A QUESTÃO DO ARGUMENTO ANSELMIANO*

Maria Leonor L. O. Xavier

Universidade de Lisboa

Volvidos nove séculos sobre a morte de Santo Anselmo, ao longo dos quais fez tradição, o seu mais célebre argumento, através de comentários, de argumentos congêneres e alternativos, bem como de refutações, o que resta dizer sobre essa produção admirável do pensamento especulativo do Ocidente? Decerto já tudo foi dito e qualquer intento de originalidade é pura ilusão ou mera presunção. Tal é o peso da história da filosofia na nossa idade civilizacional, pelo menos nos motivos mais incontornáveis e persistentes do pensamento humano. Será esse peso, um fardo que nos acabrunha e que nos condena ou a repetir ou a querer esquecer? Seria preferível não tê-lo? Seria preferível que todas as bibliotecas tivessem ardido e como que pela purificação do fogo se tivesse resgatado, para as gerações vindouras, a inocência do pensar? Mas seria tal inocência mais virtude do que ilusão? Julgamos que mais ilusão do que virtude: a ilusão do esquecimento do já pensado, irreduzível a nada. Sabemos que a nossa cultivada memória do já pensado não nos permite senão repetir, mas cremos também que há infindáveis combinações possíveis dos repetíveis, entre as quais cada reapropriação dos grandes motivos do pensar se pode configurar singularmente e tornar-se única. É esta crença intrinsecamente filosófica que nos anima a repensar o legado do argumento anselmiano.

Um argumento suscita naturalmente argumentos, pró e contra, e o meio em que os argumentos se confrontam e debatem é o espaço de contraditório a que os filósofos escolásticos chamavam *quaestio*. De facto, o argumento anselmiano foi debatido no âmbito da *quaestio* da existência de Deus, a questão prioritária da teologia na tradição escolástica, por ser a mais acessível à razão. Não vamos aqui repetir a *quaestio* da existência de Deus, tal como a questão fora disputada nos meios universitários medie-

*Lição em Filosofia Medieval, apresentada a 18 de Janeiro de 2011, durante as provas de habilitação ao título de Agregada pela Universidade de Lisboa, de Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier.

vais. Tal repetição seria um exercício inevitavelmente afectado de anacronismo. Todavia, uma rica tradição de vias de argumentação a favor da existência de Deus suscita naturalmente, *a posteriori*, o próprio questionamento das vias, enquanto motivos do esforço especulativo do pensar humano. É assim que uma dessas vias, decerto pioneira, mesmo com antecedentes, se tornou para nós questão: a questão do argumento anselmiano. O que é que está então para nós em questão no argumento anselmiano?

Não é, desde logo, a validade lógica do argumento, aspecto que a tradição da filosofia analítica tem privilegiado quer nas recensões críticas daquele argumento quer no esforço de construção de argumentos congêneres. A estrita consideração da forma lógica do argumento não pode senão abster-se de pronúncia sobre os conteúdos inevitavelmente envolvidos no sentido do argumento, como ressalta em inúmeras descrições formais do mesmo, ou de argumentos congêneres, às quais sempre se acrescenta a dilucidação em linguagem natural de conteúdos postulados como premissas ou pressupostos como condições do raciocínio¹. Não cremos, pois, que o esforço de formalização dos argumentos conduza ao seu cabal esclarecimento². Também nunca nos alentou o desafio intelectual de detectar erros lógicos mais ou menos elementares nas construções conceptuais dos grandes especulativos do passado, porque sempre assumimos que o essencial de tais construções está nos conteúdos, não na forma, e sobretudo nos conteúdos das crenças mais primitivas dos filósofos, que decidem, como princípios, a orientação das respectivas posições. Quanto à forma lógica do argumento anselmiano, reconhecemos nele um raciocínio por redução ao absurdo, repetindo uma convicção recorrente entre os comentadores. No entanto, as razões do absurdo da hipótese, ou em termos anselmianos, as razões da insipiência da hipótese – Deus não

¹ Como reconhece Nelson G. Gomes, após ter exposto as versões formais do argumento ontológico de Gödel (1970) e de Gödel-Anderson (1990): «A metafísica pode *aplicar lógica* para tratar da questão de Deus, tal como ocorre em Gödel e em Gödel-Anderson, mas aí não mais estamos no âmbito da lógica pura. Sem o acréscimo de premissas ou postulados adicionais, não há discurso sobre Deus, dentro da lógica.» Nelson G. Gomes, “*Summum Bonum*”, in Manfredo Oliveira e Custódio Almeida (Orgs.), *O Deus dos filósofos contemporâneos*, Petrópolis, Vozes, 2003, p.148.

² Ao contrário da expectativa expressa por um dos principais responsáveis pela valorização da versão modal do argumento anselmiano na filosofia do séc. XX, Charles Hartshorne: «I suspect that the future of the ontological problem lies largely in rather technical developments in formal logic (including modal logic or, perhaps I should say, metalogic) or in such studies in the philosophy of logic as only those who know the logic can promote or adequately judge. The stage of mere ‘talkietalk’ about this matter is probably nearing its close.» Charles Hartshorne, *Anselm’s Discovery: a re-examination of the ontological proof for God’s existence*, La Salle (Ill.), Open Court, 1965, p.xiii.

existe – não são de ordem lógica; são conteúdos filosóficos disputáveis, que são, porém, decisivos para a concessão ou rejeição do argumento.

Perante esse argumento, a nossa primeira tarefa foi discernir uma interpretação dos respectivos conteúdos filosóficos, que satisfizesse o desígnio da nossa compreensão pessoal. Fizemo-lo ao longo dos anos, incluindo auto-correcções, e temos deixado registo desse esforço de revisão interpretativa em diversos escritos³. A nossa interpretação distinguiu, antes de mais, duas espécies de conteúdos filosóficos decisivos para a compreensão do argumento anselmiano: por um lado, o sentido do nome perifrástico de Deus, que Anselmo compôs para a sua via única do *Proslogion* – *aliquid quo nihil maius cogitari possit*⁴ –, que nós traduzimos

³ Delineámos a nossa interpretação do argumento anselmiano na nossa dissertação de doutoramento: cf. *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, FCG – FCT, 1999, pp. 503-577. Aí assumimos sem questionar o apriorismo do argumento e traduzimos conceptualmente o nome divino de *Proslogion* 2 por ‘supremo pensável’, por exigência da economia do discurso. Reflectindo sobre o sentido desse nome, valorizámos o seu significado como regra de pensamento sobre Deus, que visa impedir a sua redução a um deus menor: cf. “O nome anselmiano de Deus”, in Carlos João Correia (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência. Actas do Colóquio*, Lisboa, CFUL, 2003, pp. 269-278. Continuando a aprofundar o sentido de tal nome, substituímos a nossa anterior tradução conceptual por uma expressão mais fidedigna – “insuperável na ordem do pensável” – e apercebemo-nos de que esta não podia ser a designação de um conceito puramente *a priori*: cf. “O conhecimento de Deus: Anselmo e Gaunilo”, in Maria Cândida Pacheco e José F. Meirinhos (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (Rencontres de philosophie médiévale, 11), Turnhout, Brepols Publishers, 2006, Vol. II, pp. 867-880. Entretanto, fixámos uma exposição concisa da nossa interpretação do argumento anselmiano, centrada nos dois elementos que reputamos decisivos para a sua compreensão, o nome anselmiano de Deus e os princípios da ordem da existência, que medeiam os raciocínios de *Proslogion* 2 e 3: cf. “Anselme et Bonaventure. Au sujet de l’argument du *Proslogion*”, in José F. Meirinhos (Ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco (Textes et Études du Moyen Âge, 32)*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005, pp. 127-145; cf. “Tomás de Aquino e o argumento anselmiano”, in José Antônio de C. R. de Souza (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, Edições EST, 2006, pp. 117-128. Também procurámos testar a repercussão da metafísica da unidade entre essência e existência, tal como sugerida em *Monologion* 6, sobre a interpretação do argumento anselmiano: cf. “Do pensável e do impensável na filosofia do Argumento Anselmiano”, in João J. Vila-Chã (Ed.), *Revista Portuguesa de Filosofia 64: Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média* (Braga, 2008), fasc.1, pp. 275-296. A análise do argumento anselmiano, que propomos na presente questão, resulta deste continuado esforço de insatisfeita compreensão.

⁴ *Proslogion* (Pr.) 2, in F. S. Schmitt (Ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, I, p. 101, 5.

conceptualmente por “o insuperável na ordem do pensável” ou “o insuperavelmente pensável”, e a que nos referimos habitualmente como sendo “o nome anselmiano de Deus”; por outro lado, dois juízos da ordem da existência, enquanto esta é posicionável no pensamento e na realidade, e modalizável como absolutamente necessária, cuja negação é impensável, e como relativamente contingente, cuja negação é pensável, constituindo os juízos que ordenam tais posições e modalidades da existência, duas crenças filosóficas de Anselmo, que ele aplica como óbvias, sem precisão de justificá-las, e que, por isso, nós tomamos por princípios justificativos do argumento do *Proslogion*. O primeiro princípio estabelece que a existência pensada e real é maior do que a existência apenas pensada. A admissão do nome anselmiano de Deus, como nome do insuperavelmente pensável, em conjunção com o princípio da superioridade da existência pensada e real à existência apenas pensada, torna contraditória a hipótese de Deus ser apenas uma ficção do pensamento humano, como se evidencia em *Proslogion* 2. O segundo princípio, por seu turno, postula que a existência absolutamente necessária, cuja negação é impensável, é maior do que a existência relativamente contingente, cuja negação é pensável. A mesma admissão do nome anselmiano de Deus, como nome do insuperavelmente pensável, em conjunção com o princípio da superioridade da existência cuja negação é impensável à existência cuja negação é pensável, torna contraditória a hipótese de pensar a não existência de Deus, ou seja, a possibilidade de duvidar da sua existência, como se evidencia em *Proslogion* 3. Os dois princípios da ordem da existência, em estrutural conexão com o conceito de Deus, como insuperavelmente pensável, são as razões filosóficas que justificam a dupla conclusão do argumento anselmiano: Deus existe realmente e tão necessariamente que nem sequer é pensável que não exista.

Chegou agora o momento de testarmos as consequências do nosso entendimento daquilo que identificámos como conteúdos filosóficos do argumento anselmiano, confrontando-nos com a problemática recorrentemente debatida na tradição do argumento. Para esse efeito, recuperamos a *quaestio* escolástica, como modelo de análise e de exposição metódica das razões em confronto no processo de apuramento de uma posição sobre o assunto em causa. A nossa *quaestio* é acerca do argumento anselmiano, e, através dela, pretendemos ponderar razões e apurar por partes a nossa posição face a essa criação insigne do pensamento filosófico. Tal como a *quaestio* escolástica, a nossa questão acerca do argumento anselmiano é constituída por uma série ordenada de perguntas em discurso indirecto, os artigos, que solicitam respostas separadas. São três, as perguntas principais, que seleccionámos como artigos da nossa questão, e a que devemos responder a fim de obtermos uma posição filosoficamente ponderada sobre o argumento em causa:

Artigo 1: Se o argumento anselmiano é uma inferência directa da existência como perfeição da essência divina.

Artigo 2: Se o argumento anselmiano é um argumento *a priori*.

Artigo 3: Se o argumento anselmiano é desdobrável num duplo argumento a favor do dualismo divino.

O artigo primeiro é a pergunta mais clássica da tradição sobre o argumento de Anselmo. Ela adivinha-se já nas recepções escolásticas deste argumento, mas é, sobretudo a partir da via da “Quinta Meditação de Filosofia Primeira”, de Descartes, que ela se torna uma pergunta inevitável acerca do antecedente pioneiro, que é a via anselmiana do *Proslogion*. Esta pergunta solicita uma resposta atinente à relação entre essência e existência, que constitui um capítulo central da ontologia clássica. É, pois, nesse capítulo que vem ainda inserir-se este nosso primeiro artigo.

O artigo segundo é a pergunta que não pode deixar de ser feita após o apriorismo de Kant. Ela também já emerge no debate escolástico em torno da questão de saber se o conhecimento da existência de Deus é por si evidente e, desse modo, *a priori*. Mas a crítica kantiana de toda a prova ontológica, entendida como prova *a priori* e exemplificada pela quinta via cartesiana, projectou sobre o argumento anselmiano a classificação de prova *a priori*. Tal projecção tem afectado em grande escala as recepções pós-kantianas deste argumento, de modo que a pergunta impõe-se a fim de questionar uma resposta dada por óbvia e de equacionar a alternativa à luz do testemunho escrito de Anselmo, que não manifesta ter-se preocupado com alguma forma de apriorismo.

O artigo terceiro é uma pergunta que formulamos a partir do debate do argumento anselmiano no séc. XX, século que assistiu a um intenso desenvolvimento dos estudos de história da filosofia e a um renascimento da filosofia medieval a partir dos anos 30, inicialmente protagonizado por Étienne Gilson. Inúmeras foram as revisitações do argumento anselmiano ao longo das décadas seguintes, nos meios universitários. Dessas revisitações, seleccionámos aquela que mais profundamente nos interpela: a hipótese académica de construir um argumento rigorosamente simétrico ao argumento anselmiano, a favor da existência de algo absolutamente mau, concebível como um princípio eterno e divino do mal. A combinação do argumento anselmiano com o seu simétrico alentaria de novo uma mundividência de tipo maniqueísta. É essa combinação que está em causa no nosso terceiro artigo.

ARTIGO 1

Se o argumento anselmiano é uma inferência directa da existência como perfeição da essência divina

Parece que o argumento anselmiano é uma inferência directa da existência como perfeição da essência divina.

1. Antes de mais, porque a essência, o ser e o ente relacionam-se entre si como a luz, o luzir e o luzente, como diz Anselmo em *Monologion* 6⁵. Significa esta comparação que a essência, o ser e o ente constituem uma unidade indivisível na realidade, tal como a luz, o luzir e o luzente são realmente inseparáveis entre si, ainda que sejam destrincháveis entre si pela análise. Também a essência, o ser e o ente, constituindo uma unidade realmente indivisível, são aspectos racionalmente discerníveis entre si da realidade. Portanto, o ser, ou o existir de Deus pode ser directamente deduzido da consideração da sua essência, uma vez que não é realmente separável dela.

2. Além disso, Anselmo formulou, em *Proslogion* 2, um nome de Deus, que pode significar a essência divina, como é o caso de “algo maior do que o qual nada possa ser pensado”⁶. Com efeito, a formulação deste nome perifrástico de Deus resulta da crítica de supremo, como atributo divino, em *Monologion* 15: uma vez que a suspensão da relação de supremacia não diminui a essencial grandeza de Deus, supremo não deve ser admitido como um atributo divino, bem como o termo “supremo” não deve em rigor integrar algum nome significativo da essência divina⁷. Um nome que satisfaça esta exigência pode ser o nome de algo absoluto, inclusivamente não relativo a algo superior, isto é, insuperável, que seja omissa quanto à condição prescindível de ser supremo: tal é o caso de

⁵ «Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens.» Anselmo, *Monologion* 6 (Schmitt: I, p. 20, 15-16).

⁶ «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.» Id., *Pr.* 2 (Schmitt: I, p. 101, 4-5).

⁷ «Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam. Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia summum non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa.» Id., *Mon.* 15 (Schmitt: I, p. 28, 13-22).

“algo maior do que o qual nada possa ser pensado”, que significa literalmente algo insuperavelmente pensável. Através desse nome perifrástico, Anselmo consegue obter uma consideração da essência divina. Como, ademais, ele identifica esse nome com o seu argumento único⁸, nada mais este argumento contém senão uma dedução directa da existência a partir de uma consideração da essência divina.

3. Além disso, Anselmo assume, em *Proslogion* 2, um juízo da ordem da existência, segundo o qual algo existente em pensamento e na realidade é maior do que o mesmo existindo só em pensamento. Este é decerto um juízo de valorização da existência real, mas não é só isso. Se fosse só um juízo de valorização da existência real, poderia dizer-se que qualquer coisa realmente existente seria maior do que qualquer outra coisa existente apenas no pensamento, como, por exemplo, um monte de lixo realmente existente seria maior do que uma boa intenção não realizada. Mas o juízo anselmiano evita a bizarria de tais comparações, ordenando as duas posições da existência, no pensamento e na realidade, a respeito do mesmo existente, considerado nas duas posições. Por isso, o juízo anselmiano é um juízo de valorização da existência real, que não é indiferente à ordem da essência. À luz desse juízo, algo insuperavelmente pensável não pode existir só em pensamento, mas tem de existir também na realidade, pois, se existisse só em pensamento, não seria insuperável, mas seria superado por si mesmo, enquanto pensável como existente na realidade⁹. A dedução da existência real de algo insuperavelmente pensável, assim justificada por um juízo da ordem da existência, que atende à ordem da essência, pode ser entendida como uma inferência directa da existência a partir de uma consideração da essência divina nas duas posições ordenadas da existência.

4. Além disso, Anselmo assume, em *Proslogion* 3, um juízo da ordem da existência, segundo o qual algo existente de modo que a sua inexistência é impensável, é maior do que algo existente de modo que a sua inexistência é pensável. À luz deste juízo, algo insuperavelmente pensável não pode ser algo dubitável, cuja inexistência é pensável, mas tem de

⁸ «Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo etiam si non sit, posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur ‘maius omnibus’; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat ‘quo maius cogitari non possit’.» Id., *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (Resp.)* [5.] (Schmitt: I, p. 135, 14-20).

⁹ «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.» Id., *Pr.* 2 (Schmitt: I, p. 101, 15-17).

existir tão necessariamente que a sua inexistência seja impensável, pois, se fosse dubitável, não seria insuperável, mas seria superado por algo pensável cuja inexistência é impensável¹⁰. Este é decerto um juízo de valorização da existência necessária relativamente à existência contingente, mas não é um juízo adstrito à ordem da existência. Se fosse um juízo estritamente da ordem da existência, indiferente à ordem da essência, a qualquer pensável seria atribuível qualquer das duas modalidades da existência, mas tal não é o caso. Na verdade, a modalidade necessária da existência não é compossível com qualquer pensável, mas só com algo pensável sem limites de começo e fim, e sem composição de partes. Só algo essencialmente eterno e simples é compatível com a modalidade necessária da existência. Por isso, a dedução da existência necessária do insuperavelmente pensável, assim justificada pelo juízo de superioridade da existência necessária à existência contingente, pode ser entendida como uma inferência directa da existência necessária a partir da consideração dos atributos de eternidade e de simplicidade da essência divina.

Mas contra isto, há duas posições dignas de consideração.

Por um lado, disse o Venerável *Inceptor* que “nenhum inexistente é maior do que um existente”¹¹, o que é um juízo de valorização unilateral da existência, que não permite deduzir a existência como perfeição de uma essência.

Por outro lado, disse o Filósofo da *Crítica da Razão Pura* que “cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis”¹², o que é um juízo de desvalorização unilateral da existência, em nome da identidade do conceito de cada coisa na dupla condição de possível e de real, que não permite deduzir a existência do conceito do que quer que seja.

Respondo dizendo que o argumento anselmiano não é uma inferência directa da existência como perfeição da essência divina, mas é uma dedução da existência real e necessária da essência divina por mediação de princípios de uma ordem da existência, que é correlativa de uma ordem da essência.

¹⁰ «Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.» Id., *Pr.* 3 (Schmitt: I, p. 102, 6-8).

¹¹ «Nihil quod non existit in re est maius de facto eo quod existit in re» Guilherme de Ockham, *Quodlibet* VII, q.15 (*Quodlibeta Septem*, ed. de Joseph C. Wey, in Guillelmi de Ockham Opera Theologica IX, St. Bonaventure, N. Y., 1980, p. 761, 146-147).

¹² «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.» Kant, *KrV* B 627.

A esboçada metafísica da relação entre essência e existência, concebendo esta relação como uma unidade realmente inseparável, à semelhança da unidade da luz e do luzir, adverte-nos contra o simplismo de reduzir o argumento do *Proslogion* a uma inferência directa da existência como perfeição da essência divina. A metáfora de luz-luzir-luzente para essência-ser-ente indica decerto a unidade real de essência, ser e ente, em que ser é permutável com existir, e ente, com existente. De acordo com esta unidade, a qualquer essência pertence existir, e ser a essência de um ente; bem como a qualquer existir, corresponde uma essência e um ente; bem como, ainda, a qualquer ente compete uma essência e uma existência. Por conseguinte, qualquer essência ou qualquer ente existe inseparavelmente, nem que seja apenas em potência, como possível, ou em pensamento, como pensável, ou em ficção, como fictício. Pode, pois, deduzir-se que é, ou existe, para qualquer essência, ou ente. Tal procedimento não é um feito especial e exclusivo para o caso divino. Aquilo que cabe fazer é deduzir o tipo de ser, ou de existência, que convém proporcionalmente a cada essência e ente. É isto que, a nosso ver, acontece para o caso divino, no argumento anselmiano: aí deduz-se a existência real (cap. II) e necessária (cap. III) do ente divino, concebido como algo insuperavelmente pensável.

A perífrase anselmiana “algo maior do que o qual nada possa ser pensado” designa o ente inseparável da essência divina, através do conceito de insuperavelmente pensável. Este conceito de insuperável supera, por um lado, a relatividade do conceito de supremo, omitindo a relação com dependentes reais ou possíveis; e, por outro lado, supera a relatividade do próprio conceito de superável, negando explicitamente a relação com algum possível superador. De forma duplamente negativa, por omissão e por negação explícita, o conceito de algo insuperavelmente pensável adequa-se a conceber o ente divino, cuja essência se caracteriza por uma grandeza incondicionada ou absoluta¹³. Com efeito, a inseparabilidade real entre ente e essência e a dupla negação de relatividade, que caracteriza propriamente o conceito anselmiano de insuperavelmente pensável, autorizam a extensão deste conceito à própria essência divina. Impõe-se, então, determinar a existência que convém à essência divina, concebida como insuperavelmente pensável.

Nesse sentido, Anselmo admite um juízo que ordena como maior a dupla posição de ser no intelecto e na realidade em comparação com a posição de ser apenas no intelecto. Dada a inseparabilidade real entre

¹³ «Sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est.» Anselmo, *Mon.* 15 (Schmitt: I, p. 29, 17-21).

essência, ente e ser, este juízo pode ser formulado de três maneiras, atribuindo o primado a qualquer um dos três termos: segundo o primado da essência, pode dizer-se que qualquer essência é maior existindo no intelecto e na realidade do que existindo apenas no intelecto; segundo o primado do ente, pode dizer-se que qualquer ente é maior existindo no intelecto e na realidade do que existindo apenas no intelecto; e segundo o primado do ser permutável com a existência, pode dizer-se que a dupla existência no intelecto e na realidade, de qualquer essência ou de qualquer ente, é maior do que a existência do mesmo só no intelecto. Este é, prioritariamente, um juízo acerca da ordem da existência, que por via da existência, afecta o ente e a essência correspondentes. Tal juízo, porém, não se torna explícito, no argumento anselmiano, senão de forma já aplicada ao insuperavelmente pensável: se este fosse uma ficção, existente apenas no intelecto, então não seria algo insuperavelmente pensável, porquanto seria superável por si mesmo enquanto pensável com uma existência real – «o que é maior», como diz Anselmo¹⁴.

Este juízo de ordem é aplicado sem ser questionado; é assumido, de facto, como sendo por si evidente: por isso, o mesmo opera verdadeiramente, no argumento anselmiano, como um princípio da ordem da existência, que justifica a inferência da existência real do insuperavelmente pensável. Trata-se de um princípio da ordem da existência, que é realmente inseparável da ordem da essência, na ontologia implícita do Filósofo pré-escolástico.

Este princípio não é por certo indiferente à ordem da essência, de acordo com a tripla formulação explicitada, uma vez que o juízo de maior, que ele enuncia, concerne, não à existência simplesmente considerada, mas sim à existência inseparável de qualquer essência e ente. Mais, em todo o caso, é a existência da mesma essência e ente, que é comparada nas duas posições discriminadas. O facto de a comparação entre as duas posições da existência se fazer a respeito da mesma essência e ente, e não a respeito de essências e entes distintos, acusa que o princípio anselmiano não é indiferente à ordem da essência. Se o mesmo juízo fosse feito a respeito de essências e entes distintos, tal significaria que diferenças essenciais e entitativas não constituiriam factores de ponderação para a ordem da existência. Daí resultaria, por exemplo, que um monte de lixo existente na realidade e no intelecto, enquanto conhecido, seria maior do que uma boa intenção não realizada. O princípio que fundamentasse este juízo seria, ele próprio, um juízo de valorização unilateral da existência, indiferente à ordem de perfeição da essência. No entanto, o princípio anselmiano, comparando as duas posições da existência a respeito da mesma essência e ente, abstendo-se de considerar à mistura diferenças de

¹⁴ Vd. nota 9.

carácter essencial e entitativo, pressupõe que a ordem da essência e do ente pode aduzir factores de ponderação à ordem da existência, como esta também pode aduzir factores de ponderação àquela. Tal é, aliás, aquilo que ilustra o actual princípio, o qual comunica à ordem da essência e do ente, factores de ponderação da ordem da existência, como seja a diferença e ordem entre existência intelectual e existência real.

Com efeito, o princípio anselmiano da ordem da existência intelectual e real não se deduz da ordem da essência, porquanto o mesmo aplica-se a qualquer essência, qualquer que seja o seu grau de perfeição. O juízo de maior, que tal princípio contém, não é determinado pelo grau de perfeição de essência alguma. O princípio em causa não se justifica, pois, pela ordem da essência. Essência e existência são realmente inseparáveis, mas não é impertinentemente que se deixam discernir racionalmente entre si e analisar diferenciadamente. A ordem da existência condiciona a ordem da essência mediante factores de ponderação, que lhe são próprios, como seja, no caso vertente, a distinção e relação entre existência intelectual e existência real. Por isso, dizemos que a existência real do insuperavelmente pensável, no argumento anselmiano, não se deduz directamente da consideração da perfeição da essência divina, mas sim por mediação do princípio anselmiano da ordem da existência no intelecto e na realidade.

Este princípio introduz na ordem da existência, a posição de ser no intelecto, o que significa a integração do pensamento, como factor de ponderação da ordem da existência. A circunstância de algo ser no intelecto, enquanto pensado, não é uma mera inexistência, mas é uma forma de existência, comensurável com as demais na ordem da existência. A própria distinção entre ser no intelecto e ser na realidade é já uma forma de tornar comensurável o pensado com o real, através da noção comum de ser, que é permutável com existir. Ser pensado e ser real correspondem, assim, a duas formas de existência. O princípio anselmiano, que as ordena entre si, não valoriza a existência real em total detrimento da existência intelectual, antes valoriza a existência real com a existência intelectual, menorizando esta sem aquela.

É certo que este princípio é uma afirmação do valor da existência real, porquanto postula que esta existência constitui um acréscimo ao objecto pensado. Neste ponto, o Doutor Magnífico reconhece que uma coisa real não se identifica completamente com alguma representação sua, como seja através do pensamento, no que converge com o Filósofo das *Categorias*, que considera coisas homónimas, um homem real e um homem pintado¹⁵; e no que diverge do Filósofo da *Crítica da Razão Pura*, que declara que cem táleres reais não são mais do que cem táleres pensados. No entanto, o princípio anselmiano não é uma afirmação do

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Categorias* 1 a 1-5.

valor unilateral da existência real, porquanto não compara esta existência à mera inexistência, à qual não reduz tudo o que seja apenas pensado, no que diverge do que disse o Venerável *Inceptor*. Por isso, dizemos que tal princípio não é um princípio de valorização unilateral da existência. Entre Kant e Guilherme, Anselmo valoriza conjuntamente a existência e o pensamento. Com efeito, este último, para além de instaurar a existência intelectual, como uma segunda existência do real, também acede ao horizonte de possibilidades racionais, que, em linguagem anselmiana, se diz ser o que “pode ser pensado” (*cogitari potest*).

Ora, no horizonte do que pode ser pensado, distinguem-se duas modalidades da existência: é pensável algo existir de modo que é pensável que não exista e também é pensável algo existir de modo que é impensável que não exista. À primeira destas duas modalidades pensáveis da existência, chamamos nós, de forma usual e económica, “existência contingente”; à segunda, chamamos, de igual forma, “existência necessária”. Acresce um juízo de ordem da existência, que ordena entre si estas duas modalidades, postulando a superioridade da existência necessária à existência contingente. Formulado segundo o primado do ente, ou do existente, este juízo enuncia-se assim: algo pensável existir de modo que é impensável que não exista é maior do que algo pensável existir de modo que é pensável que não exista¹⁶. Este é o segundo juízo da ordem da existência, que intervém, no argumento anselmiano, para justificar a inferência da existência necessária do insuperavelmente pensável: se este fosse algo pensável existir de modo que fosse pensável não existir, então não seria algo insuperavelmente pensável, pois seria superável por algo pensável existir de modo que fosse impensável não existir, uma vez que esta modalidade necessária da existência, cuja negação é impensável, é julgada superior à modalidade contingente da existência, cuja negação é pensável. A modalidade da existência, que concorda com algo insuperavelmente pensável, não pode pois ser senão aquela que é ordenada como maior ou superior, isto é, a existência absolutamente indefectível, a que chamamos “necessária”. Tal é o juízo da ordem da existência, que justifica a segunda conclusão de existência do argumento anselmiano: algo insuperavelmente pensável existe tão necessariamente que nem sequer é pensável que não exista¹⁷.

Tal como o juízo anterior, ordenador da existência real e intelectual, também este juízo ordenador da existência necessária e contingente é postulado sem ser questionado; é assumido, de facto, como sendo por si evidente: por isso, também ele opera verdadeiramente, no argumento

¹⁶ Vd. nota 10.

¹⁷ «Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.» Anselmo, *Pr.* 3 (Schmitt: I, p. 103, 1-2).

anselmiano, como um princípio da ordem da existência, que justifica a inferência da existência necessária do insuperavelmente pensável. E, mais ainda que o princípio anterior, este denuncia um vínculo estreitíssimo com a ordem da essência.

Na verdade, este princípio da ordem da existência pode até ser reduzido a um corolário da ordem da essência para a ordem da existência, uma vez que qualquer das duas modalidades da existência não pertence a um ente senão a partir das suas propriedades essenciais. Qualquer ente com início e fim não pode senão existir de modo contingente, dado que é pensável não existir, tal como não existe antes do seu início e após o seu fim¹⁸. Existir de modo necessário só poderá então convir a algum ente sem início e sem fim, como seja algo eterno e imutável. Também qualquer ente composto não pode senão a existir de modo contingente, dado que é pensável não existir, como um todo, e em todas as suas partes, tal como umas partes não existem onde e quando existem as outras¹⁹. Logo, a existência necessária só poderá convir a algum ente essencialmente indivisível e simples. Portanto, tal como aos entes essencialmente mutáveis e compósitos não compete senão o modo contingente de existir, assim também o modo necessário de existir não pode caber senão a algum ente eterno e simples; e tal como a essência imutável é superior à mutável, e a simples, superior à composta, assim também a existência necessária é julgada superior à contingente. Este é, pois, um juízo da ordem da existência, determinado pela ordem da essência.

Todavia, não é directamente a partir da ordem da essência que Anselmo deduz as duas conclusões no seu argumento, mas sim mediante os dois princípios da ordem da existência, que nele operam. Em primeiro lugar, a conclusão da existência real do insuperavelmente pensável, através da qual o argumento refuta a hipótese do carácter ficcional de Deus, não se justifica senão pelo princípio que ordena a existência real e a intelectual, integrando o pensamento como factor de ponderação da ordem da existência. Em segundo lugar, a conclusão da existência necessária do insuperavelmente pensável, através da qual o argumento refuta a dubitabilidade de Deus, não só não se obtém senão com base na conclusão ante-

¹⁸ «Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 3-4); «Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 18-23).

¹⁹ « Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam et nusquam esse.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 23-25).

rior da existência real como não se justifica sem o princípio que ordena a existência necessária e a contingente, supondo a ordem da essência como factor de ponderação da ordem da existência.

Quanto ao primeiro ponto, deve dizer-se que a concepção anselmiana da relação entre essência, ser e ente, à semelhança da unidade real da luz, do luzir e do luzente, não é razão suficiente para entender o argumento do *Proslogion* como uma inferência directa da existência a partir da consideração da essência divina. Com efeito, a ordem da existência, no argumento, inclui determinações, como as de real, intelectual, contingente e necessária, que aquela semelhança por si só não permite adivinhar nem situar.

Quanto ao segundo, deve dizer-se que, por Anselmo ter conseguido obter, através da perífrase “algo maior do que o qual nada possa ser pensado”, uma concepção mais apropriada à essência divina do que a relação de supremacia, e de ter identificado essa perífrase com o seu argumento único, daí não se segue que tenha inferido directamente a existência a partir da consideração da essência divina através do seu argumento único, pois este supõe factores de ponderação da ordem da existência que não se deduzem exclusivamente da consideração da essência divina.

Quanto ao terceiro, deve dizer-se que, pelo facto do primeiro princípio da ordem da existência, que opera no raciocínio anselmiano, não ser indiferente à ordem da essência, daí não segue que a conclusão da existência real seja directamente inferida a partir da consideração da essência divina, uma vez que tal conclusão não se infere sem a ponderação, na ordem da existência, da existência intelectual, a qual não é uma perfeição inseparável da essência divina.

Quanto ao quarto, deve dizer-se que, embora o segundo princípio da ordem da existência, que opera no raciocínio anselmiano, possa ser reduzido a um corolário da ordem da essência, de modo que a superioridade da existência necessária à existência contingente seja deduzida da superioridade de atributos essenciais, como a eternidade e a simplicidade, aos respectivos contrários, daí não se segue que a conclusão da existência necessária seja directamente inferida a partir da consideração da essência divina, em conformidade com tais atributos essenciais. De facto, é em razão da superioridade da existência necessária, não da superioridade de correlativos atributos divinos, que tal conclusão se obtém.

ARTIGO 2

Se o argumento anselmiano é *a priori* ou *a posteriori*

Parece que o argumento anselmiano é *a priori*.

1. Antes de mais, porque Anselmo manifesta-se insatisfeito, no Proêmio do *Proslogion*, com as quatro vias *a posteriori*, que já tinha elaborado no *Monologion*: a via da bondade, que parte da consideração de múltiplos bens, maiores ou menores entre si, para deduzir a necessidade de um bem supremo²⁰; a via da grandeza, que parte da consideração de múltiplas coisas grandes, também maiores ou menores entre si em dignidade, para deduzir a necessidade de algo sumamente grande²¹; a via da existência, que parte da consideração de múltiplos entes, cuja razão de ser ou causa de existência não pode residir, em última análise, senão num ente ou existente supremo²²; e a via da perfeição, que parte da consideração de múltiplas naturezas com graus distintos de perfeição, que não podem senão culminar numa natureza suma e insuperavelmente perfeita, pois, caso contrário, incorrer-se-ia num processo até ao infinito de busca da natureza mais perfeita, o que é, tradicionalmente, uma inconveniência racional²³. Todas estas vias partem, assim, de premissas *a posteriori*, uma vez que cada premissa considera, sob uma perspectiva distinta, a multiplicidade dos entes que encontramos no mundo circundante. Todavia, o facto de serem várias vias interdependentes causou suficiente incómodo intelectual a Anselmo para nele desencadear um esforço de unificação e de simplificação, que conduziu ao argumento único do *Proslogion*. Ora, neste argumento, parte-se, não já de premissas dependentes do conhecimento do mundo, mas sim de uma ideia de Deus, que não é objecto de experiência sensível. Por isso, a diferença entre as vias do *Monologion* e

²⁰ Cf. Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, pp. 13-15). A premissa *a posteriori* é patente: «Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud?» Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 14, 5-9).

²¹ Cf. Id., *Mon.* 2 (Schmitt: I, p. 15).

²² Cf. Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, pp. 15-16).

²³ Cf. Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, pp. 16-18). A inconveniência racional do processo até ao infinito é expressamente assumida: «Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus.» Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p. 17, 3-8).

o argumento único do *Proslogion* é que aquelas são *a posteriori* enquanto este é *a priori*.

2. Além disso, a ideia anselmiana de Deus, dita pelo nome perifrástico “algo maior do que o qual nada possa ser pensado”, isto é, a ideia de algo insuperavelmente pensável não é permutável com a ideia de Deus, como ente supremo. Esta ideia não tem a mesma força de argumento que aquela tem: a ideia de um ente supremo não é contraditória com a possibilidade de tal ente ser superado por um ente maior, ainda que não existente; já a ideia de algo insuperavelmente pensável é evidentemente contraditória com alguma possibilidade de superação por algo maior. Por isso, Anselmo concentra toda a força do seu argumento único na ideia de algo insuperavelmente pensável²⁴. Entretanto, a ideia de um ente supremo é um conceito conotativo de Deus, uma vez que concebe Deus em conjunção com os outros entes, que lhe estão subordinados; já a ideia de algo insuperavelmente pensável é um conceito puramente negativo: um conceito negativo de supremo por omissão, uma vez que não diz a relação de supremacia que lhe está subjacente; e um conceito negativo de Deus, uma vez que não diz aquilo que Deus é, apenas diz aquilo que Deus não tem, a saber, a relação com algum pensável maior. Ora, se um conceito conotativo de Deus, como o de ente supremo, não pode ser desprendido do conhecimento daquilo que conota juntamente com Deus, de modo que não pode ser entendido senão como um conceito *a posteriori*, já o conceito duplamente negativo de algo insuperavelmente pensável não se concebe senão separadamente de qualquer outro pensável, seja menor por omissão seja maior por contradição, desligando-se de toda a referência possível da experiência e confinando-se a um conceito *a priori*. Por isso, o argumento único de Anselmo é *a priori*.

3. Além disso, na réplica à crítica de Gaunilo, Anselmo acaba por dispensar a premissa da experiência de alguém pensar algo insuperavelmente pensável, mesmo que seja o insipiente a pensar, para inferir da simples pensabilidade de algo insuperavelmente pensável, a sua existência necessária: se isso é pensável, então existe necessariamente²⁵. Ora, a

²⁴ Vd. nota 8.

²⁵ «Certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 1-2); «Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nul- lus 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 es- set quo maius cogitari non posset. 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’. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset, non esset ‘quo maius cogitari non pos- sit’. Si ergo esset ‘quo maius cogitari non possit’, non esset quo maius cogitari non

substituição de uma experiência de pensar algo pela possibilidade de pensá-lo é uma apriorização da premissa e, portanto, do argumento.

4. Além disso, o conceito de existência necessária, cuja negação é impensável, não é cognoscível *a posteriori*, porque a experiência só nos dá conhecimento de coisas que existem contingentemente, cuja inexistência é pensável. Dos dois conceitos modais de existência, só o conceito de existência necessária é consistente com o conceito de algo insuperavelmente pensável, à luz do princípio de superioridade da existência necessária à existência contingente²⁶. E só o conceito de algo insuperavelmente pensável, na condição de ser algo supra-espácio-temporal, é consistente com o conceito de existência necessária²⁷. Tanto o conceito de algo insuperavelmente pensável quanto o conceito de existência necessária excedem completamente o enquadramento da experiência e da imaginação. Ora, o argumento anselmiano mais não faz do que trazer à evidência a consistência entre os dois conceitos; por isso, é um argumento *a priori*.

Mas contra isto:

Agostinho disse que um dos erros possíveis acerca de Deus é concebê-lo à semelhança daquilo que não se conhece²⁸. E o que é que nós podemos conhecer sem experiência? Nem o mundo nem nós próprios. Deus deve, pois, ser concebido com base no conhecimento *a posteriori*, que podemos ter do mundo e de nós próprios.

João Duns Escoto disse que entendemos o infinito através do finito²⁹. Não conhecemos, pois, o infinito *a priori*. Ora, o conceito anselmiano-

possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 6-16).

²⁶ «Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest.» Id., *Pr.* 3 (Schmitt: I, p. 102, 6-10).

²⁷ «Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam et nusquam esse. [...]. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At 'quo maius nequit cogitari': si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit.» Id., *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p. 131, 18-25; 31-33; p. 132, 1).

²⁸ Cf. Agostinho, *De Trinitate* I, 1,1.

²⁹ «Infinitum intelligimus per finitum» João Duns Escoto, *Ordinatio*. I, d.2, p.1, q.1, n.132 (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia II, Civitas Vaticana, 1950, p. 207, 7); «in-

no de algo insuperavelmente pensável é um conceito de infinito³⁰, pelo que não pode ser um conceito puramente *a priori*.

Guilherme de Ockham disse que tal como podemos conhecer as substâncias sensíveis em conceitos comuns, assim também podemos conhecer Deus em conceitos comuns³¹. Ora, conhecer Deus em conceitos comuns é concebê-lo conotativamente, isto é, juntamente com outras realidades. Se não podemos conceber Deus sem o conhecimento de outras realidades, não podemos formar acerca dele um conceito puramente *a priori*.

Respondo dizendo que o artigo em análise não é uma questão que se tenha colocado ao autor do argumento do *Proslogion*. Anselmo não dá testemunho de querer obter um argumento *a priori*; dá conta, sim, de pretender um argumento único, que superasse a pluralidade das vias interdependentes do *Monologion*. Há, sem dúvida, um esforço de unificação e de simplificação da argumentação a favor da existência de Deus, na passagem do *Monologion* para o *Proslogion*, mas isso não corresponde forçosamente a um processo de apriorização. Anselmo aparece-nos completamente indiferente à questão do apriorismo na busca do seu argumento único, quer se trate da questão escolástica de saber se a existência de Deus é por si evidente (*per se nota*) quer se trate da questão decorrente da distinção kantiana entre argumentos *a priori* e *a posteriori*. Alguns escolásticos, como Tomás de Aquino e Boaventura, reduzem o argumento anselmiano a uma formulação em defesa da existência de Deus, como sendo por si evidente: Tomás de Aquino, para o rejeitar³²; Boaventura, para o acolher³³. Resistindo e sobrevivendo a este modo de redução, o

finitum intelligimus per finitum» Id., *Tractatus de Primo Principio (TPP)*, c.4, n.78 (Ed. Kluxen, BAC 503, Madrid, 1989, p. 150).

³⁰ Com efeito, o argumento anselmiano é integrado por Escoto na sua via da eminência a favor da infinitude divina. Aquele é, pois, na interpretação escotista, um argumento a favor da existência de Deus como ente infinito: cf. Id., *Ord.* I, d.2, p. 1, q.1, nn.137-138 (Ed. Vat. II, pp. 208-210); Id., *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p. 152).

³¹ «Secundum patet, quia sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis.» Guilherme de Ockham, *Ordinatio* I, d.3, q.2 (Ed. de Stephanus Brown e Gedeone Gál, in *Guillelmi de Ockham Opera Theologica* II, St. Bonaventure, N. Y., 1970, p. 403, 17-19). A conjunção de múltiplos conceitos comuns é que pode produzir um conceito composto, que é o nosso conceito possível e próprio de Deus: cf. Id., *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p. 403, 19-24; p. 404, 1-24).

³² Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 10-11; *Summa Theologiae* I, q.2, a.1.

³³ Cf. Boaventura, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d.8, p.1, a.1, q.2; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q.1, a.1; *Itinerarium mentis in Deum* 5; *Collationes in Hexaemeron*, coll.10.

argumento anselmiano é hoje amplamente reconhecido como um raciocínio mediado por passos e por razões justificativas. Será que o mesmo também resiste a uma outra redução, a que tem vindo a ser sujeito nos séculos mais recentes: a de exemplificar a acepção kantiana de prova *a priori*³⁴? A nosso ver, sim. Vejamos como.

Antes de mais, reconsidere-se a ideia anselmiana de Deus, como algo insuperavelmente pensável: tratar-se-á mesmo de um conceito *a priori*? Não, atendendo ao processo da sua formação. Desde logo, nas vias do *Monologion*, o conceito de insuperável está tão estreitamente associado ao conceito de supremo que aparece como uma consequência imediata da relação de supremacia: o bem ou a natureza suprema é de tal modo suprema que é insuperável³⁵. Ora, supremo é um conceito conotativo de Deus com os demais entes, que não pode, por isso, ignorar o conhecimento destes. Esta condição conotativa não pode deixar de afectar também o conceito consequente de insuperável. Portanto, nem supremo nem insuperável podem ser conceitos puramente *a priori* de Deus. Em *Monologion* 15, porém, Anselmo reconhece a relatividade de supremo e demite-o do domínio selecto dos atributos divinos. Em consequência disso, os conceitos de supremo e de insuperável não só se tornam separáveis entre si como se inverte a ordem de prioridades entre eles, de modo que supremo cede a sua primitiva prioridade a insuperável: a essência divina é insuperável, porquanto é tudo aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser, e só relativamente se pode dizer que é suprema³⁶. No entanto, Anselmo não consegue ainda substituir supremo por insuperável na composição dos nomes divinos do *Monologion*. Tal só acontece verdadeiramente no argumento único do *Proslogion*. Essa substituição era necessária ao processo de apuramento do conceito anselmiano de Deus, tornando-o menos relativo e mais confinado à essência divina. De facto, o conceito de essência suprema, dominante no *Monologion*, dá lugar ao conceito de algo insuperavelmente pensável, estruturante no raciocínio de *Proslogion* 2-3. Este é, como vimos, um conceito duplamente negativo, uma vez que nega por omissão a relação de supremacia com os demais pensáveis e nega expressamente a relação de subordinação a algum pensável maior.

³⁴ Cf. Kant, *KrV* B 618-619.

³⁵ «Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius.» Anselmo, *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 15, 9-10); «Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.» Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p. 17, 8-10); «Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior.» Id., *Mon.* 4 (Schmitt: I, p. 17, 24-25).

³⁶ «Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est.» Id., *Mon.* 15 (Schmitt: I, p. 29, 20-21).

Mas a negação de tais relações não é uma apriorização. Qualquer conceito negativo é derivado de algum conceito afirmativo, pelo que nunca se esvazia totalmente do conhecimento suposto pelo conceito afirmativo donde procede. Também o conceito duplamente negativo de algo insuperavelmente pensável não se esvazia totalmente do conhecimento suposto no género de relações que nega, para poder ser compreendido, pelo que não pode ser concebido puramente *a priori*.

Mais: Anselmo, na sua réplica à crítica de Gaunilo, também esclarece como é pensável algo insuperavelmente pensável e, de acordo com a sua descrição, não é *a priori*. Gaunilo é um crente, que é céptico em teologia racional, negando que Deus, mesmo na acepção anselmiana de algo insuperavelmente pensável, seja racionalmente acessível ou sequer conjecturável a partir de algum género ou espécie conhecida, porque nada de semelhante a Ele é por nós conhecido³⁷. Anselmo contrapõe que há fundamento no nosso domínio de conhecimento para conjecturar acerca daquilo que é insuperavelmente pensável. Como? Repescando o domínio amplo das coisas que reputamos como boas, e que já tinha servido de ponto de partida para a primeira via do *Monologion*. Entre os bens que conhecemos, os bens menores são semelhantes aos maiores, enquanto são bens, de modo que é possível progredir a partir dos bens superáveis até ao bem insuperável: tal como um bem com início e fim é racionalmente superável por outro com início, mas sem fim, assim também este é igualmente superável por algum bem perpétuo, sem início nem fim no tempo; e também este é ainda racionalmente superável algum bem que seja completamente imutável e eterno: se este não for superável por outro, nele encontramos o conceito de bem supremo e insuperável, que mais se aproxima do conceito de algo insuperavelmente pensável³⁸. Assim

³⁷ «Huc accedit illud quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possunt 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.» Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente (Pro ins.)* [4.] (Schmitt: I, p. 126, 29-31; p. 127, 1-2).

³⁸ Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono inquantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si 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, etiam si 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 va-

somos convidados a retomar o conceito anselmiano de bem supremo e insuperável, da primeira via do *Monologion*, a fim de encontrarmos um caminho racional para pensar algo insuperavelmente pensável. Deste modo, Anselmo confirma que o conceito de algo insuperavelmente pensável não pode ignorar o conceito de bem supremo e insuperável, do qual procede, e que não é um conceito puramente *a priori*.

Também as razões justificativas, que medeiam o raciocínio de *Proslogion* 2-3, e que são princípios da ordem da existência, muito dificilmente podem ser consideradas *a priori*. Desde logo, porque se trata de juízos de valor sobre a existência, e a existência não é um dado de conhecimento *a priori*³⁹. Em especial, o princípio que opera em *Proslogion* 2, e que postula que qualquer pensada e real é maior do que a mesma apenas pensada, só pode ter sido um juízo induzido a partir da experiência, pois não é senão no mundo da experiência que as coisas reais valem mais do que só os respectivos conceitos, ou porque as coisas nos são mais úteis do que os conceitos apenas, ou porque elas nos opõem a resistência de uma irreduzível independência. Assim, é inteiramente conforme com o senso comum, ou com o bom senso informado pela experiência, o princípio anselmiano da ordem da existência, que justifica a consistência da existência real com o conceito de algo insuperavelmente pensável.

Já o princípio anselmiano da ordem da existência, expresso em *Proslogion* 3, que justifica a consistência da existência necessária com o conceito de algo insuperavelmente pensável, postulando que a existência necessária é maior do que a contingente, elege uma modalidade da existência, que não é um dado de conhecimento *a posteriori*. Todavia, não é senão através da existência contingente que Anselmo nos convida a conceber a existência necessária, tal como não é senão através do conhecimento das coisas no mundo que se esclarece o próprio conceito anselmiano de existência contingente. Esta é a modalidade da existência, que se caracteriza pela possibilidade de ser negada. Ora, esta possibilidade é concordante com os limites das coisas espaço-temporalmente circunscritas e compostas, que conhecemos na experiência: algo circunscrito no espaço, tal como não existe noutros lugares, é pensável nenhures existir; algo circunscrito no tempo, como o eu por exemplo⁴⁰, tal como não existe noutros tempos, é pensável nunca existir; um composto, tal umas partes

let, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur unde possit conici 'quo maius cogitari nequeat'.» Anselmo, *Resp.* [8.] (Schmitt: I, 137, 14-28).

³⁹ Cf. Kant, *KrV* B 629.

⁴⁰ «Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus.» Anselmo, *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p. 134, 7-10).

não existem onde e quando existem as outras, é pensável nenhures e nunca existir, quer na soma das suas partes quer na unidade do seu todo. O próprio mundo é um composto, e tal como umas partes não existem onde existem as outras, todas são pensáveis nenhures existirem, e o próprio mundo, na unidade do seu todo, é pensável não existir⁴¹. O próprio tempo é um composto, e tal como umas partes não existem quando existem as outras, todas são pensáveis nunca existirem, e o próprio tempo, como um todo, é pensável não existir⁴². O mundo e o tempo não existem, pois, senão com uma existência contingente, cuja negação é pensável. É preciso, pois, superar a defectibilidade da existência do mundo e do tempo para conceber a indefectibilidade da existência necessária. Com efeito, esta é a modalidade da existência, que se caracteriza pela impossibilidade de ser negada, ao contrário da existência contingente. O conceito de existência necessária define-se, assim, por contrariedade face ao conceito de existência contingente, de modo que não é totalmente separável deste, nem pode ser completamente esvaziado do conhecimento da realidade espaço-temporal, que informa o conceito de existência contingente. Por isso, o conceito anselmiano de existência necessária não é um conceito puramente *a priori*.

Em suma, o argumento anselmiano não é um argumento *a priori*, porque nem o conceito anselmiano de Deus, como algo insuperavelmente pensável, é um conceito puramente *a priori*, nem os princípios da ordem da existência, que medeiam, como razões justificativas, o raciocínio de *Proslogion* 2-3, podem ser reduzidos a juízos puramente *a priori*.

Quanto ao primeiro ponto, deve dizer-se que o processo de unificação e de simplificação das vias do *Monologion*, que deu origem ao argumento único do *Proslogion*, não corresponde de facto a uma substituição de várias vias *a posteriori* por uma só via *a priori*. Por um lado, a unificação foi possível graças ao conceito amplíssimo de pensável (*quod cogitari potest*), que inclui na sua compreensão os conceitos de bom, de grande, de ente e de natureza, que diversificavam as vias do *Monologion*. É certo que o argumento do *Proslogion* já não parte de uma consideração da pluralidade dos pensáveis, mas parte de um conceito de Deus, como insuperavelmente pensável, que não se concebe nem se distingue senão

⁴¹ «Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse.» Id., *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p. 131, 28-32).

⁴² «Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt numquam esse cogitari. [...] Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse.» Id., *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p. 131, 27-28; 31-32).

no domínio e na ordem do pensável. Por outro lado, a simplificação deu-se através da redução do número de premissas e de razões justificativas das inferências que compõem as vias. As quatro vias do *Monologion*, para além da variedade das premissas respectivas, dependem, pelo menos, de cinco princípios metafísicos, que operam como razões justificativas de passos constituintes dos raciocínios: – a) o princípio da co-integração do uno e múltiplo através da relação por algo (*per aliquid*), segundo o qual múltiplas coisas boas não podem ser mais ou menos boas entre si senão por algo uno e bom, pelo qual são todas boas (1ª via)⁴³, ou múltiplas coisas grandes não podem ser maiores ou menores entre si senão por algo uno e grande, pelo qual são todas grandes (2ª via); – b) o princípio de ordem dos termos da relação por algo, estabelecendo que aquilo que é por algo é menor do que aquilo pelo qual é, à luz do qual se depreende a supremacia de Deus, como bem pelo qual são todos os bens (1ª via), como grandeza pela qual são todas as coisas grandes (2ª via), ou como ente pelo qual existem todos os entes (3ª via)⁴⁴; – c) o princípio da disposição relacional do ser segundo a relação por algo, que estabelece que tudo aquilo que é, é por algo, ou seja, tem razão de ser ou causa de existência, e que basta para eliminar desde logo a hipótese de algo ser por nada (3ª via)⁴⁵; – d) o princípio de assimetria da relação por algo, que inviabiliza a hipótese de uma pluralidade primordial de entes que existam simetricamente uns pelos outros (3ª via)⁴⁶; – e) e ainda o princípio de finitude da ordem de perfeição das naturezas, que obriga a parar a busca da perfeição em alguma natureza que seja suma e insuperavelmente perfeita (4ª via)⁴⁷. O concurso de todos estes princípios nas vias do *Monologion* é revelador da complexidade que Anselmo pretendia ultrapassar no *Proslogion*. De facto, a compreensão da via única do *Proslogion* já só requer três elementos: o conceito de algo insuperavelmente pensável e os dois princípios da ordem da existência, oportunamente discriminados e

⁴³ «Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus vel aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur.» Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 14, 9-13).

⁴⁴ «At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bono.» Id., *Mon.* 1 (Schmitt: I, p. 15, 7-8); «At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se.» Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p. 16, 20-21).

⁴⁵ «Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil per nihil est. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.» Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p. 15, 29-30; p. 16, 1).

⁴⁶ «Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.» Id., *Mon.* 3 (Schmitt: I, p. 16, 10-12).

⁴⁷ Vd. nota 23.

comentados acima, mas nenhum destes elementos é um pensável puramente *a priori*.

Quanto ao segundo, deve dizer-se que, sendo certo que o conceito de algo insuperavelmente pensável não deve ser confundido com o conceito conotativo de ente supremo, a verdade é que conceitos conotativos, como o de ente supremo ou o de bem supremo, são conceitos muito próximos daquele, e é com base neles que o próprio Anselmo nos conduz a pensar aquele, como vimos. Por conseguinte, o conceito de algo insuperavelmente pensável não pode ser completamente esvaziado da informação contida nos conceitos conotativos que o precedem na sua concepção. Para mais, sendo certo que tal conceito é puramente negativo, a fim de superar a relatividade dos conceitos conotativos, a verdade é que nenhum conceito negativo se compreende sem a consideração daquilo que nega, de modo que também não o conceito anselmiano de algo insuperavelmente pensável.

Quanto ao terceiro, deve dizer-se que é verdade que Anselmo, na réplica a Gaunilo, infere da simples pensabilidade de algo insuperavelmente pensável, a sua existência necessária. Anselmo substituiu, de facto, a circunstância de alguém, como o insipiente, pensar o conceito, pela simples possibilidade racional do conceito, e, deste modo, firmou a premissa, incondicionando-a pela circunstância de alguém pensar actualmente o conceito. Mas a simples possibilidade racional do conceito não determina que o conceito seja *a priori*, apenas implica que o mesmo não é em si contraditório.

Quanto ao quarto, é verdade que o conceito de algo insuperavelmente pensável tem de ser referido a algo supra-espácio-temporal, para ser consistente com o conceito de existência necessária, mas daí não se segue que tanto aquele conceito como o próprio conceito de existência necessária sejam conceitos puramente *a priori*, como vimos ao longo da resposta.

ARTIGO 3

Se o argumento anselmiano impede a construção de outro argumento estruturalmente idêntico a favor da existência real e necessária de algum mal insuperavelmente pensável

Parece que o argumento anselmiano não impede a construção de outro argumento estruturalmente idêntico a favor da existência real e necessária de algum mal insuperavelmente pensável⁴⁸.

⁴⁸ O “argumento demonológico”, como lhe chamou Michael Tooley, no âmbito do seu debate com Alvin Plantinga em torno do argumento anselmiano: «If, for example, we use the expressions ‘the Devil’ and ‘maximaly evil’ in such a way that it is analytically true that *x* is the Devil if and only if *x* is omnipotent, omniscient,

1. Antes de mais, porque tal como no domínio dos bens, ou dos entes, é pensável algo insuperavelmente pensável, assim também no domínio dos males, não podendo nós percorrer um caminho infinito na busca de males maiores, é pensável algum mal insuperavelmente pensável, de modo que não seja menor do que algum outro e seja maior do que todos os outros males pensáveis.

2. Além disso, um mal insuperavelmente pensável não pode ser uma ficção da mente. Se fosse uma ficção da mente, só existiria na mente. Mas se só existisse na mente, seria pensável que existisse também na realidade, o que é maior. Com efeito, aquilo que existe na mente e na realidade é maior do que isso mesmo existindo só na mente. Por exemplo, um mal em intenção e na acção é maior do que o mesmo só em intenção. Por conseguinte, se um mal insuperavelmente pensável existisse só na mente, não seria um mal insuperavelmente pensável, o que é uma contradição. Um mal insuperavelmente pensável existe, pois, não só na mente mas também realmente.

3. Além disso, um mal insuperavelmente pensável existe tão necessariamente que nem sequer é possível duvidar da sua existência. Na verdade, é pensável que algo exista de modo que é impensável que não exista, o que é maior do que algo que exista de modo que a sua inexistência é pensável. Assim também um mal cuja inexistência é impensável é um mal maior do

and perfectly evil, and that *x* is maximally evil if and only if *x* exists in every possible world, and is omnipotent, omniscient, and perfectly evil in every world, we can construct a precisely parallel argument to show that the Devil necessarily exists. And from this it follows that God does not exist. For even if it is not logically impossible, as some have contended, for there to be two distinct, co-existing beings, both of whom are omnipotent, it is impossible for there to be two distinct, omnipotent, co-existent beings which are such that it is not necessarily the case that their wills coincide. And this will certainly be so if one being is perfectly good, and the other perfectly evil. – Not surprisingly, Plantinga prefers the ontological argument to the demonological one. But as he offers no argument in support of this preference, it is difficult not to view it as logically arbitrary.» Michael Tooley, "Plantinga's Defense of Ontological Argument", *Mind*, Vol. XC (Julho 1981) n.º 359, p. 425. – Um argumento similar noutro artigo da mesma época, mas paralelo apenas ao raciocínio de *Proslogion* 2: «But, counters the Fool, does not this method of proof generalize to so many áreas that its validity becomes dubious? For he can also say in his heart: There is no being than which no more evil can be conceived. So there is, if only in his mind, something than which no more evil can be conceived. But something more evil than it could be conceived, if it existed only in his mind, namely something as evil, but also really existing. So that than which no more evil can be conceived does not exist only in the mind of the Fool, but also in reality. This Satan, that than which no more evil can be conceived, really exists.» Stephen Read, "Reflections on Anselm and Gaunilo", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXI (Dezembro 1981) n.º 4, p. 437.

que outro, cuja inexistência é pensável. Como a inexistência de algo é pensável através de um início ou de um fim, um mal cuja inexistência é pensável é um mal que começa ou que acaba. Ao contrário, um mal, cuja inexistência é impensável, não pode começar nem acabar. Um mal que não começa nem acaba é decerto maior do que um mal que ou começa ou acaba. Por conseguinte, se um mal insuperavelmente pensável existisse de modo que seria pensável não existir, não seria um mal insuperavelmente pensável, o que é uma contradição. Um mal insuperavelmente pensável existe, pois, tão necessariamente que não é sequer dubitável.

4. Além disso, um mal insuperavelmente pensável não é algo insuperavelmente pensável no âmbito de determinado género ou espécie, como é o caso da ilha perdida de Gaunilo. Este e qualquer outro exemplo análogo permitem caricaturar o argumento anselmiano, mas não conseguem satisfazer a condição da existência necessária. Qualquer coisa insuperavelmente perfeita no seu género não pode existir senão contingentemente, de modo que a sua inexistência seja pensável, através da sua divisibilidade e dos seus limites espaço-temporais. Já um mal insuperavelmente pensável não só não cabe num género determinado como se opõe diametralmente a um bem insuperavelmente pensável, que coincide com o conceito anselmiano de Deus, como algo insuperavelmente pensável na ordem da essência ou do bem. Tal como o conceito anselmiano de Deus é pensável num processo que parte de bens menores em busca de bens maiores, assim também o conceito de um mal insuperavelmente pensável se forma num processo que parte de males menores em direcção a males maiores. E tal como o conceito anselmiano de Deus não é consistente senão com a existência real e necessária, à luz dos princípios da ordem da existência, que intervêm no argumento do *Proslogion*, assim também o conceito de um mal insuperavelmente pensável não é consistente senão com a existência real e necessária, em razão dos mesmos princípios. E, ainda, tal como o conceito anselmiano de Deus tem de ser referido a algo supra-espaço-temporal, para ser concebido com a existência necessária que lhe compete, assim também o conceito oposto de um mal insuperavelmente pensável terá de ser algo supra-espaço-temporal, para existir necessariamente, de modo que a sua inexistência seja impensável. Mas algo supra-espaço-temporal, que existe necessariamente, é mais omnipresente do que o mundo e o tempo, porque nenhum destes está todo indivisivelmente presente em qualquer das suas partes, de modo que é pensável a inexistência do mundo todo em qualquer das suas partes ou a inexistência da totalidade do tempo também em qualquer das suas partes⁴⁹. Só o atributo de uma indefectível omnipresença é verdadeiramente

⁴⁹ Vd. notas 41 e 42.

consistente com a modalidade necessária da existência, aquela cuja negação é impensável, o que é uma maneira de dizer também a sua indefectibilidade. Por conseguinte, o argumento anselmiano não só deduz a existência necessária de um onnipresente bem insuperavelmente pensável como não impede igual dedução da existência necessária de um onnipresente mal insuperavelmente pensável. Assim é possível concluir racionalmente a existência necessária de dois absolutos onnipresentes, mas opostos entre si.

Mas contra isto perfilam-se os argumentos tradicionais contra o dualismo, visto que o combate anti-dualista emerge como uma das tendências dominantes da história do pensamento ocidental. Os exemplos seguintes ilustram esta tendência.

O próprio Anselmo, cujo pensamento não é dualista, permite construir um argumento anti-dualista, com base em elementos da terceira via do *Monologion* e da via única do *Proslogion*. Se dois absolutos contrários existissem necessariamente, ambos teriam em comum a força de existir necessariamente. Onde lhes viria esta força comum? Ou de algo extrínseco, pelo qual ambos existissem necessariamente, ou reciprocamente um do outro, de modo que cada um dos dois absolutos não existiria necessariamente senão pelo outro. Se ambos existissem necessariamente por algo extrínseco, então nenhum dos dois seria algo insuperavelmente pensável, mas qualquer dos dois seria um pensável superável pela causa extrínseca da comum existência necessária, o que é uma contradição. Ou o que é o mesmo: ambos não seriam absolutos mas relativos. Se ambos existissem necessariamente um pelo outro, cada um seria a causa da existência necessária do outro, o que é impossível, à luz do princípio de assimetria da relação por algo, segundo o qual nenhum efeito pode causar a sua causa ou nenhuma causa pode ser causada pelo seu efeito⁵⁰. Portanto, se dois absolutos contrários existissem necessariamente, ficaria por explicar racionalmente a comum existência necessária.

João Duns Escoto, pensador do primeiro princípio, empenha-se explicitamente em salvaguardar a unicidade do primeiro princípio, argumentando contra o dualismo. Também a propósito da existência necessária, o Doutor Subtil fornece-nos o seguinte argumento: se dois primeiros princípios existissem necessariamente, ambos cairiam sob um género comum, o das coisas que existem necessariamente; mas as espécies que caem sob um mesmo género não têm o mesmo grau de perfeição, pelo que dois primeiros princípios pertencentes ao género dos necessariamente existentes não existiriam com o mesmo grau de necessidade, mas um existiria mais necessariamente do que o outro. Portanto, se dois princípios

⁵⁰ Vd. nota 46.

existissem necessariamente, não existiriam ambos de modo igualmente necessário⁵¹.

Entretanto, Tomás de Aquino, ao inferir a unicidade de Deus, da sua infinita perfeição, também formula a hipótese de haver mais do que um Deus: se houvesse dois deuses, eles teriam de ser diferentes entre si, caso em que alguma propriedade conviria a um e não ao outro, o que é uma privação. Os dois deuses diferenciar-se-iam um do outro por uma privação, pelo que não seriam ambos igualmente perfeitos, mas um seria mais perfeito do que o outro. Portanto, não poderiam existir dois deuses com o mesmo grau sumo de perfeição⁵².

Já no âmbito dos primeiros esforços de autodilucidação racional do cristianismo, Justino argumenta a favor da unicidade do incriado, acusando a dificuldade de explicar racionalmente a diferença entre dois incriados: se a explicação obriga a encontrar uma causa substancial para a diferença, então incorrer-se-ia num processo infinito de busca de causas para as diferenças, começando pela causa da diferença entre os dois incriados, passando para as causas das diferenças entre a causa descoberta e cada um dos incriados, e assim sucessivamente⁵³. A diferença requer explicação, pelo que não pode ser originária. O único, não. Esta terá sido a orientação de fundo dos antigos filósofos gregos, que conceberam a origem das coisas a partir de um princípio único, em vez de vários, como Tomás de Aquino também o reconhece⁵⁴.

Aos argumentos em defesa do monoteísmo, acrescem ainda as soluções clássicas do problema do mal, que não permitem equiparar o mal ao seu contrário, uma vez que lhe negam o estatuto de substância ou de causa e o reduzem a efeito ou estado: seja como ignorância (Platão); seja como desordem da alma, oposta ao equilíbrio da virtude (Aristóteles), constituída pelo domínio da paixão sobre a razão (estoicismo), e consentida pelo livre arbítrio (Agostinho); seja como efeito de causas múltiplas, em oposição ao efeito procedente de causa única, o Uno ou o Bem (Pseudo-Dionísio); seja como falha de perseverança no desejo natural de justi-

⁵¹ «Duae naturae sub eodem communi non habent gradum aequalem. Probatur per differentias dividentes genus; si sunt inaequales, ergo et esse unius erit perfectius esse alterius; nullum esse perfectius ipso necesse esse ex se.» João Duns Escoto, *Tractatus de Primo Principio*, c.3, n.35 (BAC 503, p. 88).

⁵² «Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esse perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos.» Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, resp. (BAC 77, Madrid, 1978, p. 68).

⁵³ Cf. Justino de Roma, *Diálogo com Trifão* 5 (BAC 116, Madrid, 1954, p. 312).

⁵⁴ «Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.» Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, resp. (BAC 77, p. 68).

ça (Anselmo) ou como erro na escolha do caminho para a felicidade (Tomás de Aquino); etc.

Em suma, contra a concepção de dois absolutos contrários e onnipresentes, o bem e o mal insuperavelmente pensáveis, militam quer os argumentos a favor do monoteísmo quer as soluções clássicas do problema do mal, que reduzem o mal a um contrário diminuto do bem.

Respondo dizendo que o argumento anselmiano não impede de facto a construção de outro argumento estruturalmente idêntico a favor da existência real e necessária de algum mal insuperavelmente pensável. Este argumento do mal costuma ser usado para refutar o argumento anselmiano. A nosso ver, porém, não é esse o verdadeiro alcance do argumento do mal. Este duplo ao contrário do argumento anselmiano, que a filosofia contemporânea inventou, pareceu-nos, numa primeira abordagem, ser uma montagem provocatória, feita com alguma perversão e ligeireza, a respeito de uma peça antológica da tradição filosófica ocidental. Mas, atentando bem, o caso é sério. O argumento anselmiano parte de uma noção de Deus, que é racionalmente apurada e admissível, e justifica a sua conclusão por princípios da ordem da existência, que não sendo irrecusáveis, são, todavia, racionalmente plausíveis e, portanto, elegíveis. De igual modo, é possível construir racionalmente uma noção-limite de mal e justificar, como vimos, a sua existência real e necessária, mediante os mesmos princípios racionalmente elegíveis da ordem da existência. Por conseguinte, tanto o argumento anselmiano quanto o seu duplo ao contrário são ambos sustentáveis pelas mesmas razões admissíveis. Laborar com base no apenas admissível: tal é, porventura, a condição própria dos construtos racionais da filosofia, como há muito advertira Aristóteles, ao apresentar as questões de mais elevada dificuldade, como aquelas que os dialéticos debatem com base em premissas prováveis⁵⁵.

Na medida, porém, em que têm a mesma base de sustentação plausível, o argumento do mal não é um argumento mais forte que refute o argumento anselmiano. Mas ambos constituem uma dupla de argumentos defensáveis a favor do dualismo. O argumento anselmiano pode atingir o ateísmo, mas não consegue evitar o dualismo, ou, para referirmos o sistema de pensamento que mais vincadamente corporiza uma mundividência dualista, o maniqueísmo. Este é o perigo maior do longo alcance do argumento anselmiano. Seria preferível que Anselmo não tivesse formulado um argumento contra o ateísmo, que viabiliza indirectamente o maniqueísmo? De acordo com as nossas páginas iniciais, ter-se-ia perdido uma notável porção da história do pensamento ocidental. Mesmo que o ateísmo seja preferível ao maniqueísmo.

⁵⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* III, 995 b 5-25.

RESUMO

Esta lição trata do argumento de Anselmo sob a forma de uma *quaestio* escolástica. A questão do argumento anselmiano divide-se, então, em três artigos, que são três principais problemas debatidos na tradição do argumento até aos nossos dias. O primeiro artigo pergunta se o argumento de Anselmo é uma dedução directa da existência como perfeição da essência divina. Contra um lugar comum acerca de tal argumento, a resposta justificada nesta lição é: não. O segundo artigo pergunta se o argumento de Anselmo é um argumento *a priori*. Contra uma forte corrente de interpretação, a resposta justificada nesta lição é: não. Por fim, o terceiro artigo pergunta se o argumento anselmiano oferece a possibilidade de construir um duplo argumento a favor do dualismo divino. Certamente contra qualquer expectativa de Anselmo, esta lição admite muito seriamente tal possibilidade.

Palavras-chave: argumento de Anselmo; essência-existência; apriorismo; mal

ABSTRACT

This lesson treats of Anselm's argument in the form of a scholastic *quaestio*. The question of the anselmian argument is then divided in three articles, which are three main issues discussed within the argument's tradition until our-days. The first article asks if Anselm's argument is a direct deduction of existence as a perfection of divine essence. Against a common place about that argument, this lesson's justified answer is: no. The second article asks if Anselm's argument is an *a priori* argument. Against a big stream of interpretation, this lesson's justified answer is: no. Finally, the third article asks if the anselmian argument offers the possibility of constructing a double argument in favor of divine dualism. Certainly against any Anselm's expectation, this lesson admits very seriously that possibility.

Keywords: Anselm's argument; essence-existence; apriority; evil