior existe na realidade também»¹¹. Nessa interpretação, a expressão «o que é maior» já não é uma predicação da existência conjuntamente no intelecto e na realidade, como era na interpretação tradicional, mas torna-se sujeito do próprio «existir» (*esse*). Desse modo, a expressão «o que é maior» já não constitui um juízo de valor sobre a existência, que obrigaria a tomá-la por uma perfeição. A existência é apenas, agora, aquilo que pode impedir o conceito de «o que é maior» de ser um conceito vazio. Nessa medida, o argumento anselmiano deixa de ser um argumento ontológico.

Vejamos, agora, em que consiste globalmente a interpretação anscombiana do argumento do *Proslogion*¹². Esse argumento conclui a favor da existência de Deus, a partir de três premissas. A primeira é a definição do conceito de Deus, como aquilo maior do que o qual nada se pode pensar. A segunda é a afirmação irrecusável da existência desse conceito no intelecto do insensato, porquanto este é aquele que nega a existência de Deus no seu coração. Essa segunda premissa é de carácter existencial, segundo G. Anscombe, que destaca essa premissa como um elemento diferenciador do argumento anselmiano, ausente no argumento cartesiano¹³. A terceira premissa é aquela que mereceu a referida reformulação anscombiana: se o definido conceito de Deus existe apenas no intelecto, pode pensar-se que aquilo que é maior do que ele existe na realidade também. O quarto passo do argumento é a expressão da contradição, que decorre das premissas, e cuja repugnância racional obriga a negar a hipótese do insensato e, por conseguinte, a concluir que Deus existe. A contradição é a seguinte: se aquilo maior do que o qual nada se pode pensar existe apenas no intelecto, então isso que existe apenas no intelecto não é aquilo maior do que o qual nada se pode pensar, visto que se pode pensar o que é maior e que existe também na realidade. Note-se que a contradição não se obtém aqui pela negação da existência real, como uma das

perfeições necessárias ao conceito de Deus, mas sim pela possibilidade de pensar «o que é maior», isto é, algo maior do que o conceito definido de Deus e que, ademais, pode ser pensado como existente na realidade.

Como explicar essa possibilidade, uma vez que já não podemos contar com a noção de existência como perfeição e critério de ordenação? Essa é, a nosso ver, uma das duas principais dificuldades da interpretação anscombiana do argumento de Anselmo. A própria autora o reconhece, ao interrogar-se sobre o que se deve entender por «o que é maior»¹⁴. Ficamos sem critério de maior e de menor, e G. Anscombe também não propõe critério algum. No entanto, o argumento anselmiano não se compreende sem algum critério de maior e de menor, para a ordem das possibilidades do pensar, pois, na ausência de todo e qualquer critério de ordenação, não seria sequer compreensível a noção de Deus como aquilo maior do que o qual nada se pode pensar.

A outra grande dificuldade da versão anscombiana do argumento de Anselmo diz respeito à distinção entre existir no intelecto e existir na realidade. Essa é, a nosso ver, uma distinção crucial no argumento do *Proslogion*, de modo que a interpretação deste exige a compreensão daquela. G. Anscombe só considera a importância dessa distinção, no âmbito da interpretação tradicional do argumento e, portanto, a propósito da noção de existência como perfeição¹⁵. Na própria interpretação anscombiana, tal distinção parece diluir-se e perder toda a relevância, tornando-se questionável se existir no intelecto e existir na realidade constituem a mesma acepção ou diferentes acepções de existência. G. Anscombe considera, como vimos, que a segunda premissa do argumento anselmiano, isto é, a afirmação da existência no intelecto do insensato, do conceito definido de Deus, é uma premissa existencial. Mas a autora não esclarece se essa premissa é existencial do mesmo modo ou no mesmo sentido em que é existencial a conclusão do argumento que afirma a existência real de Deus. Excluída a acepção de existência como perfeição e confinando-nos apenas à outra acepção de existência, que a autora propõe como alternativa, ficamos sem saber se só a existência real ou se também a existência no intelecto é capaz de impedir que o conceito de algo seja vazio.

Não obstante a sutileza da interpretação do argumento anselmiano, segundo G. Anscombe, as duas principais dificuldades que a versão anscombiana nos oferece mostram que essa versão deixa por explicar mais do que aquilo que explica do teor do argumento, visto que não provê a compreensão de elementos incontornáveis do mesmo. Nessa medida, a versão anscombiana não consegue superar a interpretação tradicional. Parece-nos, ademais, que a vírgula em questão, na terceira premissa do argumento, não é impeditiva da exegese anscombiana. Esta é uma exegese possível daquela premissa com ou sem a vírgula em causa. A adoção ou não da exegese anscombiana depende, sobretudo, das virtualidades e vantagens que ela possa oferecer na compreensão do argumento do *Proslogion*. A principal vantagem da interpretação anscombiana é libertar esse argumento do atributo depreciativo de ontológico. Essa vantagem não consegue, porém, sobrepor-se às dificuldades apuradas.

2 O argumento anselmiano: um argumento ontológico, mas não segundo Kant

Entretanto, retirar o argumento anselmiano da classe dos argumentos ontológicos não é a única forma de libertá-lo de uma censura muito cultivada. A fim de recuperá-lo para o foro da disputa, não é sequer necessário defendê-lo de ser ontológico, porquanto não somos obrigados a aceitar essa classificação como uma censura. Apesar do prestígio do nome de Kant, não somos obrigados a aceitar a definição kantiana de prova ontológica. Uma prova ou um argumento pode ser ontológico noutra sentida e por razões positivas. É isso mesmo que preconizamos acerca do argumento anselmiano: este é um argumento ontológico, mas não segundo Kant, ou seja, não pela definição e crítica kantianas de toda a prova ontológica.

Em que sentido alternativo e positivo podemos, então, dizer que o argumento do *Proslogion* é um argumento ontológico? Não sendo matéria estrita nem de lógica, nem de teologia, o argumento anselmiano comporta uma filosofia que o consente, enquanto as críticas do mesmo supõem filosofias que o interdizem. A questão da filosofia do argumen-

to de Anselmo é, portanto, a questão fundamental. Em que consiste essa filosofia e como caracterizá-la? Trata-se, a nosso ver, de uma filosofia do ser comum, que pode, por isso, ser designada com propriedade de «ontologia», na sua acepção mais tradicional. Na medida em que o argumento anselmiano é um desenvolvimento possível de uma ontologia, ele pode ser também designado também com propriedade de «argumento ontológico»¹⁶.

Quais são, então, os principais elementos da filosofia do ser comum ou da ontologia que provê a construção do argumento do *Proslogion*? São, por um lado, as categorias do ser comum, isto é, as categorias aristotélicas que mais se ajustam à concepção anselmiana do ser comum: a ação e a relação. São, por outro lado, os princípios do ser comum, que intervêm na teologia filosófica de Anselmo, entre os quais se encontram aqueles que justificam os passos decisivos do argumento do *Proslogion*.

Entre as categorias aristotélicas privilegiadas pela concepção anselmiana do ser comum, a ação é aquela cuja proeminência ressalta no texto de *De veritate*. Nesse opúsculo, a verdade é uma propriedade comum da ação. Ora, a noção de ação abrange: a ação irracional, como a operação própria do fogo, e a ação racional, como a enunciação significativa da linguagem humana; a ação exterior e a ação interior, como o ato de vontade¹⁷; e até a própria essência e a própria existência das coisas, isto é, o ser inseparável e o ser separável das coisas¹⁸. Dado que tudo isso pode ser dito por meio do verbo *facere*, pode-se dizer que todo o ser é ação. Na medida em que a verdade é uma propriedade comum da ação, a sua rectitude inteligível, ela é concomitantemente uma propriedade transcendental do ser. Mais do que uma teoria da verdade, *De veritate* contém uma filosofia dos transcendentais, ilustrada pela noção de verdade.

Para além da ação, a categoria da relação desempenha um papel decisivo na ontologia anselmiana. É, com base numa filosofia da relação ou, mais precisamente, numa filosofia das relações de origem, que Anselmo tematiza a Criação e a Trindade quer no *Monologion*, quer no tratado *De processione spiritus sancti*. Há, de facto, uma continuidade entre a concepção da Criação e a da Trindade por via de uma filosofia comum das relações de origem. Essa filosofia é configu-

rada por princípios que regem tanto as relações de causalidade e de participação, que concernem à Criação, quanto a processão divina, a relação de origem no interior da Trindade.

Entre esses princípios, cabe aqui destacar dois, a título de exemplos: o princípio de irreflexividade e o princípio de assimetria de toda a relação de origem seja de causalidade (*per aliquid*), seja de processão (*ex aliquo*). O princípio de irreflexividade das relações de origem estabelece que nada pode ser originado por si mesmo¹⁹: nenhuma coisa pode ser causa de si mesma; nenhuma coisa pode proceder de si mesma. Ao abrigo desse princípio, Anselmo nega que Deus seja causa de si mesmo (*per se*, ou *causa sui* em linguagem cartesiana). Em conformidade com o mesmo princípio, nenhuma Pessoa procedente, na Trindade, pode proceder de si mesma (*a se ipsa*)²⁰. Por seu turno, o princípio de assimetria das relações de origem estabelece que nada pode ter origem naquilo que é por si originado²¹: nenhuma causa pode ser causada pelo seu efeito, como o criador não pode ser criado pela sua criatura; nenhum ser gerado pode gerar aquele que o gera, como um filho não pode gerar o seu pai, tanto na natureza criada como na Trindade divina²². Criação e Trindade são, assim, pensadas à luz dos mesmos princípios.

Anselmo não teoriza sobre esses princípios, mas aplica-os incontornavelmente na sua teologia. Pertence-nos a nós interpretá-los através do modo como são aplicados. Ora, eles não aparecem, nas obras de Anselmo, nem como proposições derivadas nem como hipóteses discutíveis. Eles surgem com a prioridade e a necessidade que são próprias dos princípios. Daí a designação, que recebem com propriedade, de «princípios». Quanto ao respectivo domínio de aplicação, eles são princípios mais do que específicos e mais do que genéricos, porque se aplicam a um domínio mais universal do que qualquer espécie ou gênero de substância. Se é certo que eles respeitam ao gênero das relações de origem, não é menos verdade que eles regem relações deste gênero na natureza quer criada, quer incriada. Podemos, pois, dizer que a universalidade de tais princípios tem uma dimensão transcendental. Daí, poderem ser geralmente caracterizados como princípios transcendentais.

Ora, há dois princípios análogos no argumento do *Proslogion*. Trata-se de duas teses com as características de prioridade, de necessidade e de universalidade, que são próprias de princípios: os princípios do argumento anselmiano. Cada um dos dois princípios intervém em momentos diferentes do argumento: um intervém no c.II e o outro no c.III do *Proslogion*.

Desse modo, nós colocamo-nos do lado daqueles que não reduzem o argumento anselmiano ao c.II do *Proslogion*, seguindo, neste ponto, a interpretação de Ch. Hartshorne²³. Divergimos, assim, de G. Anscombe, que não interpreta o argumento anselmiano senão no âmbito de *Proslogion* II, porventura por excluir da sua interpretação a aceção de existência como perfeição, a qual está incontornavelmente suposta no discernimento e ordenação de possibilidades modais acerca da existência, em *Proslogion* III. É certo que a mesma autora alude a razões de *Proslogion* III, mas considerando-as apenas no âmbito da resposta de Anselmo a Gaunilo²⁴. Não parando no c.II, como encarar, então, o teor do c.III? Acrescenta outro argumento ou constitui uma revisão do argumento do c.II? A nosso ver, basta admitir um só argumento, em *Proslogion* II-III, com dois principais momentos ou níveis de aprofundamento, correspondendo às duas aquisições determinadas pela intervenção de cada um dos dois princípios. A conclusão do argumento está verdadeiramente em *Proslogion* III.

Em que consistem, então, os dois princípios do argumento anselmiano? Trata-se de dois juízos ordenadores, respectivamente, de duas posições e de duas disposições entre si do ser (*esse*): o primeiro princípio, que intervém em *Proslogion* II, ordena duas posições do ser, a saber, ser no intelecto (*in intellectu*) e ser na realidade (*in re*), de modo que a conjunção das duas posições é mais do que a posição do ser no intelecto apenas²⁵; o segundo princípio, que intervém em *Proslogion* III, ordena, por sua vez, duas disposições do ser, a saber, a disposição omnimodamente necessária do ser (*quod non possit cogitari non esse*) e a disposição contingente ou só relativamente necessária do ser (*quod non esse potest cogitari*), de modo que a primeira das duas disposições é superior à segunda²⁶. Assim descritos, os dois princípios do argumento anselmiano são dois juízos de valor sobre posições e disposições do ser, comparáveis entre si.

Todas essas posições e disposições do ser (*esse*) são aplicáveis à noção de existência ou só se pode falar de existência a respeito de alguma ou de algumas das posições e disposições discriminadas? No próprio texto de *Proslogion* II, os verbos *esse* e *existere* são usados de forma interpermutável²⁷, sugerindo-nos que as noções de ser e de existência são interpermutáveis na filosofia do argumento anselmiano. A consideração das duas disposições do ser como modalidades da existência promove a abordagem do argumento anselmiano a partir da lógica modal, mas dificilmente poderá ser lido, no âmbito dessa disciplina, o sentido do segundo princípio do argumento como um juízo ordenador do valor das modalidades em causa. Entretanto a consideração das duas posições do ser no intelecto e na realidade, como duas acepções comensuráveis da existência, sempre esteve longe de ser filosoficamente pacífica. Como vimos, na interpretação de G. Anscombe, a posição do ser no intelecto não cai fora da noção anscombiana de existência, mas nenhuma comparação se estabelece para ordenar as duas posições diferenciadas. Se a mesma autora admitisse alguma comparação, ela teria de conceder que a existência é uma perfeição, o que ela rejeita liminarmente, a fim de ilibar o argumento anselmiano de ser ontológico.

Podemos testar o alcance filosófico do primeiro princípio do argumento do *Proslogion*, verificando se outras filosofias, que não a anselmiana, o autorizam. Tomemos como referência duas filosofias muito diferidas entre si no tempo, a de Aristóteles e a de Kant, que não autorizam o primeiro princípio do argumento de Anselmo, evidenciando que a admissão desse princípio não se opõe à sua rejeição como uma atitude moderna a uma atitude pré-moderna.

Segundo Aristóteles, um homem na realidade e um homem numa pintura são coisas homônimas, que não têm a mesma definição²⁸. A diferença entre as duas acepções de homem, na realidade e na pintura, constitui, pois, uma diferença de definição, de gênero, inclusive, pelo que não são comensuráveis ou comparáveis entre si numa mesma escala, o que implicaria uma unidade de gênero. Entretanto, a diferença entre as duas acepções de homem, na realidade e na pintura, é muito similar à diferença entre as duas posições do ser, na realidade e no intelecto, até porque nada pode ser pintado antes de existir na mente

do pintor. Ora, se os termos da primeira diferença não são comensuráveis ou comparáveis entre si, numa mesma escala, então, também o não serão os termos da segunda diferença. Por conseguinte, o princípio anselmiano que ordena entre si as duas posições do ser, no intelecto e na realidade, não encontra abrigo na filosofia aristotélica. Neste ponto, seremos ou aristotélicos, ou anselmianos, mas não poderemos ser aristotélicos e anselmianos ao mesmo tempo.

Também a filosofia kantiana, noutros termos, não dá cabimento ao mesmo princípio anselmiano. Segundo Kant, a existência (*Existenz*) não é comensurável com o ser (*Sein*): o ser, por um lado, não concerne senão à relação entre um sujeito e um predicado, pelo que confina com a posição do ser no pensamento ou no intelecto; a existência, por seu lado, é uma condição completamente exterior ao conceito de um sujeito, não se incluindo, por isso, entre os predicados do sujeito, que definem o seu conceito. Para Kant, a existência real de uma coisa nada acrescenta ao seu conceito, isto é, ao seu ser no pensamento: cem táleres no bolso não são mais, quanto à definição, do que cem táleres pensados²⁹. Mas, de acordo com o princípio anselmiano de *Proslogion* II, cujo teor G. Anscombe integra na interpretação tradicional do argumento, cem dólares no bolso são mais do que cem dólares na imaginação³⁰. Nesse ponto, de novo, seremos ou kantianos ou anselmianos, mas não poderemos ser kantianos e anselmianos ao mesmo tempo. Anscombe, na sua interpretação, optou por ser kantiana, neste ponto. Nós, porém, não compreendemos por que é que, a tantas mentes modernas a rejeição kantiana do princípio anselmiano de *Proslogion* II se afigura mais racional do que a concessão deste princípio. A nosso ver, é exatamente o contrário que acontece: parece-nos muito mais razoável admitir que uma porção de dinheiro no bolso é mais do que uma porção de dinheiro no pensamento.

Mas importa ainda esclarecer algo acerca do conteúdo do princípio de *Proslogion* II. Trata-se, como vimos, de um princípio ordenador de duas posições do ser, no intelecto e na realidade, mas o princípio não diz que ser na realidade é invariavelmente melhor do que ser no intelecto³¹. É que não é sempre o caso que ser na realidade seja melhor do que ser no intelecto. É possível considerar coisas tão desprezíveis, como o lixo, cuja existência no pensamento seja preferível à

existência na realidade³². Ora, o princípio anselmiano de *Proslogion* II aplica-se tanto às coisas que mais vale existirem na realidade do que no pensamento, quanto às coisas que mais vale existirem no pensamento do que na realidade. O princípio estabelece apenas que a dupla posição do ser, na realidade e no intelecto, é sempre maior do que só a posição do ser no intelecto, mesmo que esta seja preferível à posição do ser na realidade, a respeito de algo, como do lixo. Com efeito, até no caso do lixo, é difícil admitir que a existência real nada acrescenta à existência no pensamento.

Não deixa, todavia, de ser enigmática essa ordem de mais e de menos a que Anselmo submete as posições do ser, ou da existência, através do princípio de *Proslogion* II. Trata-se de uma ordem que não contradiz a ordem das naturezas, ou das perfeições das coisas, embora não se confine a traduzi-la. O princípio de *Proslogion* II não é, por isso, expressão de um ponto de vista arbitrário do pensamento sobre a ordem do real, mas impõe-se como uma regra universal, que se estende a todo o pensável, incluindo aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado. Em conformidade com o mesmo princípio, aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado não pode existir apenas no intelecto, mas tem de existir também na realidade. Aqui não está, porém, ainda a conclusão do argumento anselmiano, mas apenas uma aquisição parcial e provisória, ou um passo intermédio justificado pelo princípio ordenador das duas posições do ser, no intelecto e na realidade.

Com efeito, o adquirido em *Proslogion* II não podia satisfazer Anselmo, como teólogo. Pode ser necessário, mas não é suficiente que algo exista no intelecto e na realidade, para ser aquilo maior do que o qual nada se pode pensar. Todo o pensável como contingente pode ser ou existir nas duas posições. Ora, não é plausível admitir que Anselmo quisesse demonstrar que Deus existe à semelhança de qualquer coisa contingente. Não é sequer necessário que algo exista no intelecto e na realidade, para ser aquilo maior do que o qual nada se pode pensar. Na verdade, as duas posições distintas do ser, ou da existência, não são senão duas considerações do ser relativas à inteligência: ser no intelecto é estar dentro do intelecto, enquanto ser na realidade é estar fora do intelecto. Daí a noção de posição, essencial-

mente relativa, por nós empregue para exprimir essa dupla relação do ser com o intelecto. Mas aquilo maior do que o qual nada é pode ser pensado não é maior do que todo o pensável, por causa dessa dupla relação do seu ser com algum intelecto. Se a grandeza de Deus dependesse da relação com alguma inteligência, esta seria maior.

Então, um novo passo se impõe na construção do argumento anselmiano: é o passo de *Proslogion* III. Aqui intervém o segundo princípio descrito, que ordena duas disposições pensáveis do ser, estabelecendo a superioridade da disposição omnimodamente necessária à disposição contingente ou só relativamente necessária do ser. As duas disposições do ser, a necessidade omnimoda, ou absoluta, e a contingência, incluindo a necessidade relativa, situam-se assim numa ordem comum de grandeza qualitativa. Em comparação com a disposição omnimodamente necessária do ser, a dupla posição do ser no intelecto e na realidade não pode ser necessária senão segundo uma necessidade relativa, isto é, em função de alguma relação, como a relação com o intelecto. A necessidade da existência de Deus, no fim de *Proslogion* II, não é, portanto, a maior necessidade que se possa pensar a respeito do ser, ou da existência. O princípio de *Proslogion* III estabelece uma necessidade maior: a necessidade omnimoda, ou indefectível a todos os respeitos. À luz desse princípio, aquilo maior do que o qual nada é pensável só pode existir com uma necessidade assim, omnimoda ou indefectível. A conclusão do argumento anselmiano é a afirmação dessa existência absolutamente necessária de Deus, conclusão que não se obtém senão mediante a aplicação do princípio de *Proslogion* III. Esse princípio permite, assim, aprofundar o sentido da necessidade de Deus.

O segundo princípio do argumento anselmiano ordena, não já posições relativas, mas disposições inseparáveis do ser das coisas, isto é, modalidades da existência conformes e proporcionais às naturezas das coisas. A ordem de mais e de menos, a que Anselmo submete as disposições do ser, ou da existência, acusa assim estar mais próxima e ser profundamente solidária com a ordem das naturezas. Mais do que o princípio de *Proslogion* II, o princípio de *Proslogion* III exprime uma ordem do ser, ou da existência, estreitamente conexas com uma ordem de naturezas, de essências, ou de perfeições das coi-

sas. Não há, no argumento anselmiano, uma dedução direta da existência a partir de uma noção da essência de Deus, porque a ordem do ser não coincide exatamente com a ordem das naturezas, ou das perfeições das coisas; a ordem da existência e a ordem da essência não são a mesma. Mas há, no argumento anselmiano, uma adequação do grau supremo de ser, ou de existir, com a natureza ou a essência suprema. Provêm essa adequação os princípios de *Proslogion* II e III. Ao exprimirem uma ordem do ser pensável, que não é alheia à natureza das coisas, esses princípios revelam o seu alcance filosófico: uma metafísica geral do ser do ente, incluindo a relação entre ser e essência, que se inscreve na acepção mais tradicional de ontologia. Nessa medida, os dois princípios de *Proslogion* II e III são princípios de ontologia que fazem do argumento anselmiano um argumento ontológico.

Essa interpretação do argumento anselmiano, centrada na índole dos seus princípios, conduziu-nos a reconhecer que a compreensão de tal argumento não se contém em abordagens de ordem lógica ou epistemológica. Defender que o argumento anselmiano é ontológico significa, para nós, defender o seu maior alcance filosófico.

Anselmo não menciona explicitamente nem questiona os princípios que tornam ontológico o seu argumento, mas aplica-os e incorpora-os inerentemente no seu raciocínio. Não quer isso dizer que tais princípios sejam inquestionáveis ou se imponham a nós como irrecusáveis. É possível recusá-los e, desse modo, recusar o argumento, mas não só o argumento como a própria filosofia do argumento. Não somos obrigados a aceitá-la, porque nenhuma filosofia é omnimodamente necessária, mas, também, não podemos aceitá-la ou rejeitá-la senão a partir dos seus princípios.

NOTAS

¹ Doutora em Filosofia pela Faculdade de Letras, da Universidade de Lisboa e professora de Filosofia Medieval, da mesma universidade.

² Cf. KANT, KrV B 618-619.

³ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 9-18.

⁴ Cf. ANSCOMBE, 1982., p. 17.

⁵ Outra interpretação, que não inteiramente nova, visto que a autora assume

- que a leitura de Tomás de Aquino não difere da sua. Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 16.
- ⁶ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 15.
- ⁷ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 10, 13.
- ⁸ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 13-14.
- ⁹ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 9.
- ¹⁰ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 10-11.
- ¹¹ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 15-16.
- ¹² Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 15-17.
- ¹³ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 10, 13, 18.
- ¹⁴ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 16.
- ¹⁵ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 14.
- ¹⁶ Cf. XAVIER, 1999: 503-577.
- ¹⁷ Cf. ANSELMO, *De veritate* V, in Schmitt, I: 181-183.
- ¹⁸ Cf. Idem, *De veritate* VII, IX, in Schmitt, I: 185-186, 188-189.
- ¹⁹ «Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil est posterius seipso. Ibid., p. 47.
- ²⁰ «Sed a se ipso nequit esse [spiritus sanctus], quoniam nulla persona a se ipsa potest existere.» Idem, *De processione spiritus sancti* II, in Schmitt, II: 188.
- ²¹ «[...] quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.» Idem, *Monologion* III, in Schmitt, I: 16.
- ²² Para a aplicação deste princípio à teologia da Trindade, vd. idem, *De processione spiritus sancti* I, in Schmitt, II: 183-185.
- ²³ Cf. HARTSHORNE, 1965.
- ²⁴ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 18.
- ²⁵ Este princípio encontra-se aplicado naquela que era, para G. Anscombe, a controversa terceira premissa do argumento: «Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.» Anselmo, *Proslogion* II, in Schmitt, I: 101.
- ²⁶ «Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.» Idem, *Proslogion* III, in Schmitt, I: 102.
- ²⁷ Como evidencia o seguinte passo, onde o verbo *existere* poderia ser substituído pelo verbo *esse*, sem variação alguma de sentido: «Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.» Idem, *Proslogion* II, in Schmitt, I: 102.
- ²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Categorias* 1 a 1-5.
- ²⁹ Cf. KANT, KrV B 626-629.
- ³⁰ Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 14.
- ³¹ G. Anscombe assinala que Anselmo, na sua resposta a Gaunilo, recusa uma proposição semelhante: «o que está na realidade é maior do que aquilo que só está na mente». Cf. ANSCOMBE, 1982, p. 16.
- ³² Agostinho reconheceu algo semelhante, ao comparar o valor da palavra *caenum* com aquilo que ela significa (imundície). Cf. *De magistro* IX, 25.

Referências

ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monologion, Proslogion, De veritate, De processione spiritus sancti*. Obras citadas a partir da edição crítica de F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia I-II*, Stuttgart-Bad: Cannstatt, 1968.

ANSCOMBE, G. E. M. Por que la prueba de Anselmo en el *Proslogion* no es un argumento ontológico. **Anuario Filosófico**, v.15, n. 2, p. 9-18, 1982.

HARTSHORNE, C. H. **Anselm's discovery**: A reexamination of the ontological proof for God's existence. La Salle, The Open Court, 1965.

XAVIER, M. L. **Razão e Ser**: Três questões de ontologia em Santo Anselmo. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian : Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.

Endereço da autora:

Av. Almirante Gago Coutinho, 55, 2º D

1700 - 027 - Lisboa - Portugal

E-mail: mlx@mail.telepac.pt