

ANSELMO E A ASTUCIA DA RAZÃO

(CONTINUAÇÃO DA 2ª PARTE E CONCLUSÃO GERAL)

3º CAPÍTULO: RACIONALIDADE DO LIVRO APOLOGÉTICO

Já se tratou antes das duas passagens em que o Liber Apologeticus faz referência a fé.

Já vimos como as mesmas não significam qualquer concessão metodológica à intromissão da fé na metodologia racional.

Os problemas de interpretação que em alguns passos da obra se nos deparam são apenas de interpretação racional.

O Liber Apologeticus não é mais racional do que o Proslogion. A sua racionalidade, porém, está mais à vista e é mais desenvolvida permitindo à luz dela ler o próprio Proslogion.

Segue-se uma lista das fórmulas usadas. Introduziram-se apenas para, em certos casos, tornar mais clara a estrutura dos raciocínios.

Sobre as fórmulas deste capítulo:

AQMCN	- Aliquid quo majus cogitari nequit
PCE	- quod potest cogitari esse
$\bar{P}\bar{C}\bar{E}$	- quod non potest cogitari non esse
$P\bar{C}\bar{E}$	- quod potest cogitari non esse
$PC \rightarrow E$	- Si potest cogitari necesse est illud esse
$PCE \rightarrow E$	- Si potest cogitari esse necesse est illud esse
$PC.\bar{E}$	- Quod potest cogitari et non est
$PCE.\bar{E}$	- Quod potest cogitari esse et non est
E	- Est, existentia
\bar{E}	- Non est
$\bar{\bar{E}}$	- Non non est

PE	- Potest esse
P \bar{E}	- Potest non esse
P \bar{E}	- Non potest non esse
Arg. pro in	- Argumentos que defendem que AQMCN “est in intellectu”
Arg. pro ex	- Argumentos que pretendem demonstrar a existencia de AQMCN
Arg. pro ex f	- Argumentos pro ex que utilizam apenas relaões formais
Arg. pro ex h. f.	- Argumentos formais que recorrem a uma perspectiva hipotética
Arg. “ent”.	Argumentos pro-ex que recorrem aos entitativos
\supset	- implica necessariamente
m	- referente ao mental
M.O.	- majus omnibus
M.Q.C.P.	- majus quam cogitari potest
(A) Q.M.C.M.	- Aliquid quo majus cogitari nequit em que o Aliquid é negado ou posto em dvida quanto a sua presença no intelecto e <i>a fortiori</i> na realidade
P \bar{E} wP \bar{E}	- ou existe necessariamente ou não existe de maneira nenhuma, i.e.: ou  impossível existir

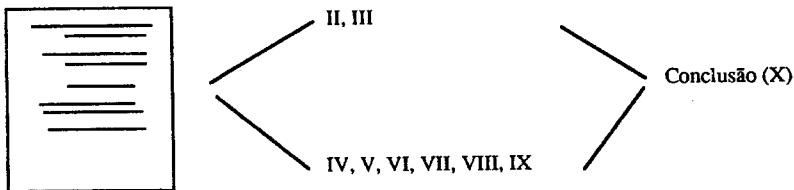
NB: Como nas duas partes deste trabalho já publicadas nesta revista, a paginação das obras de S. Anselmo refere-se  edição bilingue da BAC citada na bibliografia.

ARQUITECTÓNICA

Se quiséssemos considerar a arquitectónica da obra apenas segundo aquilo a que Santo Anselmo quis responder directamente, teríamos um primeiro capítulo dividido pelas duas grandes questões a que se pretende responder: a “mostração” de que AQMCN está “in intellectu”, ligado a esclarecimentos acerca dessa maneira de “estar em”, e a demonstração de que AQMCN está “in re”, existe efectivamente. Seria este primeiro capítulo como que o preâmbulo de todo o resto do livro, o que acontece mesmo adoptando outra ordenação menos linear do conjunto dos capítulos seguintes.

Seguir-se-iam, os segundo e terceiro capítulos orientados para a prova de existência: o segundo que insiste na reprodução do capítulo segundo do Prosligion e o III que de qualquer maneira constitui, pelo menos, um reforço do argumento anterior ao reafirmar a existência necessária.

Seguir-se-iam, constituindo um segundo conjunto, todos os demais capítulos até ao IX inclusive, por serem inicial e directamente orientados a questões relacionadas com o “esse in intellectu” postas por Gaunilo, seguido tudo isto de uma conclusão (Cap. X).



Seria esta uma divisão da obra segundo aquilo que desencadeou a sua construção e não segundo a construção já feita.

Embora se trate de uma obra de resposta e em grande parte se sinta nela a obsessão de replicar as objecções de Gaunilo, com predomínio para a que refere o paralelismo ou semelhança entre AQMCN e a ilha perdida e embora perpassada de alguma emotividade, esta obra representa uma unidade específica com uma arquitectónica própria puramente constituída por materiais racionais na qual a argumentação do Prosligion avança para novas formas argumentativas em defesa da existência de AQMCN e do seu *esse in intellectu*.

Assim, não se trata de simples acrescentamentos de novas argumentações em favor e em relação ao “*esse in intellectu*” e ao “*esse in re*”. Esclarece-se mais o sentido de “*in intellectu*” como reforço às argumentações em prol da existência, ainda mais, e talvez o mais importante: algumas questões relativas ao “*esse in intellectu*” deslizam para argumentações pro “*in re*”.

Cria-se assim uma íntima vinculação entre os dois tipos de argumentação, entre os dois níveis em que laboram, devido à própria dinâmica da temática que abordam. Sendo assim, e tendo presente que as argumentações em defesa da existência de AQMCN são a parte mais relevante e representam o sentido mais profundo da obra, é por estas e pela relação entre as mesmas que se pode salientar a estrutura geral da mesma.

Em nove capítulos seguidos de um décimo, Anselmo desenvolve três tipos de argumentações em favor da existência de “AQMCN”, alguns intimamente articulados como já se disse com o esclarecimento do “*esse in intellectu*” que Gaunilo também tinha posto em dúvida.

O primeiro desses três tipos de argumentação *pro existentia* (pro-ex), destina-se a demonstrar que AQMCN não pode estar incluído no grupo das coisas que podem ser pensadas existir, *possunt cogitari esse*, e não existem (PCE.Ē) mas que pelo contrário se pode ser pensado existir, *si potest cogitari esse* (PCE), ou simplesmente, se pode ser pensado, *si potest cogitari* (PC), deve poder concluir-se necessariamente a sua existência (E).

PCE → E: 1º argumento pro ex. do cap. I. AQMCN—Potens cogitari esse → Est.

PC → E: 2º e 3º arg. pro ex. do cap. I.¹⁰⁶ AQMCN—Potens cogitari → Est.

Estas três argumentações servem como que para reforçar a repetição do argumento do Proslogion II que pertence ao tipo “*Si potest cogitari, necesse est illud esse*”¹⁰⁷.

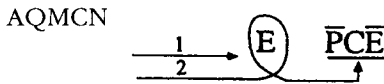
¹⁰⁶ Si “vel cogitari potest esse, necesse est illud esse... Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. — Começo e fim do primeiro argumento (p. 416-18) em contraposição com “Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse... Quare si vel cogitari potest non potest non esse quo majus cogitari nequit”. Esquema parecido é apresentado pelo 3º “At quidquid cogitari potest et non est, si esset non esset quo majus cogitari non possit... Falsum est igitur non esse aliquid quo majus cogitari non possit, si vel cogitari potest” Ibidem p, 418.

¹⁰⁷ Postea dixi quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Ibid, p. 422.

Seguem-se as três argumentações que procuram mostrar como AQM CN é incompatível com o que pode ser pensado não existir (PCE), que portanto, *non potest cogitari non esse* (PCE), concluindo-se daí a existência. Trata-se dos capítulos III, IV e V. O III, sem o qual os dois seguintes não poderiam ser desenvolvidos pelo menos da maneira como o são, faz pela primeira vez de PCE, do que *non potest cogitari non esse*, o ponto de partida de um novo argumento pro-ex. Com efeito, pelo menos ao nível manifesto, o capítulo III do Proslogium¹⁰⁸ encontra a impensabilidade da inexistência apenas como uma característica de uma existência já provada, é um reforço argumentativo e não um novo argumento. O mesmo acontece ainda no capítulo I do L. Ap. no decorrer de um raciocínio pro-in¹⁰⁹. Ao contrário, em L. Ap. III, a via ilativa é: AQMCN resulta ser *quod non potest cogitari non esse* (PCE) e portanto, existe, *est* (E)

$$\text{AQMCN} \rightarrow \overline{\text{PCE}} \rightarrow \text{E}$$

Enquanto que antes era



Ou seja: AQMCN, que já se provou existir, tem, como característica dessa existência, não poder ser pensado como não existente.

O carácter de necessário é atribuído à existência já provada de AQMCN, em razão do próprio AQMCN.

¹⁰⁸ Após provada a existência de AQMCN, S. Anselmo conclue como deve existir: “quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse”: Isso que já se descobriu existir apresenta-se como que com a sua primeira característica como “não podendo ser pensado como inexistente”. Prosl op cit, p. 368.

¹⁰⁹ At quo majus cogitari nequit: si est, non potest cogitari non esse.

L. Apol. op. cit. p. 420.

¹¹⁰ Si quis dicit se cogitare illud non esse... aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit aut non cogitat, Si vero cogitat... cogitat aliquid quod nec cogitare possit non esse” Ib. p. 424.

É o grande argumento de resposta à objecção da ilha. Está sempre implícito no pensamento de Anselmo que o que não pode ser pensado não existir deve existir se não se quiser cair em contradição, para evitar a contradição. Assim, ao mostrar que AQMCN não é como a ilha, Anselmo, por um lado pretende justificar o argumento que já tinha repetido e por outro instituir um novo argumento.

Representa, portanto, um progresso sobre o Proslogion de que a argumentação dos dois citados capítulos pode considerar-se pelo menos variação. Assim, nos capítulos IV e V a argumentação *pro-ex* vem a propósito de questões referentes ao rigor conceptual de AQMCN, são portanto exemplos, como se verá, da íntima articulação entre a problemática da existência e a da que diz respeito ao “esse in intellectu”¹¹¹.

Finalmente, um terceiro tipo de argumentação pode encontrar-se no capítulo IX onde se pretende demonstrar que *quo majus cogitari nequit* de *aliquid quo majus cogitari nequit* (QMCN de AQMCN), por mais negativo que seja considerado, não é como os outros negativos. Por isso o colocamos à parte apesar de recorrer no processo de demonstração à noção *quod non potest non esse* ($\bar{P}\bar{E}$) que já tinha começado a emergir antes, (I e V capítulos)¹¹².

AQMCN (A); QMCN $\rightarrow \bar{P}\bar{E} \rightarrow E$.

Estes argumentos *pro-ex* por sua vez podem dividir-se entre aqueles que recorrem a uma hipótese que se revela absurda para acabar por provar o seu contrário, aos quais, para facilidade de exposição, poderíamos chamar hipotético-formais (HF) e os que recorrem a características entitativas deduzíveis de AQMCN (não ter início, não ter princípio nem fim, não ter princípio nem fim nem composição alguma, ser eterno e imenso) argumentos *ent* por recorrerem aos entitativos. Estes argumentos *ent* poderão ainda ser também formais (f) ou hipotético-formais (HF).

¹¹¹ Quod autem dicis, quia cum dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitare, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi; potius dicendum fuit non posse cogitare... Ibid. p. 424 Quanto ao cap. V: “Non enim idem valet quod dicitur majus omnibus et quo majus cogitari nequit ad probandum quia est in re quod dicitur” Ib. p. 426.

¹¹² Quare si vel cogitari potest, non potest, non esse quo majus cogitari nequit. I op. cit. p. 418 Patet ergo quia nec non est, nec potest non esse aut cogitari non esse”. Ib. cap. V op. cit. p. 428.

Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo majus nequit cogitari; non tamen falsum esset quo majus cogitari nequit cogitari posse et intelligi”. ...Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse... Ib. op. cit. p. 434-436.

Temos assim a passagem daquilo que não pode ser pensado não ser para o que deve ser pensado como o que não pode não ser. Mesmo nesta fórmula continua a haver uma ligação a “cogitatio”.

Referência respectivamente aos argumentos *pro-ex.* do primeiro capítulo e dos capítulos III, IV e V constituindo dois grupos sucessivos:

1º grupo

ENT.-HF.-HF.

2º grupo

ENT.-ENT.-HF

I Capítulo

III IV V Capítulos

Como que a iniciar os três argumentos *pro-ex.* do segundo grupo, encontramos uma formulação extremamente sucinta que poderá ser considerada o sinal da orientação mais profunda dessas argumentações que se lhe seguem e até das anteriores¹¹³.

A articulação entre as argumentações *pro in* e *pro ex.* é igualmente notável. Com efeito o cap I como que enquadra as três argumentações “*pro-ex.*” em duas em favor do *esse in intellectu*,” *pro in*”: a que faz apelo à experiência psicológica da fé e, após esses três argumentos racionais “*pro ex.*”, outra que apela para a experiência psicológica da razão a que já se fez referência. À primeira vista pode perguntar-se por que não terá S. Anselmo colocado as duas argumentações “*pro in*” uma a seguir à outra. Parece uma desordem, resultado de um certo mau-humor. Mas em seguida verifica-se a justeza da colocação. O uso da razão nos argumentos anteriores predispõe para esse outro argumento que fará apelo à dedução dos grandes entitativos (resumindo o que fora feito no Proslógio) para mostrar que algo acerca do qual se tiram tantas ilações, independentemente de saber-se se existe ou não, pode considerar-se “*in intellectu*”. Mas esta longa argumentação “*pro in*” é seguida de mais três¹¹⁴ que precedem a reformulação do Proslógion II no cap. II

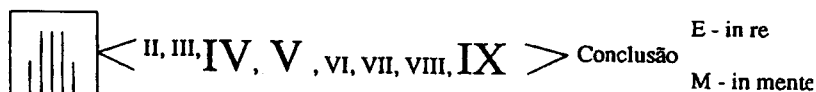
¹¹³ São assim, como argumentos *pro ex.*, 3 do 1º capítulo, uma 4ª argumentação que repete Prosl. II, no cap. II, segue-se essa argumentação breve e incisiva a que se faz referência logo a seguir e que se encontra no cap. III — *Palam autem jam videtur... aliter enim nullatenus existeret*” (p. 422) à qual se fará nova referência e a que poderemos chamar 5ª argumento. Seguem-se 3 argumentações mais nos capítulos III (6ª arg.) IV e V (7ª, 8ª arg) acabando finalmente com a argumentação do cap. IX.

¹¹⁴ “*Plus aliquid dicam...*” até “*ibique totum non est*” já referido. São inferências de alguns atributos a partir de AQMCN no caso de existir, para a seguir concluir que aquilo do qual se tiram tais inferências está na mente. Os três argumentos seguintes insistem no sentido de AQMCN como significado intramental de clareza suficiente, podendo afirmar-se que o 1º e 3º são complementares: a frase não é destituída de significado se o idioma em que for pronunciada for conhecido (1º); se algo “*intelligitur, est in intellectu*”. Entre uma e outra afirmação, encontra-se a argumentação a que se fará referência posterior e que se cita na nota seguinte.

do L. Apol. São quatro argumentações tentando dar a solidez máxima ao ponto de partida desse argumento repetido. Dessas três argumentações seguintes, uma delas liga-se de tal maneira à exigência de existência que corre o risco de parecer um círculo vicioso. Ver-se-á que não o é¹¹⁵. Por sua vez este 2º cap não se limita a reproduzir o Prosl. II. Acrescenta um esclarecimento acerca do intelecto que lança uma nova luz sobre o argumento além de contribuir para a economia demonstrativa que constitui o sonho do Proslógion: “si est in ullo intellectu non esse in solo intellectu”¹¹⁶ afirmação de um mínimo necessário apenas.

Assim, o 1º capítulo pode considerar-se como que o frontispício do edifício, a sugerir todo o seu interior e, ao mesmo tempo, o preâmbulo essencial à repetição esclarecida do argumento régio.

Portanto a estrutura a destacar será:



Pode compreender-se que os conteúdos do II e III capítulos venham seguidos, pois que um e outro contêm os 2 grandes argumentos intencionalmente procurados: a repetição do Prosl. II reforçada por toda a argumentação anterior e o novo argumento a partir da impensabilidade de inexistência formulado ao mesmo nível do primeiro mas com o timbre da novidade.

A colocação da defesa de “cogitari” na expressão *non posse cogitari non esse* (PCE), logo a seguir ao 3º capítulo, explica-se pela importância da fórmula agora usada como ponto de partida de um argumento de existência, que no Proslógion não aparecia e que portanto Gaunilo terá interpretado como mais uma importante característica divina e não possível ponto de partida de uma nova argumentação deste género.

A insistência na fórmula negativa, logo no capítulo V seguinte, no estilo de mais uma observação, embora pudesse aparecer em outro lugar, emparceira perfeitamente com o capítulo anterior pois já aí a defesa de “cogitari” se fez com base na sua capacidade negadora e vem reforçar o mais imediatamente possível a fórmula que já vem

¹¹⁵ “An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est?”. Ibid. cap. II op, cit, p. 420.

do Proslogion. Assim como o II e III capítulo formam um todo demonstrativo assim também o IV e o V formam um todo ao defenderem “cogitare” em vez de “intelligere” em *non posse cogitari non esse* (FCE) e a forma negativa AQMCN em vez de “majus omnibus”.

Mas a afinidade destes dois capítulos avoluma-se ainda mais quando verificamos que ambos, ao tratarem de uma questão relacionada com o “esse in intellectu”, acabam por tornar-se argumentos “pro-ex”, ligando-se nesse caso ao 3º quer pelo ponto de partida quer pelas conclusões. Em ambos os casos (cap. IV e V) o desenvolvimento da argumentação “pro in” tende de tal maneira para demonstração “pro ex” que esta passa a pesar tanto ou mais que a primeira.

A questão do uso de “cogitare” em *quod non potest cogitari non esse* (PCE) em vez de “non posse intelligi non esse” está naturalmente ligada à questão do uso de “intelligere” relativamente ao que é duvidoso¹¹⁷. Assim o cap. VI em que esta questão é tratada, pode considerar-se um complemento do cap. IV e, de forma mais ténue, de todas as argumentações anteriores em que se afirmou AQMCN estar no intelecto. A partir deste cap. VI inclusivé, continua a problemática do “esse in intellectu” mas já sem se resolver em “esse in re”, formando como uma linha com as problemáticas seguintes do VII, VIII, e avançando para o IX, onde novamente “in intellectu” aponta para “in re”.

Qual o ponto de partida mínimo mas suficiente que permita chegar a alguma conclusão válida sobre o absoluto? À luz de que princípios se validam tais inferências? É o que ocupa o VII capítulo¹¹⁸.

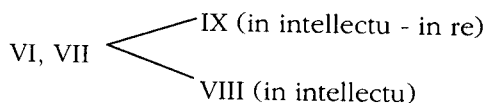
¹¹⁶ Ibidem, p. 422.

¹¹⁷ Ibid, cap, VI op. cit, p, 430.

“...non debui reprehendi, quia dixi... “quo majus cogitari non possit “intelligi et in intellectu esse...” Enquanto *intelligere* pode abranger mesmo o que é falso, há um caso e só um em que “cogitare” antinge a realidade mais autenticamente, mais exclusivamente que “intelligere”. Potius dicendum fuit non posse cogitari.” II, cap. VI op. cit. p. 424. Neste olhar sobre a estrutura da obra, é suficiente esta indicação. A análise da argumentação fazer-se-à seguidamente.

¹¹⁸ Ibid. p. 432. Mesmo o que é duvidoso, antes de saber se é verdade ou não, pode dizer-se *in intellectu*. Afinal o cap. VII aponta as condições mínimas para que esse “duvidoso” possa ser esclarecido. Ibid. p. 432.

Deste segmento VI e VII (preparado já antes pela imposição da negatividade) fluem os cap. VIII e IX, ambos incidindo em problemáticas de conteúdo mental, o 1º referente a conteúdos ou predicções possíveis e mantendo-se na solução, ao mesmo nível (in intellectu) em que tinha começado a ser abordado¹¹⁹, o 2º partindo da impensabilidade e saltando uma vez mais para a temática da existência¹²⁰, em consequência da solução dada, assemelhando-se neste ponto aos anteriores capítulos IV e V e de certa forma agrupando-se com eles principalmente dado poder considerar os capítulos VI e VII como preparadores quer do VIII que se mantém ao seu nível, quer do IX, que abrange os dois níveis com superior emergência do existencial.



PONTO DE RADICALIZAÇÃO

O conjunto dos argumentos constituídos pelos capítulos III, IV e V tem como base o partirem do que *non potest cogitari non esse* (PCE), mas pode dizer-se que, no conjunto da sua exposição, incide à maneira de um lema, um pequeno argumento inserido no começo do capítulo III. É como que a orientação do radicalismo com que os

¹¹⁹ Item quod dicitis “quo majus cogitari nequit”, secundum rem vel ex genere tibi ex specie notam te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse quoniam nec ipsam rem nosti nec eam ex alia simili potes conjicere: palam est rem aliter sese habere ... Quis enim verbigratia 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...” Id. Cap. 8º.

Segue-se uma demonstração de que AQMCN é eterno... quer se aceite a sua existência quer não. O estabelecimento das condições mínimas em que AQMCN é ponto de partida legítimo abre a porta a este arrazoado, que procura responder exemplificando com um só predicado, (eternidade).

N.B. Retoma-se a esta citação para outros fins.

¹²⁰ Começa pela suposição de que *illud* quo majus cogitari nequit, fosse algo inatingível: pelo pensamento e pelo intelecto, apostando a que mesmo assim, a parte adjectiva da fórmula continuaria em ter algum sentido: “Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo majus nequit cogitari, non tamen falsum esset “quod majus cogitari nequit” cogitari posse et intelligi”. Ib. p. 434.

argumentos seguintes (e talvez todos os da unidade “Proslogion-Lib. Apol.”) devem ser lidos. É a argumentação que se encontra em 5º lugar, tendo presente as três argumentações do cap. I e a repetição do Prosl. II no cap. II do lib. apol. Por aqui começaremos uma análise mais exaustiva.

Esta 5ª argumentação, segundo a interpretação que aqui é seguida, pode considerar-se o tenso preâmbulo ao 6º, 7º e 8º respectivamente inseridos nos Cap. III, IV e V, constituindo como que um nó entre o primeiro e segundo grupo de argumentações: **“Palam autem jam videtur “quo non valet cogitari majus”, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. Aliter enim nullatenus existeret”**¹²¹. Se considerarmos que a frase começada por “aliter” é uma verdadeira consecutiva cuja conjunção “ut” está implícita, se não considerarmos o ponto final como indicador de um simples acrescentamento, todo o conjunto significará: “Torna-se claro que [algo] maior do que o qual nada pode ser pensado não pode ser pensado como não existente pois a sua existência impõe-se com tal verdade que, se assim não fosse, não existiria de maneira nenhuma”, ou seja, a verdade da sua existência consiste em que ou existe necessariamente ou é impossível existir. Ainda que não fosse lido como consecutiva explícita, *aliter enim nullatenus existeret* seria um acrescentamento que modificaria a afirmação anterior: passava a explicitar a *ratio veritatis* anterior.

Proceder-se-á seguidamente a uma análise dos argumentos que recorrem aos entitativos para defenderem a existência de AQMCN. Em segundo lugar abordar-se-ão os argumentos hf que também percorrem a obra. Apesar de um e outro tipo percorrer os distintos grupos demonstrativos *si potest cogitari esse ex necessitate est* (PCE→E) e *quod non potest cogitari non esse — est* (PCE→E), há entre eles afinidades problemáticas que os unem. Vamos portanto abordar os argumentos *ex-ent* correspondentes ao 1º (PCE→E) ao 6º e ao 7º (ambos no grupo que pretende provar PCE→E). Seguidamente abordar-se-ão o 2º, 3º, 8º embora pela ordem 3º, 8º e 2º. Isto indica que Anselmo usa, para um e outro propósito, dos dois tipos de argumentos embora em proporções diferentes. São como dois grupos implícitos que atravessam transversalmente os dois grupos argumentativos mais explícitos.

Tratar-se-á isoladamente do cap. IX dada a sua especificidade.

121 Ibid. cap. III op. cit. p. 422.

PROBLEMATICA DOS ARGUMENTOS “ENT”

A interpretação dos argumentos “ent” encerra grandes dificuldades.

À primeira vista apresentam-se como novos argumentos dos quais se conclue a existência. O primeiro deles é um dos que tem em vista mostrar como AQMCN tem de ser excluído das coisas que podem ser pensadas existir e não existem ($PCE.\bar{E}$) para concluir que neste caso poder ser pensado existir leva a concluir a existência ($PCE \rightarrow E$). “*Nam quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est*”¹²².

Aquilo que obriga à exclusão de AQMCN do que $PCE.\bar{E}$ (*potest cogitari esse et non est*) é o ter de ser pensado ou o não poder ser pensado senão “sine initio” em contraste com a pensabilidade de todas as outras coisas irreais mas possíveis que, para serem pensadas como existentes, deverão ser reportadas a um início igualmente possível.

Antes de qualquer outra análise, o que se afigura indiscutível é que Anselmo recorre a uma característica entitativa necessariamente deduzida de AQMCN para afirmar a sua existência por contraste àquilo a que se opõe. Se aquilo a que se opoe é $PCE.\bar{E}$, AQMCN será o que pode ser pensado existir e existe, não admitindo outra alternativa, o que resulta em $PCE \supset E$. Esta argumentação deixa-nos imensas interrogações que serão formuladas juntamente com as que as argumentações seguintes sugerirem.

No 3º cap. Anselmo deduz directamente de AQMCN que non potest cogitare non esse (\bar{PCE}). Poderia tê-lo feito apenas através do argumento formal cujo texto se passa a citar. “*Denique si quis dicit se cogitare illud non esse dico quia cum hoc cogitat aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit aut non cogitat. Si non cogitat non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari possit non esse. : Qui ergo illud cogitat aliquid cogitat quo nec cogitari non esse possit. Hoc verum qui cogitat non cogitat idipsum non esse. Alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non ergo potest cogitari non esse quo majus*

¹²² Ib. cap. I. op. cit.

*nequit cogitari*¹²³. No intervalo assinalado pelos pontos Anselmo intercala um novo apelo a uma característica entitativa: “*Si enim posset cogitari non esse posset cogitari habere principium et finem. Sed hoc non potest*”. Aquele “enim” mostra que esta característica de não ter princípio nem fim está a justificar que AQMCN não pode ser pensado como não existente. É a parte positiva acrescentada a todo este arrazoado na negativa. O seu conteúdo é semelhante ao do primeiro argumento. À função de “sine initio” corresponde neste o “non habere principium et finem”. O seu uso no argumento é análogo. No 1º caso para destruir a hipótese de poder ser pensado existir e não existir (PCE.Ē) e neste para destruir a de *posse cogitari non esse* (PCĒ). Nos dois casos, viabilizando a conclusão de uma existência necessária. As interrogações sugeridas por um e outro dos argumentos são as mesmas.

O 4º capítulo apresenta referências semelhantes mas mais desenvolvidas. Também aqui o argumento poderia ser puramente formal. Trata-se de provar que *cogitari em non posse cogitari non esse* (PCE) é o único termo que permite distanciar radicalmente AQMCN de qualquer outra realidade existente ou possível, enquanto que *intelligi* não conseguiria manter essa diferença e trata-se talvez do momento mais alto do Livro Apologético, comparável ao capítulo 15 do Proslogion. Cita-se apenas a parte que interessa:

“... *Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et sicut jam dixi quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio* ¹²⁴.”

Este texto põe problemas análogos aos anteriores. Aparece a justificar que “id quod summe est” não se deixa pensar como inexistente e, se tivermos em conta o que vem a seguir, isso acontece porque nem sequer “fingendo” ou “existimando” se deixa aniquilar por qualquer mente racional. É afinal uma exigência de AQMCN; qualquer outra coisa é inferior, pelo que a *cogitatio* deve “embater” nesse obstáculo absoluto a sua actividade negadora mesmo que

¹²³ Ibid, p. 424.

¹²⁴ Ibid, p. 424.

lúdica. Também aqui, como no caso anterior, se pode perguntar se o argumento não ficaria na mesma estruturado sem esta referência, desta vez muito mais desenvolvida, aos grandes atributos entitativos na sua articulação: imensidade, eternidade, simplicidade. Note-se, por outro lado, que a argumentação no seu todo é um desenvolvimento do argumento anterior (torna-se um desenvolvimento) $AQMCN \rightarrow PCE \rightarrow E$ ($AQMCN$ *non potest cogitari non esse* $\rightarrow est$). Mas as observações sobre cogitari são tais que poderia ser mesmo um outro argumento, quer se atenda, quer não à parte que diz respeito aos entitativos.

Dado que estas referências se encontram em 3 argumentos que pretendem (ou acabam por) ser argumentos de existência, surgem várias questões .

Admitindo que todos eles incluam pelo menos uma referência a um entitativo — a eternidade — sinteticamente e incompletamente apontada no primeiro e no segundo e bem expressa no conjunto com os outros entitativos naquele que acabamos de expor—3º e último dos argumentos “ent” será que agora para Anselmo conceber eternidade ou conceber algo eterno implica só por isso que lhe afirmemos a existência? Uma realidade pode ser eterna por doação sem que a eternidade lhe venha de si. Mas será que a simples noção de eternidade implica a existência de um ser eterno? Consideraria Anselmo que a noção de eternidade possível é contraditória? Ora a verdade é que os três argumentos não tratam da concepção de eternidade em si para depois concluírem a existência correspondente. Os três apontam a existência de eternidade, a dedução necessária de eternidade, uma vez dada a noção $AQMCN$ ou seja, a rejeição absoluta de uma temporalidade envolvente. Não é portanto a eternidade nem mesmo o conceito de ser eterno que tem força argumentativa nem sequer a eternidade como um atributo qualquer de *Aliquido quo majus cogitari nequit*, mas sim a exigência de eternidade que impõe o não tempo (ou pelo menos a não envolvimento no tempo). Rejeitada aquela primeira hipótese, não pode deixar de perguntar-se: será que Anselmo considera que, se X considerado na sua estrutura ontológica pensável ou pensada exige a dedução da eternidade, temos de afirmar a sua existência real? Ter-se-á sentido tentado a fazer com o(s) atributo(s) entitativo(s) o que acabou por fazer com \bar{PCE} derivando-o(s) directamente de $AQMCN$ e fazendo assim um novo argumento de existência? Terá concluído que assim como

AQMCN \rightarrow \overline{PCE} \rightarrow E

assim também

AQMCN \rightarrow Ent \rightarrow E ou mesmo AQMCN \rightarrow Ent \rightarrow \overline{PCE} \rightarrow E?

1º arg. ent

2º e 3º arg. ent

Cap. I

Cap. III e IV

Ou seja, assim como do não poder ser pensado não existir concluído de AQMCN se conclui que o mesmo AQMCN existe, assim também de um entitativo como a eternidade concluído de AQMCN se concluirá que o mesmo existe? ou mesmo, será que de AQMCN se conclui a eternidade, desta o não poder ser pensado não existir e a partir desta última dedução se concluirá que AQMCN existe? Nesse caso, pelo facto de deduzirmos de AQMCN o atributo de eternidade possível, teríamos de considerar AQMCN real. No segundo caso, da dedução de um atributo poderia chegar-se por hipótese a *non posse cogitari non esse* (PCE). Mas terá considerado Anselmo que da característica de um atributo possível se conclui a existência? Em ambos os casos pareceria tratar-se a eternidade possível como mais que possível. Teríamos na mesma a rejeição da eternidade possível. Ora no próprio cap. VIII¹²⁵ Anselmo deduz a eternidade de AQMCN quer exista quer não. Por outro lado, se ainda podemos conceber que tenha chegado ao esquema argumentativo do 1º argumento, é inconcebível que tenha feito da característica máxima \overline{PCE} a conclusão de um atributo mais estrito. E se admitíssemos a ordem inversa, a dedução válida tornar-se-ia inútil tornando-se apenas

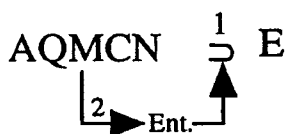
reforçativa: se AQMCN \rightarrow \overline{PCE} \rightarrow $\begin{matrix} \rightarrow E \\ \rightarrow Ent \end{matrix}$ a conclusão encadear-se-ia na mesma a \overline{PCE} e valeria na mesma por provir daí. Nunca porém provaria a partir do entitativo considerado isoladamente no caso de AQMCN \rightarrow \overline{PCE} \rightarrow Ent \rightarrow E.

¹²⁵ 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 inipiat non tamen desinit... et sive in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari et moveri?

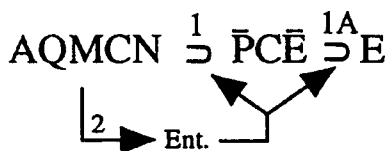
Op. cit., assim como no 1º Cap. ao provar o “esse in intellectu” pela experiência da razão.

Mas se ainda pudéssemos admitir que Anselmo tinha caído numa espécie de ilusão da razão pelo fascínio que nele exerce a noção de eternidade, o terceiro argumento *ent* no capítulo IV esclarece-nos melhor: “*Illud vero non potest cogitari non esse in quo*” a *cogitatio* não encontra nem início nem fim nem conjunção de partes e que qualquer *cogitatio* encontra como um todo sempre e em toda a parte. É difícil admitir que S. Anselmo tenha considerado que a dedutibilidade necessária de atributos como a simplicidade ou a imensidade levasse directa ou indirectamente à afirmação de existência.

Por tudo isto, tendo em conta que S. Anselmo pretende antes de tudo desmontar o símil da ilha perdida formulado por Gaunilo e tendo presente que a ilha por si própria tem início (pois ainda que imaginássemos uma ilha sem início, essa forma de duração não seria exigida a partir de si própria), está sujeita ao tempo, pode pensar-se existir e não existe, pode ser pensada como não existente quer exista quer não, tudo isto ligando-se ao ser temporal, é de concluir que Anselmo apela à dedução dos entitavos para justificar a dedução $AQMCN \rightarrow E$ ou $AQMCN \rightarrow \bar{P}\bar{C}\bar{E} \rightarrow E$. O facto de se dever deduzir esse atributo não é mais uma prova de existência mas um reforço à prova já feita, uma garantia de que $AQMCN$, ao exigir a dedução daquele atributo que está fora do tempo (ou da sua envolvência), não poderá ser tratado como a ilha se por outro lado se provar a sua existência. Uma garantia de não cair na temporalidade que viria invalidar a inferência. Assim para o primeiro arg. *ent.* que pretende defender o prosl. II, o itinerário parece ser este:



E quanto aos 2º e 3º que defendem o novo argumento $AQMCN \rightarrow \bar{P}\bar{C}\bar{E} \rightarrow E$, o reforço será este:



Em ambos casos, a dedução do entitativo reforça as inferências que levam a existência. Assim, nem são loucuras extrapolatórias e também não são em vão, em face de alguém que caíra na ilusão de avaliar o não temporal, ou mesmo o que não pode ser temporal, à luz de um modelo temporal, (Gaunilo).

Nos dois casos, a dedução dos entitativos preserva e garante a dedução de existência.

Nos dois casos não é o entitativo como tal ou mesmo como deduzido que tem essa força defensiva, mas a sua dedutibilidade necessária, “deducenditas”, exigida a partir de AQMCN. Assim também se podem explicar melhor as fórmulas que parecem incompletas.

Do 1º e 2º argumentos ent: “sine initio” ou mesmo o contrário do que tem princípio e fim (o que não tem princípio nem fim) não é deduzida rigorosamente a eternidade e a obra de S. Anselmo tem consciência disso. Ora embora saibamos aqui que são fórmulas incompletas que vão ter à concepção de eternidade pela análise que fez no Proslógio e por analogia com o terceiro argumento ent, a verdade é que S. Anselmo usa-os porque não precisa de mais, mesmo que a partir dessas fórmulas ficássemos na indeterminação. Desde que AQMCN exija a partir de si não ter início, isso já é o mínimo suficiente para o demarcar da ilha na sequência do primeiro argumento, isto é, seja como for, está fora da envolvência do tempo dado que esse “sine initio” é exigido a partir de si, o que só por isso o impõe ao tempo e o demarca de qualquer realidade temporal da natureza. Da mesma maneira o contrariar a partir de si ter princípio e fim demarca-o o suficiente para confirmar PCE assim como para garantir a dedutibilidade da existência.

Quanto ao 3º argumento “ent”, a referência aos três grandes entitativos na sua articulação e formulação pela negativa e pela positiva compreende-se na medida em que estes atributos servem para traduzir, de uma forma mais próxima a conteúdos, o obstáculo oposto à negatividade da *cogitatio*. Aqui os conteúdos desempenham uma função de tradução, mas mesmo aqui, na medida em que isso não se deixa pensar inexistente, dá-se como sinal dessa impossibilidade essa dedutibilidade obrigatória. Por outro lado, a importância dessa imposição-oposição é tal que convém traduzi-la por uma dedução exaustiva. Porque isso se torna mais conveniente neste caso, Anselmo recorre então sim, aos entitativos na sua formulação exacta e não a conceitos que ficam a caminho,

semelhantes a alguns que usara no Proslogion, já que isso lhe fora suficiente (economia demonstrativa)¹²⁶.

PROBLEMÁTICA DOS ARGUMENTOS HF

Em cada um dos grupos argumentativos assinalados, como se viu, há argumentações que apelam para a dedutibilidade dos entitativos e há outros que jogam apenas com a hipótese da inexistência de AQMCN ou mesmo com a hipótese da negação, para, a partir dessa hipótese, tirar as consequências necessárias para uma afirmação de existência hipotética no âmbito daquela inexistência ou negação de existência real. Por isso, a fórmula a partir da qual se tiram as conclusões é “si est” ou “si esset”. Mas aquilo que estes argumentos pretendem segue ainda duas vias diferentes. Ou procuram mostrar que AQMCN se demarca por exclusão de qualquer outra coisa—é o caso da 2ª argumentação do 1º cap., 1º argum hf em face do que *potest cogitari et non est*, (PC.Ē) reforçando assim a mesma via de exclusão do primeiro arg. ent. com o qual neste ponto converge, ou então levam a deparar com uma contradição directa a nível hipotético que só será evitada se se afirmar AQMCN: é o caso da 3ª argumentação do cap I ainda em face de PC.Ē ou do quinto cap. em face de *quod potest cogitari non esse* (PCĒ). Mais sucintamente: verifica-se que a negação de AQMCN projecta-se em contrastes ou contradições ao nível hipotético. Em ordem à orientação que esses contrastes significam ou, no sentido de evitar tais contradições, afirma-se a existência de AQMCN. Analisemos neste caso o 3º e 5º que actuam por contradição, começando pelo 3º (do 1º cap.).

¹²⁶ “Et quiden solus es aeternus, quia solus omnium sicut non desinis, sic non incipis esse. “Prosl., cap. XIII. “An etiam quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam?” Prosl. cap. XX. Constituem ao mesmo tempo um exemplo de conceitos instáveis ascendentes característicos da metodologia anselmiana.

Obs. PC.Ē — *Quod potest cogitari et non est*

Suposição:

AQMCN não existe

Argumentação → PC. Ē —si esset —non esset AQMCN
 → AQMCN —si esset —non esset AQMCN

Conclusão – Se pode ser pensado, é sinal de que existe (como forma de evitar a queda naquela contradição hipotética¹²⁷. AQMCN supostamente incluído no que pode ser pensado e não existe, não seria AQMCN se existisse.

Argumentação do 5º capítulo¹²⁸.

Suposição:	Princípio admitido:	
Negação de que AQMCN exista, possa existir ou possa ser pensado como existente (E ou PE ou PCE)	$PC\bar{E} \supset P\bar{E} \supset \bar{E}$	O que pode ser pensado não existir engloba em si o que pode não existir, que pode não existir engloba o que não existe. NB Mas como em breve se repetirá, o que pode ser pensado não existir engloba também aquilo que existindo se deixa negar pelo pensamento.

¹²⁷ Sed ponamus non esse si valet. At quidquid cogitari potest et non est, si esset non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit non esset quo majus cogitari non possit, quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid qui majus cogitari non possit si vel cogitari potest". (ibidem. cap. I op. cit. p. 418).

¹²⁸ Nam quod non est potest non esse et quod non esse potest cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse: si est, non est quo majus cogitari non possit. Quodsi non est, utique si esset non esset quo majus non possit cogitari. Sed dici non potest quia "quo majus non possit cogitari" si est non est quo majus cogitari non possit aut si esset non esset quo non possit cogitari majus. Patet ergo quia nec non est nec potest non esse aut cogitari non esse. Aliter enim si est, non est quod dicitur; si esset, non esset". Ibidem, cap. V.

Argumentação:

Obs.: *Quod potest cogitari non esse* = PCE

PCE	—si est	—non est AQMCN
PCE	—si non est—si esset	—non esset AQMCN
AQMCN	—si est	—non est AQMCN
AQMCN	—si non est—si esset	—non esset AQMCN

Conclusão: Para evitar a contradição derivada a nível hipotético da afirmação de que AQMCN *potest cogitare non esse* (PCE) é preciso afirmar o contrário dessa proposição e daquilo que nela está totalmente incluído: P \bar{E} e \bar{E} . Portanto a negação de PCE acarreta a negação de P \bar{E} e \bar{E} que nela se incluem. (Mesmo que sejam equivalentes PCE e P \bar{E} aqui o efeito é o mesmo e dá-se de facto por via de PCE). Tudo isto aplica-se ao caso de um hipotético existir dada a não existência e a partir dela. Mas a contradição aqui abrange também a condicional real. Com efeito, o que pode ser pensado não existir também abrange coisas reais, entre as quais no entanto não está AQMCN, no campo dessa abrangência. Dizer de uma coisa real que PC \bar{E} , que a mesma é AQMCN é de novo contradição (e também de um AQMCN, considerado real, dizer que podia não existir). A conclusão final é portanto:

\bar{E} ; P \bar{E} ; PCE. *Non non est, non potest non esse, non potest cogitari non esse.*

Tudo assim indica que o princípio subjacente é que a contradição ao nível hipotético é o indicativo do falso rumo que o pensamento concreto pode tomar quando tais hipóteses são a consequência de afirmações por ele feitas. O horizonte hipotético é ainda um horizonte de racionalidade—em que a racionalidade deve manter-se.

A orientação de ambas argumentações é a mesma, a metodologia é a mesma, o pressuposto demonstrativo é o mesmo (afirmar a existência para evitar a contradição proveniente da negação de existência em geral, e não a partir de uma contradição ao nível dos atributos), embora a argumentação do cap. V seja mais complexa e ambiciosa do que a anterior na medida em que atinge a negação de inexistência através da negação da possibilidade de pensar a inexistência (possibilidade de inexistência pensada).

Curiosamente este argumento do cap. V, ao qual por outras razões se farão novas referências, culmina a sequência das argumentações do cap. III e IV recorrendo à contradição na hipótese,

tal como o 3º argumento do capítulo I culmina, também usando a contradição, os dois anteriores e também com o máximo de audácia no ponto de partida, relativamente ao anterior, o 2º que ainda não foi abordado. Este, o 2º, que em breve vamos analisar, parte da negação feita por alguém para se apoiar no que esse alguém pensaria ou teria de pensar a partir dessa negação; ao contrário, o 3º que se acabou de analisar parte da hipótese de Deus não existir, representa um esforço de um ponto de partida mais radical, como se nisso se quisesse liquidar como ingrediente o sujeito possível negador de que o argumento anterior ainda se socorre. Resta-nos assim uma pequena análise deste 2º arg. pro ex. (e 1º hf). Perante aquele que nega ou duvida da existência de AQMCN, pode responder-se como segue: Quem nega ou duvida de algo, admite como válido que esse algo possa ser pensado e não exista (PC.Ē). Temos então

PC.Ē → esset → PĒ , actu vel intellectu

AQMCN → si esset → PĒ nec actu nec intellectu¹²⁹.

O que pode ser pensado—o que é compatível com o pensamento—mas não existe (PC. Ē), se existisse, poderia não existir (PE) na realidade ou segundo a mente. Ao contrário aqueles que negam ou duvidam da existência de AQMCN aceitam que, se AQMCN existisse, seria um ser necessário (*non posset non esse actu*) e nenhuma mente possível poderia interpretá-lo como não necessário (*vel intellectu*). Por esta projecção num mundo hipotético de existência ser diferente da de qualquer ser pensável mas inexistente, Anselmo conclue pela sua exclusão do conjunto de tais seres: é diferente o que lhes acontece ao nível de uma existência hipotética partindo em ambos casos da afirmação de inexistência. Por esta diferença AQMCN exclue-se de tudo o que *potest cogitari et non est* (PC.Ē). A sua análise ao nível da hipótese mostrou mesmo que se lhe opõe, pelo que deverá ser considerado como aquilo que pode ser pensado e existe. Mais do que prova nova de existência, constitui esta análise a demonstração de que AQMCN não se

¹²⁹ Si utique vel cogitare potest necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit negat dubitat quia si esset nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non eseret quo majus cogitari non possit. 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 majus cogitari nequit".

Op. cit. 418.

identifica com qualquer ilha concebida e portanto prepara o caminho para a repetição do argumento no cap. II. É a superioridade de concepção da hipótese que o leva a considerar a superioridade e irreduzibilidade de AQMCN. Assim, se na hipótese acontece que *non possit non esse* ($\bar{P} \bar{E}$), na realidade opõe-se pelo menos a *quod potest cogitari et non est* (PC.É), pois as conclusões a nível hipotético foram outras. Será então ou prepara o caminho para: pode ser pensado e existe. Numa interpretação não ambiciosa, este argumento é de remoção como o anterior que apelou à necessidade de concepção sem princípio. Assim como o anterior mostra que AQMCN não está sujeito ao deslize para a temporalidade, este mostra, pelo seu horizonte hipotético, o quanto AQMCN está predisposto para, num raciocínio já não hipotético, se orientar para a existência.

Não parece muito de aceitar que S. Anselmo tenha considerado transferível a conclusão que tira a nível hipotético para o plano da questão puramente indicativa ou presente. Terá considerado que o necessário na hipótese ultrapassa essa mesma hipótese, apresentando-se por isso como necessário absolutamente? Será que transfere o “non posset non esse si esset” para um actual “non potest non esse”? Fã-lo-ia considerando que a hipótese é acidental perante o absoluto que nela se dá, como uma possibilidade se revela finalmente necessidade? Nesse caso seria uma espécie de variação do argumento prosl. II. E de facto o autor passa para a conclusão global “*si vel cogitari potest non potest non esse*” tal como na hipótese. Mas é difícil que se trate de uma transferibilidade da hipótese e não de uma tradução do *est* como única alternativa de fórmula contrária a PC.É.

Neste segundo argumento a que se está a fazer referência recorre-se à fórmula *nec actu nec intellectu* em contraste com *actu vel intellectu*. As duas fórmulas em contraste deverão ser interpretadas por analogia com outras situações em que S. Anselmo usou de fórmulas parecidas. *Nulla intellectu divisibilis* diz de Deus no capítulo 18 do Proslogium para contrapor ao que “*vel actu vel intellectu dissolvi potest*”¹³⁰. E neste 1º capítulo da resposta a Gaunilo

¹³⁰ (25) Prosl., cap. 18, op. cit. p. 392.

ainda se lhe aproxima a fórmula “Sed et quod partibus conjunctum est cogitatione dissolvi et non esse potest”.

Assim como “actu dissolvi” significará ser de facto desmembrado ou dividido e *intellectu dissolvi* será ser decomposto por uma análise mental, assim também *non posse non esse actu* será o existir real necessário e “non posse non esse intellectu” será a imposição dessa necessidade perante o intelecto. S. Anselmo não diz *in actu e in intellectu* mas apenas *intellectu*, pois que numa existência já conhecida e que portanto já está no intelecto, seria o intelecto que a seguir descobriria a necessidade. Esta fórmula não leva portanto, pelo menos imediatamente, à conclusão de que AQMCN, por ser o que é, tenha de estar necessariamente no intelecto como está *in re*. Isso significaria que não há intelecto em que não esteja como objecto de conhecimento, o que contrariaria pelo menos a metodologia que exige que esteja apenas *in aliquo intellectu*, para chegar a conclusões sólidas.

De qualquer forma é de salientar que, nos três primeiros argumentos de existência ou pro-existência, Anselmo não recorre à expressão *quod non potest cogitari non esse* (PCĒ) como imediatamente derivada de AQMCN.

CARACTERISTICAS TAMBÉM FORMAIS DOS 2º E 3º ARGUMENTOS “ENT” E SUA FORÇA DEMONSTRATIVA

Como se vê, aquelas três primeiras formas argumentativas de recurso aos entitativos têm muito em comum quanto àquilo que nos comunicam e quanto ao estado interrogativo em que nos deixam, apesar de a primeira se encontrar num grupo diferente do das comentadas em 2º e 3º lugar. Estas duas últimas porém não deixam de ser também formais, sendo na força desse mesmo formal que reside a demonstração. O 2º argumento pro-ex, ent inserido no III cap. funda-se em que AQMCN origina PCĒ (*quod non potest cogitari non esse*). Ao termos consciência da 1ª noção, passamos para a outra necessariamente e desta para a realidade. São duas “connexiones” que aqui têm toda a força. Com efeito o simples conceito de PCĒ não é nunca apresentado como levando à sua correspondência real. Talvez por isso possamos dizer que, no sistema de Anselmo, PCĒ não levaria às mesmas consequências se não derivasse dessa

instabilidade conceptual que é AQMCN. Com efeito nunca aparece isolado nem neste argumento nem noutros. ou seja o raciocínio de Anselmo nunca é: uma vez aprendida a noção de $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ conclue-se a sua correspondencia real, seja qual for a maneira como se chegou a tal noção. Por isso o argumento tem afinidades mas não é totalmente convergente com a via aviceniana¹³¹. Por outro lado, o IV cap. como demonstração de existência é uma espécie de aprofundamento do III.

¹³¹ A presença de um argumento ontológico em Avicena foi primeiramente detectado pelo ilustre islamólogo espanhol Miguel Cruz Hernandez, cuja explanação passo a citar.

“Lo que intentaba probar era la necesidad de la existencia y de la unicidad del Ser Necesario por sí mismo. Si esta argumentación la interpretamos como una prueba *implícita* de la existencia de Dios, no podemos considerarla como un riguroso argumento a *posteriori*, ya a que lo coloca en la metafísica y no en la física, como luego le reprocharía Ibn Rusd. Además, para desarrollar su argumentación Ibn Sinā ha partido de un concepto apriorístico del Ser necesario, considerado como el Ser al cual la necesidad de ser le pertenece por su propia esencia, que consiste en su estricto existir. A lo largo de toda su demostración, si así se la quiere considerar, emplea expresiones del tipo de las siguientes. «El Ser Necesario es el Ser que sería contradictorio suponer como no existente;» o «es contradictorio que la Necesidad del Ser de Dios le venga de otro» «Pero, sobre todo, en los *Isarat* aparece esta afirmación: «Medita como para establecer la existencia del Ser Primero, su unicidad, su independencia de toda materia, nuestra explicación sólo necesita referirse al ser mismo» Si el texto terminase aquí, cabría pensar que se refería al ser de las cosas concretas; pero el texto continúa diciendo: «y no hay necesidad de considerar que lo ha creado, ni que lo ha hecho — al ser concreto —, aunque esto también nos da una prueba de él: sino que aquélla [la explicación que sólo necesita referirse al ser mismo en tanto que creado o hecho] es más sólida y más elevada». Por tanto, siendo la noción de Ser Necesario lo que existe siempre necesariamente por sí mismo, no teniendo otra esencia que su existencia necesaria, afirmar que no existe sería una contradicción. Por esto, agrega Ibn Sinā, los hombres inteligentes, que sabem lo que quiere decir Ser Necesario por sí mismo, no precisan de una demostración de la existencia de Dios. El común de los hombres sí la necesitan, y esta prueba es la que se apoya en conceptos relacionados con la realidad sensible. En este sentido interpreta los textos coránicos. «Encuentro — dice — sobre lo que acabo de hablar, algo semejante en el Libro divino, cuando dice: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones Y en ellos mismos*. Esto, creo yo — dice Ibn Sinā — es la regla para la gente vulgar; pero después, sigue el Libro; *acaso no te es suficiente que tu Señor rinda testimonio de todas las cosas?* Esto, creo yo, es la regla para todos los sabios que recurren al testimonio de El y no al testimonio sobre El».

La simple lectura de los textos de Ibn Sinā permite deducir que admite dos vías para llegar a la existencia, unicidad e inmaterialidad de Dios. La primera, que considera como la más *sólida y elevada*, se apoya en el concepto mismo de Ser (*hal-al-wuyud*) utilizando el término árabe que designa al ser en general (*wuyud*) no al ente concreto (*mauyud*), porque piensa que no es preciso referirse para nada a los seres creados. Pero esta explicación, por su carácter abstracto, en tanto que se

Mostra até que ponto AQMCN- PCE se impõe à mente, recorrendo ao contraste dos entitativos para confirmar essa imposição. Mas o grande contraste é entre o que a partir de si *non potest cogitari non esse* (PCE) e o que *non potest cogitari non esse* não a partir de si mas

fundamenta em outros conceitos metafísicos, sólo está al alcance de los filósofos. La segunda vía proporciona también una prueba que, al no ser abstracta, como la anterior, y apoyarse en conceptos relacionados con las cosas sensibles, es mucho más asequible para el común de los hombres. Este modo de argumentar de Ibn Sinā hay que relacionarlo con el ejemplo del *hombre volante*, antes citado. El *hombre volante*, concebido de tal modo que no podía tener sensación alguna, deducía su existencia de su capacidad de reflexionar, sin necesidad de recurrir a los seres sensibles. En este otro caso, partiendo del concepto metafísico de lo que sea el ser necesario *per se*, se va a deducir la *existencia necesaria* del Ser necesario por sí mismo. Esta argumentación, además no pasó inadvertida a los escolásticos latinos; y así Enrique de Gante parte del siguiente texto de Ibn Sinā literalmente transcrito en su *Summa*: «Decimos, pues, que los conceptos de ser, de cosa y de necesidad de ser, son de tal naturaleza, que se imprimen inmediatamente en el alma por una impresión que nada debe a otras nociones anteriores que fueran más evidentes que ellas». Cuando se trata de la prueba de la existencia de Dios, agrega Enrique de Gante, el físico puede utilizar el testimonio de las criaturas; pero el *metafísico* tiene que partir, como él hace, de esos conceptos de *ens, aliquid y necesse esse*, independientes de todo dato sensible y que son proposiciones universales de carácter netamente inteligible, «Hoc, ut credo — escribe Enrique de Gante — *intellexit Avicena, cum dixit quod possit homo scire Deum esse ex via propositionum universalium, non ex via testificationis sensibilium*».

Miguel Cruz Hernandez, *Historia del Pensamiento en el mundo islámico* (1ª vol.) Madrid, Alianza, Editorial, 1981, pp. 228-229.

Na mesma obra e em nota da página 229 Miguel Cruz Hernandez lembra a convergência da sua opinião com a de Abdurramán Badawi neste ponto.

Non he modificado ni modificaré el modesto carácter de mi conclusión. Sí he de decir que suscribo penamente la crítica que ha realizado el professor Badawi: «Cruz Hernández a eu raison de voir dans ce passage l'ébauché de l'argument ontologique qui sera formulé plus tard par saint Anselme de Cantorbery, et L. Gardet a tort de ne pas partager cette opinion... Mlle. Goichon a tort, elle aussi de suivre L. Gardet dans cette pente... L'argument ontologique y est esquissé d'une manière bien explinte. Seulement il n'est pas assez développé, et on ne trouve pas dans les autres ouvrages d'Ibn Sinā la mention de ce même argument... Mais c'est un argument ontologique d'une autre teneur que celui de Saint Anselme et de Descartes, puisqu'Ibn Sinā ne parle pas le L'Être de plus parfait qu'on puisse concevoir. C'est donc un argument ontologique avicennien qui de l'analyse de l'idée de l'être déduit la nécessité de l'existence d'un Être nécessaire. Il rejoindrait la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire, mais il s'en distingue en même temps par le fait que la méthode suivie dans cet argument est purement déductive, tandis que la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire part de la constatation d'un fait et par là est plutôt inductive. Conçu sous cet angle, cet argument ontologique avicennien pourrait être formulé ainsi: «One ne peut pas concevoir l'être sans concevoir une nécessité de l'être. Il y a donc un être nécessaire». (págs. 647-648).

Os dois islamólogos têm razão ao lembrar que este breve mas incisivo

quando inserido num sistema lógico¹³². É o que a partir de si se deixa sempre pensar como não existente. Saliente-se neste caso o contraste entre AQMCN e o eu que é inserido sem qualquer estatuto especial no número daquelas coisas que PCĒ¹³³, *possunt cogitari non esse*.

Em comparação com estes, o argumento de base integralmente entitativa parece ser, como já se disse, o primeiro, sendo de notar que só este parte da existência pensada, em contraste com os dois seguintes que partem apenas de “posse cogitari” para a afirmação de existência.

APROFUNDAMENTO DO 2º GRUPO ARGUMENTATIVO

Dos 3 cap. mais salientes desta obra, III, IV e V, pelas novas perspectivas que defendem, dois deles distinguem-se pela argumentação pro-ex não directamente procurada mas surgida a propósito do rigor conceptual de AQMCN, questões portanto relativas ao nocional: a) *quod non potest cogitari non esse ou quod non potest intelligi non esse?* b) a fórmula negativa será idêntica à fórmula positiva ou seja *Aliquid quo majus cogitari nequit* será igual a *majus omnibus*? As argumentações pro-ex destes cap. já analisados

argumento aviceniano não é o de Descartes pois que não parte do ser perfeito. Porém ao emparceirarem Descartes com S. Anselmo, mostram não terem tido em conta o Lib. Apol nos capítulos III (onde o argumento se aproxima ao aviceniano só não lhe sendo igual porque PCE já deriva de AQMCN); no IV e no V onde o recurso à negatividade e a *cogitare* indiciam que S. Anselmo não parte do Ser mais perfeito que se possa conceber, nem mesmo de algo mais perfeito do que o qual nada pode ser pensado.

¹³² Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quandiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus. Et non possumus cogitare non esse, quandiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse.

Si quis igitur sic distinguat huius prolotionis has duas sententias, intelliget, nihil, quandiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quandiu sunt, non esse.

Op. Cit. p. 426.

¹³³ Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quandiu 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.

Op. Cit. p. 428.

são a última palavra de problemáticas que necessariamente não pareciam levar a um nível diferente daquele em que foi posto.

No IV cap. Anselmo defende contra Gaunilo que se deve manter a fórmula *non posse cogitari non esse* em vez de *non posse intelligi non esse* por aquele seu crítico considerada mais apropriada uma vez que, segundo a sua opinião, *intelligere* diz respeito às coisas verdadeiras, à realidade, às coisas “*quae sunt*”, não ao que é falso ou duvidoso. Esta objecção é aproveitada por Santo Anselmo para defender a não alteração daquele termo verbal de que já se tinha servido como sendo o que mantém a total diferença entre AQMCN e o resto: *cogitari*, o qual pode negar ficticiamente tudo quanto existe (*fingendo*) menos AQMCN. Ora isso mesmo resulta numa demonstração de existência que, como vimos, Anselmo corrobora com a dedução dos caracteres entitativos fora do temporal e do espacial. AQMCN considerado apenas como “*quod non potest intelligi non esse*” faria parte de tudo quanto é aprendido pelo “*intellectus*”, impor-se-ia com a evidência das outras coisas e, usando a evidência como critério, até correria o risco de ser considerado menos evidente do que as outras coisas. Por isso, se puséssemos em dúvida ou negássemos algo aprendido pelo intelecto segundo um grau máximo, algo certíssimo, *a fortiori* teríamos de pôr em dúvida ou negar o que é apenas certo (vg Deus). Ao contrário só AQMCN resiste à negação cogitacional e a essa resistência só é dado sentido como um apontar a existência indiscutível, é como a sua última justificação¹³⁴. Ora esta resistência (cujo horizonte final é a existência) exigindo *cogitare* em vez de *intelligere* esclarece o sentido dinâmico do “*esse in intellecto*” que deve acompanhar esta forma agónica da relação em *cogitatio*. o que acaba por dar um sentido à fórmula defendida e uma justificação a rejeição da outra é o horizonte de ser absoluto de uma contra o horizonte de relatividade da outra. “*Esse*”

¹³⁴ Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse qui dicis, quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiiceres nihil quod est posse intelligi non esse. Falsum est enim non esse quod est. Quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse. Op. Cit. p. 424. Mas se acontece afirmar-se que um certo inteccionado pode ser posto em dúvida, qualquer outro inteccionado pode também ser tratado da mesma maneira.

Quod si aliquid eorum quae certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest obiici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est.

“in intellectu” é o “esse” “ante intellectum” por que já antes “ante cogitationem” apontando para além de si, num misto de total autonomia como núcleo estranho ao intelecto e antes à *cogitatio* e de grande inconsistência objectal pois o seu ser é orientar-se para além de si: vicariação absoluta.

Estrutura semelhante se encontra no cap. V. Para garantir a fórmula negativa contra “Majus omnibus” Anselmo recorre à comparação entre duas argumentações das quais uma partiria da primeira fórmula (AQMCN) e a outra partiria da segunda (Majus omnibus), para concluir que só no primeiro caso se chegaria a uma conclusão, enquanto que o segundo ponto de partida só teria eficácia demonstrativa se fosse subordinado ao primeiro como já antes se lembrou.

Assim como no cap. anterior (IV) *cogitare* põe à prova AQMCN conduzindo-nos à existência, assim também aqui a negatividade da fórmula AQMCN, que afinal também se refere a *cogitari*, garante o absoluto rejeitando como primordiais, conteúdos de perfeição ou complexos de predicados a não ser que se subordinem àquele. Os cap. IV e V recorrem a existência que na sua obscuridade prove a sua força e assim subordina quaisquer conteúdos. O “in” do *esse intellectu* é o indicativo de uma instabilidade sobre o intelecto, um passar de si como noção para a não noção a que aponta. O rigor da fórmula é já o indicativo da referência à realidade e esta é conseguida pela remoção prévia de todos os conteúdos positivos. O IV e V cap. são portanto um paradigma do que significa “esse in intellectu” como consequência de “intelligitur”, um passar pelo intelecto e ligá-lo a um dinamismo próprio que afinal é a tensão para o existir de AQMCN. O IV cap. fá-lo rejeitando incluí-lo nas evidências imediatas do intelecto definidas positivamente; o 5º, rejeitando os conteúdos positivos primordiais. Enfrentam-se assim aqui duas formas de *esse in intellectu*. Uma cousista que afinal seria abrangida pelo intelecto (ou que, para usar de uma fórmula aristotélica, permitiria uma transformação intencional do intelecto nelas). Outra dinâmica depurada de predicados, cujo ser é inquietar-se, apontando necessariamente para além de si. Nos dois capítulos, o *esse in intellectu*, estático e positivo, subordina-se ao dinâmico-negativo, dinamizando-se afinal assim através dessa subordinação enriquecedora. De uma maneira claramente expressa o capítulo 5º subordina majus omnibus a *Aliquid quo majus cogitari nequit*

Sicut AQMCN intelligitur
 et est in intellectu et ideo asseritur esse in rei veritate
 Sic quod dicitur majus omnibus
 necessario concluditur intelligi
 et esse in intellectu et idcirco reipsa esse¹³⁵.

Isto é, Anselmo conclue que há um ser perfeito a partir da noção de ser perfeito não pelo conteúdo de perfeição que ela implica mas porque essa perfeição representa uma segunda interpretação daquilo que já antes se provou existir.

Também neste cap. V se alia a diferença de concepção—o específico do *esse in intellectu*—com a prova de existência. A estratégia consistia em mostrar primeiro um argumento válido, contrastando-o com aquele cujo ponto de partida fosse *Majus omnibus* (M.O.). A noção de M.O. não impede só por si a possibilidade de ser pensada não existir e portanto não poderia implicar a existência a partir de si de maneira necessária. Anselmo denuncia a inconsistência e a ambiguidade de *Majus omnibus* em duas frases muito concisas:

1ª “*Non enim ita patet quia quod non esse cogitari potest non est majus omnibus quae sunt*”¹³⁶

2ª “*nec sic est indubitabile quia si est aliquid majus omnibus, non est aliud quam “quo majus non possit cogitare”, aut, si esset non esset similiter aliud, quomodo certum est de eo quod dicitur “quo majus cogitari nequit”*”¹³⁷

1ª “Não é evidente que aquilo que pode ser pensado não existir não seja o maior de tudo quanto existe”.

Isto é, o maior de tudo quanto existe não exclue necessariamente poder ser pensado não existir ou seja, M.O. (*majus omnibus*), considerado como noção relativamente ao que existe, não implica necessariamente que tenha que existir.

É certo que na especulação acerca do que seja o maior de todos poderá eventualmente mas não necessariamente chegar-se a PCÊ

¹³⁵ Op. Cit. p. 428-430. Cf. também, nota 90, p. 291, deste trabalho.

¹³⁶ Op. Cit. p. 428.

¹³⁷ Ibidem, 428.

(*quod non potest cogitari non esse*). Mas nesse caso surge por sugestão e não por dedução necessária. Ora parece que o simples encontro de $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ não é suficiente para provar a sua correspondência real como já se disse. A sua força parece ter de derivar de uma noção anterior. Mas ainda que $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ provasse por si algo (como acontece no já citado Avicena), tal seria sugerido e não deduzido de M.O. Nesse caso a estrutura demonstrativa deveria ser reformulada. Parece aqui estar incluída esta ideia: para que uma noção primeira dispare rumo a uma realidade é preciso que dela se deduza $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$; para que $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ tenha validade ilativa é preciso que derive necessariamente de uma noção anterior. Neste caso $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ não tem a força autónoma de AQMCN. Este exerce a sua validade seja qual for a maneira de ter sido encontrado, aquele nunca será ponto de partida absoluto.

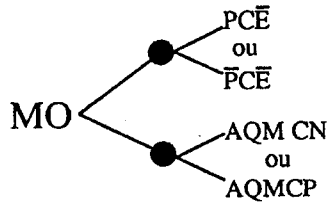
“*Summum omniun quae sunt*” é um “relativo” medido por aquilo a que diz respeito e portanto limitado pelas leis disso mesmo. Daí pode concluir-se: se se encontrar primeiro o seu conceito daí não se passa. Se a esse conceito encontrado corresponder uma realidade, (provada por outra via) essa realidade não é AQMCN nem $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$.

O efeito desta conclusão é de tal alcance que ele anula a autonomia do Monologion e do “De Veritate” os quais, para valerem, terão de ser-lhe subordinados como já se disse no 2º Capitulo. Com efeito um e outro provam que há um M.O. que é causa do mundo ou do que há de verdadeiro. Por isso sem mais acrescentamentos não pode afirmar-se que esse “*summum omnium*” seja o Deus do Proslogion, a não ser talvez por um aprofundamento da ideia de criação que Anselmo não faz. Com efeito um ser que faz as coisas do nada não será por isso o absoluto? Mas não o verá Anselmo ainda limitado, como a perspectiva de uma causa é limitada pelo horizonte dos efeitos?

2ª A segunda frase liga-se à primeira: “nem é algo fora de dúvida que um algo maior de todos se existir não é diferente de AQMCN ou que se existisse, não seria da mesma maneira diferente [de AQMCN]”¹³⁸.

¹³⁸ A versão que aqui estamos a dar fundou-se na tradução de “si esset non esset similiter aliud”, a qual nos parece dever ser feita paralelamente a “si est”, non est aliud quam A.Q.M.C.N.. A outra alternativa a “si est” é “si esset”. É de resto usual em S. Anselmo comparar as conclusões de um caso real (si est) com as de um caso possível irreal (si esset).

Na primeira frase verifica-se que pode dar-se o que não é desejável: MO ser PCE, quando seria de esperar que o não fosse. Na segunda frase aponta-se a possibilidade de não dar-se o que seria desejável acontecer: MO pode não identificar-se com AQMCN



NB: AQMCP= | Aliquid quo majus cogitari potest

Assim a ideia é:

Non est indubitabile quod

aliq. majus omnibus

si est non sit aliud quam AQMCN

si esset, non esset similiter aliud [quam AQMCN]

Não é bem seguro que algo maior de todos, se existe, não seja diferente de AQMCN; e que se existisse, (no caso de não existir), não seria de maneira semelhante, diferente de AQMCN.

É uma tradução dentro do estilo argumentativo de S. Anselmo e tendo em vista a simetria que o caracteriza. Sendo assim, “similiter” significa “semelhantemente”. — de maneira semelhante, ou seja “também”.

A tradução da B.A.C. é outra e à primeira vista é aliciante; não é certo que se existisse não haveria outro semelhante. Isto é, M.O. não garantiria a unicidade do absoluto, poderia haver dois M.O.

Independentemente de saber se é legítimo conceber no plural o que também pode ser “Majus omnibus — o maior possível — os 2 maiores possível um igual ao outro: — esta tradução esconde uma interpretação que não se coaduna com as conclusões a que, de harmonia com o realismo, Anselmo chega no Monologion. Aí é bem claro em dizer que 2 seres supremos absolutamente iguais acabariam por apontar para o que os perpassa tornando-os iguais. Ora tal realidade é sempre uma só. Passar-se-ia a um novo “*majus omnibus*” de novo não identificado necessariamente com o absoluto. Numa palavra: dois seres iguais mesmo supremos, apontariam sempre para um único, não sendo portanto supremos na medida em que fossem dois. Isto é pensável do ponto de vista do realismo dos universais, e é comum ao argumento tradicional de que não podem existir dois infinitos. Quidquid est igitur, non nisi poer aliquid est. Quod cum ita si, aut est unum aut plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem, plura singula sunt per se aut ipsa per se invicem, sunt. At si plura ipsa sunt per unum iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud omnium, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt, per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum

Anseldo aqui não nos esclarece se aquele MO pode ser o maior possível ou seja o maior possível de todos os reais e possíveis. Mas o espírito da obra parece indicar-nos que mesmo este amplo conceito positivo é um caso de M o submetido à mesma crítica. No plano real e no plano irreal (si esset), MO não é necessariamente idêntico a AQMCN ainda que possa acabar por ser idêntico. Haveria uma hierarquia de sentidos nas duas fórmulas sendo o sentido de o maior possível subordinado ao maior pensável. O maior possível porque é um possível precisa de outro giro para se provar que assim é o maior real. Por outro lado, dada a pouca importância que se dá ao possível antes de se provar o seu fundamento e ao passar de possível a pensável, seria, enquanto na positiva, sempre algo abrangido pelo pensamento. E se o maior pensável sugerisse AQMCN de novo teríamos a hierarquia, que o tornaria deduzível daquilo que sugeriu.

Na justificação final destas afirmações parece haver um desvio daquilo que se pretende justificar. Pretende mostrar-se que MO, ao poder ser menos do que AQMCN, ao poder não ser PCE não é ponto de partida argumentativo:

“Quid enim si quis dicat esse aliquid majus omnibus quae sunt et idipsum tamen posse cogitare non esse et aliquid majus eo etiam si non sit posse tamen cogitari: an hic sic aperte inferri potest: non est

unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Monol, op. cit. p. 198. Cap. III. Embora sem recorrer ao realismo, o Proslogium não significa a sua rejeição ou refutação. Através dele chegar-se-ia a um único perfeito apenas, mas não a um absoluto. No Prosl-Lib. Ap. evitou situações em que tal recurso fosse necessário.

O problema não é de monoteísmo ou politeísmo, mas se a partir de M.O. se poderia chegar a uma prova de existência semelhante à que foi formulada na primeira parte do capítulo. Além disso parece desfasado ao não respeitar a simetria: “Si est” leva a uma conclusão que poderia repetir-se no plano de “si esset”. Si esset, no caso de esta tradução ser mesmo certa, leva a uma conclusão que não aparece em “si est” e onde igualmente poderia aparecer. Por que afirmar um possível outro ao nível da hipótese irreal e silenciar este mesmo possível em “si est”? Se é certo dizer-se “se existisse poderia haver outro semelhante”, seria igualmente certo dizer: si est, se existe, pode haver outro semelhante. A não dualidade ou não pluralidade de “*Summum omnium quae sunt*” está tratada no Monologion de maneira expressa e está implicitamente afirmada no Prosl-Lib. Ap.; AQMCN, pela sua dinâmica depuradora, não parece abrir-se a qualquer pluralidade possível. Ter um igual a si é menos do que não tê-lo. Talvez isto lhe pareça tão evidente que nem o preocupa.

Mas esta questão já diz respeito às propriedades.

*ergo majus omnibus quae sunt sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo majus cogitari nequit*¹³⁹.

Para provar que não é ponto de partida lógico, Anselmo transpõe-nos para um possível plano real equivalente a MO. Assim, uma vez mais, sem que isso fosse directamente inquirido, lembra-nos quanto um MO não é suficiente para ser o absoluto, se mesmo existindo pode pensar-se algo maior que ele ou pode não ser absurdo ser pensado como inexistente. Mas é por outro lado um argumento a fortiori. Se um MO real pode ser pensado não ser com muito mais razão o pode uma noção mental MO, quer tenha correspondência quer não. Nem uma nem outra têm força dedutiva.

Nestes dois capítulos foi o aprofundamento do esse *in intellectu* que gerou duas das mais extraordinárias argumentações como que inesperadamente. Mas poderia dizer-se que afinal até o argumento principal do cap. III flue de um aprofundamento maior de *esse in intellectu*, embora se tenha em vista aqui apoiar a legitimidade do argumento *pro ex* a partir de AQMCN. Mas foi não transformando imediatamente o $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ em atributo de uma existência já provada, foi derivando-o imediatamente de AQMCN ainda no plano nocional que se acabou por constituir um novo argumento *pro ex*.

O CAPITULO IX E O SEU SIGNIFICADO

O capítulo 9 liga-se de uma maneira imediata à sucessão de capítulos que tratam de questões relacionadas com o “esse in intellectu” e coroa, como que em culminância de último esforço, todos os outros argumentos “*pro ex*.” É também um exemplo específico da ligação íntima “*in intellectu*” e “*in re*”. E é finalmente um exemplo de audácia racional independentemente da validade que isso possa ter, sendo nesse ponto mais uma expressão do cap. VII. O argumento parte da suposição de que alguém nega que AQMCN esteja no intelecto para mostrar, através de uma parte inteligível da própria fórmula, que a mesma tem sentido e corresponde a uma existência real. Se bem que não constitua o momento mais alto desta obra, o cap. IX é uma espécie de coroamento técnico, de argumento extremo em que se pretende partir de um mínimo possível apenas, para extrair o máximo na

¹³⁹ Ibidem. p. 428.

conclusão. Parte da questão sobre se AQMCN está ou não no intelecto na sequência dos capítulos anteriores, mas entrelaça a solução da questão com um argumento em favor da existência que vai surgindo pouco a pouco como que a dar mais sentido ao *esse in intellectu*. Não é um argumento hipotético-formal mas apenas formal. Não se liga já a *non potest cogitari non esse* (PCE) mas aproxima-se pela fórmula *quod non potest non esse* (PĒ) que não é nova embora mais sintética e já sem referência expressa a *cogitari* no interior do pensado, ao que pretende destacar-se como mais ontológico. Numa primeira análise, Anselmo compara “inefabile” e “non cogitabile” a “quo majus cogitari nequit” considerando esta expressão como um adjectivo ligado a “illud” que, para que não restem dúvidas, Anselmo substitue aqui por *res illa*, parte substantiva, de que “qua magis cogitari nequit” é a parte adjectiva. Ora a parte adjectiva negativa que acompanha um substantivo tem sentido ainda. Assim, embora não possamos dizer “o inefável”, ou seja aquela realidade (*res*) que porventura seja inefável, conhecemos o sentido da palavra inefável (tal como Vg a de “impensável”). Quer isto dizer que, ainda que não possa entender-se ou pensar-se aquilo—aquela entidade maior do que a qual nada pode ser pensado, posso entender a parte adjectiva “maior do que a qual não pode ser pensado”—da mesma maneira que posso dar um significado ao termo “impensável” na expressão uma realidade impensável. Posso não saber se há alguma realidade impensável—posso e até devo não pensar a coisa que é impensável. Mas sei o que significa o adjectivo impensável.

Ora a analogia entre “quo majus cogitari nequit” e as outras expressões adjectivas vai só até aqui. A partir daqui “quo majus cogitari nequit” deixa de ser ou de comportar-se como os outros adjectivos negativos. “Maior do que o qual nada pode ser pensado”, ainda que o algo a que se refere não exista, significa e é pensado como [aquela coisa] que “non potest non esse” podia até dizer-se “non potens non esse” (expressão minha).

Mesmo negando aquela realidade maior do que a qual nada pode ser pensado, a *cogitatio* chegou a uma forma adjectiva extrema que não perde o sentido só porque se negou todo o significado ao substantivo correspondente. ora aquele sentido adjectivo de “quo majus cogitari nequit” é “quod non potest non esse”, ou seja, como já se disse para esclarecer ainda mais, “non potens non esse”, o qual não pode significar “potens non esse” ou mesmo não existente, seria

contraditório. Mas a única maneira de evitar a contradição, garantindo todo o sentido a “que não pode não existir” é afirmar que algo lhe corresponde.

É que toda a força vem da parte adjectiva. Esta, por mais que se negue a parte substantiva, torna-se pelo seu sentido um referencial a uma realidade que não é ela própria, exigindo assim de novo o substantivo que tinha sido negado como expressão dessa mesma realidade. Deste “non posse non esse” S. Anselmo conclue de novo a existência. Assim, enquanto os outros adjectivos não implicam uma realidade, em consequência uma nova forma substantiva, esta fórmula, na medida em que a desligamos do substantivo, prende-se à realidade¹⁴⁰. Do ponto de vista da estratégia é a mais económica e simultaneamente a mais audaciosa. Parte de uma problemática relativa ao “esse in intellectu” para acabar por mostrar que o sentido do mesmo *esse in intellectu* é o *esse in re*: para tanto não parte da fórmula dada mas apenas de uma parte dela. Embora seja a mais vulnerável das argumentações, é aquela que exprime mais o sentido e as pretensões desta metodologia. A fórmula sintética *non potest non esse* (PĒ) não se impõe aqui tanto por ser nova como por ser culminante ou culminância de outros momentos em que a fórmula já tinha surgido: 1º capítulo e 5º capítulo. Mesmo assim, não se desliga de *cogitare*.

O recurso aos entitativos em argumentações pro ex. faz-se numa espécie de crescendo ou de crescente complexidade através da obra, o mesmo podendo dizer-se dos hipotético-formais.

Também a tendência de toda a argumentação no decorrer da obra é a de extrair o máximo do mínimo num sentido igualmente crescente de audácia.

¹⁴⁰ “Si enim nihil prohibet dici inefabile, licet dici non possit quod inefabile dicitur; et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non cogitabile dici, ita cum dicitur “quo nihil majus cogitari valet” procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi qua majus cogitari nequit... “Até aqui a comparação de “Quo majus cogitari nequit” com os dois adjectivos negativos. A partir daqui Anselmo aponta como este adjectivo é diferente: pode negar-se que AQMCN esteja no meu espírito (intellectus e cogitatio)”. “Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus eius. Pars autem eius est “quo majus cogitari non potest”... Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi. - “quod non potest non esse”... Op. cit. p. 434-436.

Resumindo:

1. De AQMCN como podendo ser pensado existir a necessidade de existência. *Si potest cogitari esse, necesse est illud esse*. Fundamento: a dedução do carácter entitativo *sine initio*. 1º arg. ent. (Cap. I)

2. De *potest cogitari* (e já não *potest cogitari esse*) à afirmação de existência. *Si cogitari potest, necesse est illud esse*. 2º e 3º hf. (Cap. I)

3. Repetição do arg. do *Proslogion II*: AQMCN → E. Arg. F. (Cap. II)

4. ou existe necessariamente (P E) ou (w) *nullatenus existeret*, i.e.: é impossível existir (PE). (Cap. III)

5. Se AQMCN é *quod non potest cogitari non esse*, existe (argumento formal). Só o que não tem início e fim é que pode ser pensado não ser (argumento ent). Ent-f. (Cap. III).

6. AQMCN é indestrutível perante a cogitatio negadora mesmo quando esta é lúdica (argumento formal). Só não se deixa pensar não ser o que exige existência sempre e em toda a parte (argumento ent). Ent-f. (Cap. IV).

7. AQMCN, diferente de *Majus omnibus*, quando é considerado como *quod potest cogitari non esse*, leva à contradição, na hipótese de existir e na hipótese de não existir, logo não pode ser pensado como não existente. (argumento hf) (Cap. V).

8. A parte adjectiva-negativa de AQMCN ou seja, *quo majus cogitari nequit* QMCN (que adjectiva *aliquid*), pode ser pensada (PC) e, ao ser pensada como não podendo existir ($\bar{P}\bar{E}$), conduz à conclusão da sua existência. Argumento formal. (Cap. IX).

Resumindo ainda mais:

AQMCN	$\left\{ \begin{array}{l} \text{PCE} \supset \text{E} - \text{ent} \\ \text{PC} \supset \text{E} - \text{hf} \\ \text{E} - \text{f} \\ \bar{\text{P}}\bar{\text{E}} \text{w}\bar{\text{P}}\bar{\text{E}} - \text{hf} \\ \bar{\text{P}}\bar{\text{C}}\bar{\text{E}} \supset \text{E} - \text{ent} (+\text{f}) \\ \bar{\text{P}}\bar{\text{C}}\bar{\text{E}} \equiv \bar{\text{P}}\bar{\text{E}} \supset \bar{\text{E}} \supset \text{E} - \text{f} \\ (\text{A})\text{QMCN} - \text{PC} - \bar{\text{P}}\bar{\text{E}} \supset \text{E-f} \end{array} \right.$	1º arg, I cap.
		2º e 3º arg., I cap.
		4º arg., II cap.
		5º arg., III cap.
		6º arg., III cap. 7º arg., IV cap.
		8º arg., V cap.
		9º arg., IX cap.

Note-se a tendência para restringir crescentemente o ponto de partida a fim de chegar à conclusão de existência, conjugada com o uso da variedade argumentativa: os nove argumentos partem da mesma fonte. No primeiro capítulo vai-se restringindo de PCE a PC. O último argumento é aquele que retoma o ponto de partida mais restrito, pois deriva apenas de uma parte da fórmula matriz, recorre ao esquema mínimo PC (e não PCE) para E, ou seja, afirmação de existência, e restringe sem oscilações $\bar{P}C\bar{E}$ para $\bar{P}E$. É não só restrição máxima relativa a todos os argumentos anteriores, como a restrição do argumento anterior o qual por sua vez pode considerar-se restrição dos dois argumentos anteriores ent (portanto com algum conteúdo) mais f. Note-se, por outro lado, que estes argumentos, apesar da imensa importância e novidade que representa o recurso aos entitativos, é pelo aspecto formal que provam.

O tratamento da questão do *esse in intellectu* acaba por transformar-se numa espécie de fundo de onde emergem argumentações em favor da existência, como acontece com os argumentos 7º, 8º e 9º. É também uma forma de partir do mínimo possível para chegar ao máximo.

DE IN RE PARA “IN INTELLECTU”?

Considerando que um dos aspectos da obra é esta íntima relação entre os dois “in” compreende-se que Anselmo aproveite até as provas da existência para provar o “esse in intellectu” desde que o faça sem cair em círculo.

É o caso do pequeno argumento em defesa do “in intellectu” do II capítulo desta obra: “*An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est?*”¹⁴¹.

Se “in rei veritate” significasse “algum conteúdo objectivo”, não haveria questão mas nada diria a não ser lembrar o argumento do primeiro capítulo em que se declara que AQMCN se existe é intemporal. Mas não parece que a palavra “res” na expressão “in rei veritate” tenha um sentido tão restrito de que o existir não faça parte integrante.

Uma interpretação que constituiria um verdadeiro círculo seria: como conheço agora a existência de AQMCN “in re”, posso concluir

¹⁴¹ Op. cit. p. 422.

que ela está *in intellectu* como está *in intellectu* tudo aquilo cuja existência conheço, esquecendo que essa existência foi concluída a partir da mente ou a partir do lógico apreendido pela mente. O que leva a dizer que AQMCN está na mente é a “connexio” que necessariamente leva à existência, não a própria existência, é à contemplação dessa *connexio* e dessa necessidade que a acompanha, pondo entre parentesis a validade da mesma.

Teríamos então que, se de uma certa noção por mais obscura que ela seja se tirou como conclusão o *esse in re*, obedecendo as leis da razão (*necessário*), esse caso excepcional mostra-nos que não só se partiu de algo nocional e não de um nada nocional mas até que essa noção se deverá chamar AQMCN.

Tendo presente o que já se foi dizendo acerca de *cogitatio*, da sua prioridade heurística, pode dizer-se que a prova incide na *connexio* considerada rigorosa por uma testemunha imparcial e receptiva da mesma que só pode ser o intelecto perante a relação AQMCN (noção)—*Cogitatio*—AQMCN (Res). Assim, à luz deste pequeno argumento do cap. II, poderá interpretar-se o que diz acerca dos três primeiros argumentos: o intelecto é como que o observador de uma dinâmica de que são agentes a actividade positiva de *cogitare* e a noção que se lhe impõe de maneira única. Sendo *intellectus* o captador de um processo com aqueles polos e aquela estrutura que apenas recebe sem lhe dar nada de si, pode dizer-se que o processo “*intelligitur*”, e portanto está no intelecto, pelo que AQMCN como estrutura nocional também o está.

Como já antes se fez notar (2º Capítulo), S. Anselmo pensa que Gaunilo lhe nega a sucessão lógica “*intelligi-esse in intellectu-esse in re*”¹⁴². Em resposta a esta suposta objecção, S. Anselmo omite qualquer alusão explícita àqueles dois primeiros passos nomeando apenas o último. A resposta é com efeito: “*si vel cogitari potest necesse est illud esse*” que tanto serve para encabeçar o conjunto de argumentações *pro ex.* como para concluí-las, embora a seguir se acrescente: “*multo magis si intelligi et in intellectu esse potest*”¹⁴³. O que mostra o quanto foi consciente de antepor a descoberta da realidade a partir de *cogitatio* à dúvida sobre se de *intelligi se*

¹⁴² Quod autem putas esse eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit non consequi illud esse in intellectu nec si est in intellectu ideo esse in re, certe ego dico: si vel cogitari potest necesse est illud esse”. Op. cit. p. 416.

¹⁴³ Op. Cit. p. 418.

deveria passar para *in intellectu* antes de transitar para a realidade. Passou-se ao real sem passar pela menção de *intellectus* e isto é respondido para reafirmar que aqueles dois passos se deram realmente. Ora como no conjunto da obra e aqui com muito mais razão, *intelligere* é diverso de “*cogitare*”, embora sem a dicotomia exigida por Gaunilo, esta omissão de *intelligere* e referência a *cogitare* quer dizer que se passou a realidade efectivamente através de *cogitare*. Mas essa passagem é entendida, pelo que, neste sentido mediato, e porque *intelligitit*, está no intelecto. Por isso aquele “*multo magis, si intelligitur... intellectu*”, deverá interpretar-se como um argumento *a fortiori* que deixasse entender a possibilidade de umas vezes o intelecto estar presente e outras vezes não estar. O intelecto está sempre presente pois apreende a *connexio cogitationes*; o que poderia deixar-se como hipótese é que umas vezes fosse a faculdade mais directamente interveniente e outras vezes mais mediata... *O multo magis* aponta então uma hipótese óptima que afinal sempre se realiza perante uma hipótese primeira de que algumas vezes apenas se realizaria. No entanto serve bem para mostrar, mesmo antes dos grandes esclarecimentos, a diferença entre *cogitatio* e *intellectus* perante os conteúdos cognitivos e perante a realidade. Aprofundando a distinção *intellectus-cogitatio*, Anselmo encontra uma maneira de aproveitar demonstrações pro-ex como provas também pro in: AQMCN impôs-se como realidade a *cogitatio* perante o intelecto. Este é neste caso a testemunha do itinerário e não parte desse itinerário.

ENTITATIVOS E DESCENTRALIZAÇÃO DA MENTE

Esta forma tão rara de *esse in intellectu* ou *in cogitatione* é coadjuvada como que na continuação do mesmo espírito, pelo recurso aos entitativos supratemporais, supra-espaciais e negadores de toda a composição-simplicidade, eternidade, inespacialidade, imensidade... Significa já um recurso a conteúdos, mas aos únicos conteúdos que exigem à mente—*cogitatio, intellectus* ou *ratio*—coisa criada e contingente—o fixar-se para além das condições da própria contingência, esforço difícil nunca concluído, rumo à concepção desses três entitativos num todo único. Esse todo único concebido está na mente transcendendo a mente, ainda que de por si não a leve à respectiva existência extramental. Leva-a—eleva-a a um possível que, sendo mais do que ela, mostra a forma dinâmica

desafiante desse estar *in intellectu*. É uma perspectiva complementar do que acontece no Proslogion.

Mas esse esforço de transcendimento rumo aos entitativos não é apenas o esforço por concéber atributos possíveis intemporais: ele deve acompanhar o explodir de tais atributos a partir de AQMCN mesmo quando se põe entre parentesis a sua existência como se aconselha no capítulo I.

Para mostrar que AQMCN *est in intellectu* porque a partir dele se deduzem atributos necessariamente (como pensava Anselmo), poderia o mesmo pensador recorrer aos mais variados predicados. Ora Anselmo escolheu apenas aqueles que ultrapassam tempo e composição, exigindo assim uma esforçada concepção que evite a ideia simplista do “in intellectu” de forma a manter o específico da dedução e o peso dos deduzidos. Até o estar deles é um puxar da mente para além de si própria. Estes três entitativos são deduzidos a partir de *majus* radicalizando uma posição que no Proslogium ainda não tinha chegado a esse extremo (a simplicidade é referida a *melius* embora já combinada com *majus*). É claro que a concepção (e dedução) dos outros atributos como ligados a estes evitaria o serem perspectivados como simples superlativação do empírico, mas só esses outros ou mesmo todos em conjunto, sem distinguir os entitativos de quaisquer outros, não seriam suficientes para apontar a forma específica de “esse in”. E é tão grande esse esforço exigido à mente que, embora já com uma preparação algo táctica do Proslogion, é só aqui que se explicita claramente a ideia de um tempo sem princípio como possível e no entanto ainda muito inferior a concepção de eternidade. A ideia de tempo sem fim já tinha sido explorada antes nesse sentido¹⁴⁴.

Mas este acompanhar da *deducenditas* e daquele deduzido que ainda poderia ser um esforço para o possível em que o pensamento tem de considerar-se dependente e subordinado àquilo que teoricamente ainda não sabe se existe ou não, encontra o extremo de si quando a análise das características que AQMCN deve ter no intelecto o arrastam para fora do intelecto. Então os transcendimentos necessários dos entitativos e a exigência da sua ilação

¹⁴⁴ Prosl cap. XX op. cit.

“An hoc quoque modo transis omnia etiam aeterna, quia tua et illorum aeternitas tota tibi praesens est, cum illa nondum habeant de sua aeternitate quod venturum est, sicut iam non habent quod praeteritum est?”.

conjugam-se com aquela tensão para o existir numa potenciação mútua crescente que sobre o intelecto se traduz por um levá-lo a ele e a toda a mente para a descentralização de si mesma através do lógico que há nela e cujo sentido é isso tender para além de si rumo à realidade. É isto o que acontece nesta obra, se lermos a subordinação de *Majus omnibus* a AQMCN relevando naquela primeira fórmula os entitativos que quer no cap. I quer no 8º aparecem tratados a partir da hipótese de existir ou não existir o sujeito de tais predicados¹⁴⁵. Ao contrário, no cap. V a análise de AQMCN bem como MO e a sua subordinação representam duas fornas de “esse in intellectu” cujo último sentido é a realidade.

PRINCÍPIO DE ECONOMIA DEMONSTRATIVA COMO AUDÁCIA RACIONAL

Como já foi lembrado, o cap. II acrescenta um esclarecimento acerca das condições de validade do célebre argumento do Proslogion II: “*An ergo non consequitur “quo majus cogitare nequit” si est in ullo intellectu non esse in solo intellectu?*”¹⁴⁶. Por outro lado o cap. I já tinha apontado que uma certa obscuridade ou uma certa clareza não impedia que de AQMCN se pudessem tirar ilações acerca dos seus atributos: “*putasne aliquatenus posse cogitare et intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu id de quo haec intelliguntur? Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis non videt lucem diei quae non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo majus cogitare nequit ut de eo haec intelligantur*”¹⁴⁷. Este carácter de condição mínima do que se expressa por “*aliquatenus posse cogitari et intelligi*” e por “*ullo intellectu*” tem o seu eco em “*ulla cogitatio*” (cap. IV)¹⁴⁸ e em “*cujusdam intellectus*” em “*quod si et falsa aliqua modo intelliguntur et non omnis sed cuiusdam intellectus est haec definitio...*”¹⁴⁹, quer a tradução seja “e se esta definição não é própria de todo o intelecto (de todos os intelectos), mas de um certo” ou “se esta definição não é de um

¹⁴⁵ Op. cit. 434, 418-20.

¹⁴⁶ Op. cit. p. 422.

¹⁴⁷ Op. cit. p. 420.

¹⁴⁸ Cap. IV.

¹⁴⁹ Ibid. cap. VI op. cit. 430.

entendimento total mas de um certo entendimento” (compreensão). Estes condicionamentos aparecem articulados um ao outro, já não soltos e esporádicos, no cap. VII. Há ilações rigorosas a partir do que “aliquatenus intelligitur in aliquo intellectu” rejeitando assim, como condição única que se devesse partir daquilo que estivesse “in omni intellectu” e fosse “*omni modo intellectum*”¹⁵⁰.

Defendidas estas condições mínimas de dedução, pode considerar-se legítimo aflorar algo de AQMCN apesar da falta de afinidade deste com tudo quanto existe. Anselmo reservou para o VIII cap a demonstração de que era possível, apesar de tudo, conjecturar (conijcere) algo de AQMCN uma vez mais pondo metodologicamente de parte se existe ou não.

Trata-se de responder à afirmação de que AQMCN é uma frase sem sentido. Acrescentando-se a problemática anterior do *esse in intellectu* está apenas a observação da não afinidade aproveitada por Gaunilo contra o seu próprio autor. Daí que §. Anselmo aceite o verbo *conijcere* que antes não tinha usado em investigação teórica. Surpreendentemente serve-se da dedução de um entitativo, restringindo apenas a um a dedutibilidade a que tinha recorrido no 2º arg pro in (do 1º cap). À semelhança de problemas, Anselmo recorre à semelhança de resposta, embora não completamente a mesma. Dedução de entitativos no primeiro caso que pode levar a uma certa obscuridade mas que não impede que o que foi deduzido, dado o rigor com o que foi, não seja posta em dúvida. Neste caso a obscuridade reside em apreender o que seja a eternidade etc. Ao contrário, no VIII parte-se da suposição de que AQMCN não tem afinidade com tudo o que conhecemos, parte-se da máxima obscuridade ou da perspectiva de AQMCN como ponto obscuro, quer exista quer não, para algo que de longe o esclareça, mas como já antes se fez notar, extraindo as conclusões a partir de *melius*.¹⁵¹

Considerando agora todo o itinerário até ao capítulo 9, verificamos como se vai afinando pouco a pouco o sentido da economia metodológica cujo ponto culminante é o capítulo 7. Todo

¹⁵⁰ Op. cit. p. 432.

¹⁵¹ Cap. I e Cap. VIII op. cit. pag. 418 e 432.

¹⁵² Da mesma maneira que “aliquo modo” se opõe a “nullo modo”. Aut si et illud, quia non omnino intelligitur, negatur; nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id, quod nullo modo intelligitur probatur?”

(Lib. Apol. cap. VII).

ele aponta as condições mínimas para uma dedução rigorosa em face de uma espécie de maximalismo exigente que seria a posição de Gaunilo. É suficiente “*intelligere aliquatenus*”. É suficiente que a noção se encontre “*in aliquo intellectu*”. Condensando todo o pensamento deste capítulo poderia dizer-se: já é um ponto de partida indiscutível que algum intelecto inteleccione AQMCN de alguma maneira.

Embora *aliquatenus* seja *non omnino*, já se opõe a *nullatenus*¹⁵². E embora *aliquis* seja *non omnis* já se opõe a *nullus (intellectus)*¹⁵³. Este cap. projecta-se nos dois seguintes e é preparado desde o primeiro capítulo como já se disse. o oitavo capítulo representa a sua projecção ao nível de conteúdos: embora à maneira de conjectura, a atribuição da eternidade ao AQMCN é rigorosa e exemplifica como deverá fazer-se para outros atributos (para alguns deles pelo menos). Por outro lado o já citado 9º capítulo é o exemplo mais radical de um entendimento de “*aliquatenus*”. É a continuação do princípio de economia demonstrativa que afinal gerou o Proslogion: do ponto de partida mínimo para o máximo de conclusões. Este ponto de partida, assim reduzido, encontra-se no “*posse cogitare*” (e já não no “*posse cogitare esse*”) que também caracteriza os argumentos hipotético-formais do 1º cap.¹⁵⁴, na passagem de AQMCN para PCE sem passar primeiro por E e portanto transformando-o num novo argumento¹⁵⁵, na reivindicação de *cogitare* como preferível *intelligere*¹⁵⁶ e na formulação negativa a partir da qual surge a argumentação mais complexa no cap V¹⁵⁷. É igualmente ao mínimo possível que faz referência sempre que recorre aos entitativos para argumentações em favor da existência: *sine initio*¹⁵⁸ (1ª argumentação do 1º cap.), negação de princípio e fim (no cap III); só no cap. 4 se faz a apelação

¹⁵² Embora tudo este pequeno capítulo seja na maior parte preenchido pela defesa do que é entendido “*aliquatenus*” e “*aliquo modo*” como ponto de partida válido para uma argumentação correcta e como expressão mínima e aceitável daquilo que a simples palavra Deus não diria por si. o seu autor acrescentou a esse mínimo suficiente um outro mínimo igualmente suficiente; “*aliquis intellectus*”: *Aut si aliquando negatur, quod aliquatenus intelligitur: et idem est illi quod nullatenus intelligitur; nonne facilius probatur quod dubium est de illo quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu?* “*ibid*”.

¹⁵⁴ Op. cit. p. 418.

¹⁵⁵ *Ibid.* cap. III, op. cit. p. 422-424.

¹⁵⁶ *Ib.* Cap. IV, op. cit. 424-26.

¹⁵⁷ Op. cit. 426-30.

¹⁵⁸ *Lib. Ap.* cap. I e III op., cit. p. 418 e 422-24.

aos entitativos completamente a qual aparece para coadjuvar uma como experiência de inegabilidade perante a *cogitatio*. Ainda representa um recurso a este princípio orientador de economia o facto de recorrer a dedutibilidade dos entitativos quer para provar o *esse in re* quer o *esse in intellectu*. Duas vezes o faz para este fim: no primeiro capítulo e no 8º, no 8º de uma maneira restrita pois que se trata de exemplificar, no primeiro de uma maneira mais desenvolvida porque se trata de demonstrar pelo apelo a uma experiência da mente. Por isso são de aproximar a clara articulação dos entitativos no cap 4¹⁵⁹ (em comparação com o que acontece no 1 arg. e no do cap. III) e a exposição relativamente longa com que termina o primeiro capítulo: são duas apelações à experiência do *esse in intellectu* pela experiência da razão e da resistência à negação fictícia de AQMCN.

Por outro lado, o L. Ap. mantém-se fiel a esse outro princípio de economia do Proslogion que consiste em não recorrer aos grandes termos filosóficos tradicionais que percorrem o Monologion: “*substantia, essentia, natura, quidditas, etc.*” conservando no entanto ou mesmo subindo o nível de abstracção¹⁶⁰. Na sequência

¹⁵⁹ Op. cit. p. 424-25 e 420.

¹⁶⁰ Só Gaunilo recorre ao termo “natura” quando, no início da sua réplica, procura resumir o tema de S. Anselmo, “Dubitanti utrum sit vel neganti quod sit aliqua talis natura, qua nihil majus cogitari possit... Lib. pro Insip. op. cit. p. 406. Por outro lado Anselmo recorre ao termo “substantia” para designar Deus no Proemium do Proslogion e na conclusão do Lib. Apol, isto é: fora do processo ilativo, curiosamente quando fala como homem de fé: “Unum argumentum... ad astruendum quia Deus vere est... et quaecumque de divina credimus substantia”. (Prosl. op. cit.) Semelhantemente: “et revera probetur existere et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de Divina Substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse” Lib Ap. cap. X.

Assim como no Monologion se evitou recorrer à palavra “Deus” a não ser no fim da obra, assim também nestas duas obras evitam-se os conceitos técnicos a não ser fora da investigação.

Nem mesmo ao referir-se a Deus como trino, Anselmo recorreu a estes termos. Cf. cap. XXIII, p. 396-398. Mais uma vez o Prosl-Lib. Aq. se demarca do Monol e também do “De Veritate”.

Aliquid.q.m.c.n. é uma noção révia a qualquer determinação destas. Por isso, quando Gaunilo refere “Aliqua natura qua nihil majus cogitari potest “está logo de início fora do espírito do argumento. “Natura” associada a “qua nihil majus cogitari potest” poderá ser uma nomenclatura final, nunca inicial, como ponto de partida do raciocínio. O próprio Anselmo, quando teve necessidade de expressar algo diferente de “Aliquid” ou “illud”, serviu-se cautelosamente da fórmula “res illa”, mesmo quando se destinava a ser posta em suspensão metodológica relativamente a “quo majus cogitari nequit”. (Cap. IX já citado).

desta mesma metodologia não recorre ao apoio do realismo dos universais¹⁶¹.

Como última característica, retenha-se para além da importância manifestamente atribuída a *cogitari*, o emparceiramento que o autor faz dos dois verbos *intelligere cogitare* ou *intellectus-cogitatio* sempre que lhe é possível. É uma forma de lembrar a diferença dentro da afinidade, forma de evitar permanentemente uma dualidade mecânica.

INTERROGAÇÃO FINAL

Na medida em que deveria aproveitar as respostas a Gaunilo como pedras de uma construção perfeita, só falta o destaque que

¹⁶¹ Com efeito, pode afirmar-se que a exigência de correspondência real a AQMCN está dentro do espírito do realismo, mas não precisa dele e de alguma maneira supera-o e extravasa-o. À universalidade dos conceitos corresponde uma universalidade real, no caso de essa realidade existir. Ao conceito de cavalo corresponde a essência equina. Mas esta tem de manifestar-se pela experiência, para se concluir que existe de facto uma essência universal real.

Podem porém concluir-se que, assim como à universalidade conceptual corresponde uma universalidade real, assim também à necessidade (da noção) corresponde a necessidade real: uma existência necessária... Mesmo assim, poderia objectar-se: corresponde uma existência necessária no caso de encontrarmos por outra via essa existência tal como acontece com a universalidade.

Isto é: pode haver sistemas de realismo que não valorizem a Ratio Anselmi. A exigência de existência para impedir o absurdo está dentro do espírito de racionalidade que caracteriza o realismo dos universais, mas ao estar também para além dele não é essa a origem do seu rigor, embora a convergência se reforce, ao ser também a aplicação desse espírito ao que não é universal: é a expressão inultrapassável do "único". Uma vez mais convirá lembrar que não recorrer à doutrina dos universais não significa abandoná-la: significa o encontro de uma via simples e incisiva para este caso. Da mesma maneira, o não recorrer às grandes noções (como substantia, essentia etc), não significa abandoná-las definitivamente como insuficientes e esgotadas para todos os efeitos. Prova disso é que o realismo volta a ser defendido na carta ao papa, enquanto, que a necessidade de noções filosóficas é reconhecida em "Cur deus Homo". Mesmo com respeito às grandes noções, Anselmo usa-as após o reconhecimento da sua inadequação.

É que mesmo assim, o seu significado aproximado não se perde enquanto que a consciência dessa inadequação impede a desfiguração do real. É o caso de "Substância", usado no Monólogo após se reconhecer que não sendo substracto de accidentes é um termo menos próprio. É o que faz no Monologion após essa crítica e é a esse termo, como se viu que S. Anselmo recorre no início do Proslogion antes da pesquisa e no fim do Lib. Apol. (cap. X) quando já não há mais nada a investigar.

É interessante notar que, sendo assim, é usado fora das condições que lhe permitiria ser conceito operatório, nesta unidade "Proslogion-Lib. Apol".

também deveria ter sido dado à objecção do pintor feita por Gaunilo. Anselmo não se detém e responde em poucas palavras como se Gaunilo não tivesse compreendido esta comparação contrastante, embora a maneira como o fez contribua para eliminar a opinião daqueles que pensam que o “*esse in intellectu*” é o mesmo que o *in re*¹⁶².

O Liber Apologeticus é a obra em que a audácia da própria razão é levada ao extremo, em que o princípio de economia racional dá mais frutos, em que se desenvolve de maneira mais esclarecedora a relação *cogitatio-intellectus*, em que as noções “*esse in intellectu*” e “*esse in re*” mais se interligam, sempre com o predomínio do “*esse in re*”. Finalmente o recurso aos entitativos, que não são objecto de uma pesquisa directa, é, pela forma como é feita, mais um traço de originalidade. Tudo isto dentro de uma arquitectónica que, só por isso, é também um monumento de racionalidade.

Numa visão geral de toda a obra poderia apresentar-se como síntese a sua estrutura racional completa.

¹⁶² Lib. Apol. cap. VIII.; Lib pro insip — III, op. cit. p. 408-410. Porque se encontrará esta resposta nas 1^{as} linhas do cap. VIII? Era esta a mais profunda objecção de Gaunilo, a qual poderia resumir-se dizendo: o que se encontra como antropológico no ponto de partida permanece antropológico no ponto de chegada, ou, se já não é antropológico, não tem afinidade com o suposto ponto de partida.

Seg. S. Anselmo, Gaunilo interpretou os racionínios como se se pudesse dizer: A pintura mental está para a pintura realizada posteriormente como AQMCN mental está para AQMCN real. É-lhe fácil responder que não era essa a tese que queria defender mas a contrária.

Ao insinuar que Gaunilo interpreta mal a sua afirmação, S. Anselmo admite de certa maneira, que, se no caso do artista a “*pictura precogitata*” não é o mesmo que a “*pictura*” realizada, com muito mais razão AQMCN “*in mente*” não é o msmo AQMCN, “*in re*”, constituindo isto mais um dado contra a interpretação que vê em AQMCN o emergir do próprio ser no pensamento.

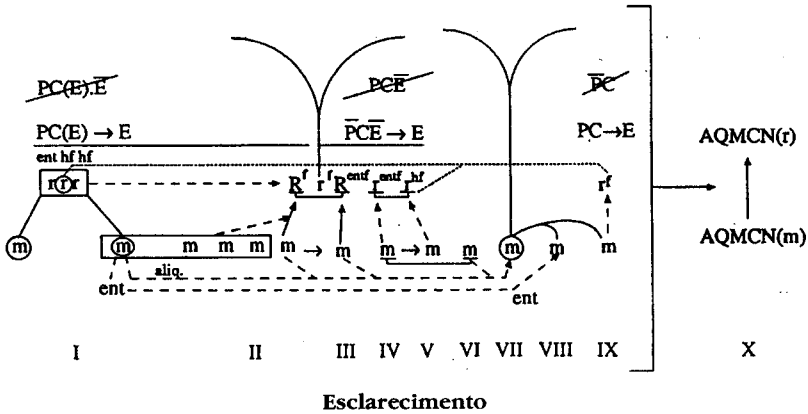
Talvez seja pelo facto de ser uma objecção contra AQMCN como ponto de partida para qualquer dedução que S. Anselmo a coloca imediatamente antes da resposta à outra objecção: a da indeterminação conceptual.

Falta a explicitação da resposta a esta objecção, falta mostrar que AQMCN não é parte do psiquismo humano com muito mais razão ainda do que a pintura realizada, não cabe numa simples interpretação psicologista como a de Gaunilo.

Por mais outra razão compreende-se que o tenha colocado a seguir à reivindicação de um mínimo possível. É que, se AQMCN fosse um elemento apenas antropológico, não seria um mínimo: seria um zero e um falso ponto de partida.

Estrutura: conspecto final

Estrutura do *Liber Apologeticus*



$PC(E) \rightarrow E$ encimado por $PC(E), \bar{E}$

1º Grupo argumentativo, fundado em que há um caso e só um em que não pode acontecer que algo possa ser pensado como existente ou simplesmente possa ser pensado e não exista. Portanto, se pode ser pensado existir ou se pode ser pensado, tem de afirmar-se a sua existência. A este grupo pertencem os argumentos em favor da existência rrr do 1º capítulo + o argumento R do segundo capítulo (que repete o capítulo segundo do *Proslogion*).

$PCE \rightarrow E$, encimado por \bar{PCE}

2º grupo argumentativo assim constituído por partir da negação de que AQMCN possa ser pensado não existente derivando-se dele portanto \bar{PCE} o que obriga a afirmar a existência. Este grupo engloba o último argumento do capítulo terceiro, do capítulo quarto e do quinto. Este grupo representa talvez a parte mais importante do livro, a sua culminância.

$PC \rightarrow E$ encimado por \bar{PC}

Argumento do capítulo nono proveniente de que não é certo que a parte adjectiva de AQMCN não tenha um sentido, mesmo pondo entre parêntesis aquilo a que essa parte se atribui, o que origina que ao poder pensar-se acabe também por implicar a existência.

1º e 2º m: os dois argumentos que pretendem mostrar que AQMCN está *in intellectu*, pela experiência psicológica da fé e pela experiência psicológica da razão.


3º, 4º e 5º m: novos argumentos no capítulo segundo em favor do esse *in intellectu*. Estes argumentos mais o anterior m do capítulo anterior fortalecem a noção AQMCN e portanto fortalecem a dedução que daí se faz para a existência. A


dedução está indicada pela seta que vai do 6º m para R. A seta tracejada que toca essa seta indica aquele reforço que se torna também reforço da dedução. A seta horizontal tracejada dos três m para R, indica que estes três argumentos em favor da existência reforçam a legitimidade desta repetição do Proslogion. Esse mesmo m representa também uma nova perspectiva do esse *in intellectu* dada a restrição possível a que aponta: basta que esteja *in ullo intellectu*.

AQMCN considerado ainda a nível mental origina \overline{PCE} (*quod non potest cogitari non esse*), por isso, $m \rightarrow m$. A partir dessa noção formula-se nova afirmação de realidade: 2º R. Por isso este m só se dá em função do que dele se deduz. Os dois m seguintes (oitavo e nono) dizem respeito á fórmula em si na sua relação com o intelecto, mas a solução que é dada acaba por desembocar em afirmações de existência: r ent f e rhf. Daí as duas setas em tracejado que vão ter as respectivas conclusões. O m seguinte diz respeito a um novo problema do *esse in intellectu*: pode usar-se *intelligere* em coisas duvidosas ou falsas? O undécimo m é o que estabelece a legitimidade de um ponto de partida mínimo: *aliquatenus* e *in aliquo intellectu*. Esta formulação radical foi preparada por afirmações anteriores: 1º capítulo, 2º m; 2º capítulo, 5º m, *in aliquo intellectu* e 6º capítulo *cujusdam intellectus* e não *omnis intellectus*, daí a primeira linha tracejada horizontal (aliqu.) que vai do segundo m até este, recolhendo os contributos dos pontos de onde partem os tracejados que a ela vão ter.

As consequências mais imediatas desta condição são os capítulos oitavo e nono, o primeiro mostrando que de um mínimo se podem concluir alguns atributos, o segundo mostrando que a fórmula, mesmo reduzida, tem um sentido, e que esse sentido acaba por ser uma nova referência ao real.

A segunda linha tracejada marca o recurso aos entitativos no sentido de mostrar a presença de AQMCN no intelecto, no primeiro capítulo, segunda demonstração acerca do esse *in intellectu* e no oitavo capítulo.

As linhas  indicam a afinidade entre alguns argumentos: R-R, os dois grandes argumentos; r-r os argumentos mais radicais; m-m, os argumentos de alguma maneira complementares quanto ao uso de *cogitare* e *intelligere*.

O sinal  indica influxo sobre o que segue e o que antecede. o primeiro sinal desse género parte do r equivalente a esse argumento que diz: AQMCN ou existe em absoluto ou doutra maneira não existe.

O outro sinal do mesmo tipo parte do capítulo VII como expressão de um mínimo de clareza e de um número mínimo de intellectos.

A linha em ponteados que vai do segundo r ao último indica como a expressão do capítulo *non posse non esse* em vez de *non posse cogitari non esse* é preparada de muito antes “quod non possit non esse actu et intellectu”, (passando pelo capítulo V *nec non est, nec potest non esse, nec potest cogitari non esse*, numa tendência extrema a demarcar o ser da *cogitatio* embora mantendo-lhe a referência.

O Capítulo X limita-se a concluir a força e auto-suficiência do argumento.

4º CAPÍTULO: MAJUS

MAJUS I - UNICIDADE, GÊNESE, COROLÁRIOS

Já ao tratar da metodologia em geral, com incidência no Monologion, se fez referência à consciência da necessidade de uma linguagem extremada¹⁶³ que ao mesmo tempo faça sentir a sua limitação. Pontos salientes desse esforço são, como se referiu, *summum omnium. quae sunt* na conclusão de cada uma das provas de existência¹⁶⁴ e a fórmula que aparece uma só vez no Monologion “*qua penitus nihil est melius*” (cap XV)¹⁶⁵ Trata-se de saber que atributos podem ser ditos da *Summa Natura* e que outros devem ser rejeitados em absoluto após a rejeição dos “relativos” como expressão da Essência Divina (não naturalmente como indicativos da mesma). Ora é através deste novo relativo (*melius*) em forma negativa que Anselmo encontra a via de selecção para atributos que já não precisarão de recorrer ao superlativo para se dizerem do Absoluto, (o caminho do seu afinamento conceptual passará por substituir a superlativação possível pela substantivação e esta pela simplificação culminativa).

Verificando o momento em que surge *qua penitus nihil est melius*, verifica-se que a expressão já supõe provada a existência da “Suma Essência”.

É em relação às coisas que existem que ela é suma, sendo tal relação uma simples comparação que nada diz acerca da essência daquilo a que se refere. Com efeito, se as coisas não existissem, não seria suma e no entanto a sua perfeição não deixaria de ser o que é. De qualquer forma, esses relativos estão ligados ao encontro de uma realidade infinitamente superior às outras existentes. Não é portanto nem para se ligar à certeza dessa existência já provada, nem para a

¹⁶³ Chamo linguagem extremada àquela que leva a via de eminência-remoção, lançando mão, se for necessário, de uma fórmula negativa-dinamizadora. Aquela que em algo aponta para o além do mesmo. Assim esta linguagem representa ao mesmo tempo a insatisfação de quem fala relativamente ao referente e a consciência da inadequação entre a comunicação e o seu conteúdo, bem como entre este conteúdo e aquilo a que diz respeito.

¹⁶⁴ Monol. Op. cit. p.p. 196, 200, 202.

¹⁶⁵ *Illa enim sola est qua penitus nihil est melius et quae melius est omnibus quae non sunt quod ipsa est.* Monol. Cap. XV, Op. Cit. p. 230.

N.B. “*Illa*” refere-se às expressões: “*Summa Natura*” e mais proximamente “*simplicem summae naturae substantiam*” ou “*substantiam supremae naturae*”.

reforçar sequer, que se recorre a “melius”: a expressão em que se encontra representa o esforço para falar de atributos de perfeição.

No entanto, quer “summum omnium quae sunt” quer “qua penitus nihil est melius” ficam-se por uma referência à realidade efectiva, parecendo ignorar a noção de possibilidade: “*summum omnium quae sunt*” nunca se abre “a summum omnium quae possunt esse” pelo menos e na nova expressão de extremação continua a usar-se “est” apenas. Assim a fórmula negativa permite conceber e superar indefinidamente perfeições existentes, mas não perfeições possíveis.

Se o relational “summum” é radicalizado na sua relacionalidade pela sua referência factual e contingente, a fórmula “melius” continua limitada pelas mesmas razões. Não se diz que é “melius” do que aquilo que pode existir. Assim a dinâmica extremadora de “qua penitus nihil est melius” parece ficar a meio.

Reformulando e aprofundando aquelas expressões e como que em resultado da sua mútua combinação, surgem no Proslogion:

...“quo nihil melius cogitari potest”

...“quo nihil majus cogitari potest”

Na fórmula dinâmica e removedora negativa que se mantém, insere-se “cogitari potest” em vez de “est”. O apelo a possibilidade cuja falta se fazia sentir no Monologion surge mas relacionado com *cogitare* na passiva.

Ao comparar as duas fórmulas anteriores do Proslogion com a do cap. 15 do Monologion, parecem uma e outra aperfeiçoamento desta: ultrapassagem de toda a escala ascendente de qualquer pensamento possível. Mas, perante a estrutura paralela das duas fórmulas com que deparamos, a primeira questão a pôr é se são equivalentes, se se distinguem e, nesse caso, que relação há entre ambas.

“Quo nihil melius cogitari potest” surge no Proslogion de uma maneira expressa nos capítulos 14 e 18 e numa expressão de sentido igual no cap. 3º da mesma obra. “Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius Te, ascenderet creatura super creatorem”¹⁶⁶, conclue o cap. III, coroando a descoberta da necessidade, apreendida ainda como atributo da existência de “Aliquid quo majus cogitari nequit” e como sua primeira e triunfal tradução em termos de experiência religiosa, marcada até pelo reaparecimento” da 2ª pessoa do singular.

¹⁶⁶ Prol. Op. Cit. p. 368.

É portanto já ao nível dos atributos da essência que o termo “*melius*”, aparece. Manifestação jubilosa da 1ª convergência entre razão e fé, a expressão representa também o primeiro momento em que *majus* floresce em *melius*. Trata-se de uma tradução e confirmação mas não de uma justificação em que o próprio antecedente já não é aliiquid mas “Te”,¹⁶⁷ portanto, alguém real a quem se dirige.

Como já foi dito, a fórmula expressa “*quo melius nihil cogitari potest*” aparece nos capítulos 14 e 18, no primeiro como expressão de confirmação e no 2º como justificação de um atributo.

No cap. 14 é patente referir-se ao conjunto dos atributos que se foram descobrindo, sendo a fórmula a síntese disso mesmo, ligada a atributos perspectivados segundo o desejo de Deus, o desejo de conhecer-sentir Deus: “*Quaerebas Deum et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest*”¹⁶⁸. Por um lado, a existência já está suposta, por outro, o aspecto qualitativo da fórmula liga-se a “*summum omnium*”, expressão de conteúdo mais ligado a *majus* e já algo definido.

Só no cap. 18 é que “*quo nihil melius cogitari potest*” fundamenta especialmente a dedução de um atributo entitativo importante: a simplicidade considerada como um bem. Com efeito, aquilo que “*non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso et vel actu vel intellectu dissolvi potest*” é alheio a Deus “ a Te, *quo nihil melius cogitari potest*”¹⁶⁹. Notar-se-á que mesmo aqui o antecedente é Te e o contexto continua a ser de desejo.

Mais demarcado ainda da sua possível equiparação com *majus* é a expressão *melior* em cap. IX—“*An quia justum est Te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior*”¹⁷⁰. Trata-se da bondade de Deus *ad extra* aqui tratada na sua relação com a justiça e representa, por isso mesmo uma fórmula de extremação particularizada como nos

¹⁶⁷ Ainda que se admitisse a tese de que já no terceiro capítulo se passa para um novo argumento, o uso de *melius* não é aqui ponto de partida mas de chegada e o seu uso seria na mesma uma tradução derivada. Além disso ao dar-se no contexto de um acto de adoração, não pode esquecer-se que *majus* é *melius* para quem adora, ao ser a magnitude não apenas reconhecida teoricamente, mas também vivida com todo o ser do adorador, como um bem superior à sua própria vida e existência.

¹⁶⁸ Prol., Op. Cit. p. 384

¹⁶⁹ Prol., Op. Cit. p. 392

¹⁷⁰ Prol., Op. Cit. p. 378

casos “Justum... est te sic esse justum ut justior nequeas cogitari”¹⁷¹ (cap. XI) e também “...sic potenter operari ut non possis cogitari potentius” novamente cap. IX.¹⁷² o que poderá observar-se nestas fórmulas com adjectivos diferentes é a presença da fórmula negativa na sua conjugação com “*cogitari posse*” como um adquirido definitivo mas referente ao que se sabe que existe. Mesmo quando se recorreu à expressão “*quo nihil melius cogitari potest*” a fórmula conota-se com “*melius est esse quam non esse*”, que, no Monologion, Anselmo poderia ter derivado de “*qua penitus nihil est melius*” mas que, no Proslogion, o mesmo pensador derivou de Aliquid quo majus nihil cogitari potest”. Cap. V e cap. XI¹⁷³.

Esta última conclusão já nos mostra como toda a formulação com *melius* não só não se identifica com a fórmula em que surge *majus* mas nessa mesma distinção se lhe subordina.

Majus é de facto o termo que em “aliquid quo majus cogitari nequit” ou “aliquid quo nihil majus cogitari potest” representa a mola de investigação não só da existência como de todos os momentos teóricos culminantes. É com efeito a fórmula única usada no capítulo II do Proslogion para concluir a existência, é a partir dela que se atribue o carácter de necessário à existência já provada, no cap. III do Proslogion,¹⁷⁴ sendo também a partir de si que, no Liber

¹⁷¹ Op. Cit. p. 380

¹⁷² Op. Cit. p. 378.

¹⁷³ Op. Cit. p. 370 e 382. Poderia ter derivado, mas de facto não o fez, do cap. XV do Monologion. Esta simplicidade de expressão só aparece no Proslogion. Aquelas expressões já citadas que Anselmo deriva de [Summa Natura] *qua penitus nihil est melius*” e que levam a concluir ser a Summa Natura” “*quid similiter absolute melius est quam non ipsum*” poderiam então traduzir-se por “*quod melius est esse quam non esse*”? É possível que S. Anselmo não tenha utilizado esta expressão por já estar mais ligada à noção de possibilidade a qual ainda não é considerada ponto de partida válido para qualquer referência real. “*melius quam non ipsum*” é algo tão real como “*melius quam ipsum*”. Aquilo que há de real no mundo é o que se rejeita ou se atribue. “*Aliquid eorum quibus est aliquid... superius [quod non est quod ipsa sunt]*. Monol op. cit. p. 230. Não pode ser dito uma daquelas coisas relativamente às quais há algo mais alto, sendo esse algo mais alto um real que não é elas: princípio de rejeição. Ou então deverá ser dita qualquer daquelas coisas relativamente às quais é inferior tudo o que não é elas próprias: “*et est omnino sicut ratio doret, dicenda quodlibet eorum quibus est omne quod non est quod ipsa sunt inferiorius*” [ibid]. É o princípio de atribuição que, mesmo assim, a exigência de perfeição obrigará a passar pela substancialização dos atributos e pela sua condução à simplicidade.

¹⁷⁴ *Quid sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Prosl.*

Apologeticus, se passa para a concepção de necessidade exigindo existência;¹⁷⁵ é na mesma a partir de *Majus* que, numa ligação directa com os capítulos II e III, se faz a importante dedução do capítulo XV—a da inabrangibilidade (a q m c n—m q c p)¹⁷⁶, tendo antes servido de matriz para o critério selectivo das predicções possíveis (cap. V)¹⁷⁷.

Não é indiferente também que incircunscricão e eternidade se liguem directamente a esta fórmula ou só a *magnus*, dada a importância crescente desses atributos na sua ligação com o existir em oposição ao nada e ao carácter degradante do tempo. “Quoniam ergo majus te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet”¹⁷⁸ (cap. XIII) a que de certa maneira ainda é eco: “Et quamvis ita sis magnus... sic tamen es sine omni spatio” (cap. XXI)¹⁷⁹.

No Liber Apologeticus *majus* invade praticamente toda a argumentação sempre que pretende servir de base a mais uma prova ou de mais um reforço à prova de existência. Por outro lado, aos grandes entitativos que no Proslogion já se ligavam a *Majus*—eternidade e incircunscricão—vem acrescentar-se também a simplicidade,¹⁸⁰ (o mesmo acontecendo mais tarde na *Epistola de Incarnatione Verbi*¹⁸¹) na medida em que todos eles se conotam com “non posse cogitari non esse” deduzido directamente de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, rumo à exigência de existência e não como primeira grande perfeição aplicada a existência do *Aliquid quo majus cogitari nequit* a partir do próprio *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Só uma vez a eternidade é apresentada como conclusão de *melius* no capítulo VIII do L.Ap¹⁸², sem recurso a fórmula “quo melius nihil cogitari potest”, mas precisamente na medida em que este atributo é usado como exemplo de um bem para o ser do qual se predica. É pela ligação daqueles grandes atributos entitativos a “majus”, que lhes é concedido o lugar privilegiado que já no Proslogion começa a desenhar-se.

¹⁷⁵ Lib. Apol. Op. Cit. p. 424.

¹⁷⁶ Prosl. Op. Cit. p. 386. “Aliquid quo majus nihil cogitari potest — Majus quam cogitari potest.

¹⁷⁷ Op. Cit. p. 370.

¹⁷⁸ Op. Cit. p. 382.

¹⁷⁹ Op. Cit. p. 394.

¹⁸⁰ Lib. Apol, Op. Cit. p. 424.

¹⁸¹ Epistola de Incarnatione Verbi, Op. Cit, p. 706.

¹⁸² Lib. Apol. Op. Cit. p. 434.

Toda esta análise acaba por apontar para a distinção conceptual dos dois termos e para a subordinação de um a outro, de *melius* a *majus*. Esta mesma análise da diferença entre *majus* e *melius* está longe de ser uma questão bizantina.

Melius diz respeito ao conjunto de propriedades de uma existência já provada ou a provar, fundadas na estrutura dessa prova: o esquema de *majus* transferido para *melius*. Com efeito, “bonum” representa o conjunto de propriedades positivas de algo. Assim, “*aliquid quo melius nihil cogitari potest*” seria algo com todas as qualidades compatíveis possíveis, sendo cada uma destas e no seu todo no mais alto grau. Diz-se portanto de uma entidade real ou possível acerca dos seus atributos, mas esta dimensão de qualidade nada diz acerca da existência desse algo de que são propriedades. Estão longe de incluí-la no conjunto por elas formado, com efeito em Anselmo não há qualquer indicativo que nos diga ser a existência uma propriedade. O facto de procurar no cap. V do Prosl. uma chave para a atribuição de propriedades mostra que no capítulo II não procurava na existência uma propriedade expressa em conceito. Mesmo aceitando que o ente é bom e até que é bom existir, que existir é um bem, Anselmo não faz de “bonum” o ponto de partida para chegar a existência real mas apenas a possível. Por isso nunca diz que é melhor existir do que não existir para provar a existência de um supremo ser concebido ou mesmo de um supremo bem concebido. “*Melius est esse quam non esse*” refere-se ao verbo “sum” como verbo de atribuição e não com significado de existir. Assim se entende que as provas de existência nunca partam de “*melius*”.

Em *melius* o pensamento é instrumento ao serviço de uma concepção extrema a partir de conteúdos por ele mesmo concebidos¹⁸³, em *majus* é o pensamento do pensado, o pensado e o pensamento que são confrontados perante o seu sentido profundo: extremação do pensado como pensado e do pensamento na sua ligação ao pensado a partir de si próprio e da sua subordinação a conteúdos e manipulação de conteúdos, não a partir de conteúdos como tais. O primeiro que, metodologicamente, Anselmo encontra através de *majus* é que há um pensado que não se reduz a pensado nem muito menos ao pensamento e ao pensante que o pensa. É a

¹⁸³ O instrumento que descobre conteúdos de perfeição acaba por se autonomizar relativamente aos mesmos dinamizando-se perante si e destacando a referencialidade que se escondia nas outras dinamizações.

isso a que chama “*Aliquid quo majus cogitari nequit*”. A primeira perspectiva de *majus*, portanto, diz respeito à existência pensada na sua relação ao pensamento e até como desafio ao pensamento.

Podia assim dizer-se que a fórmula é uma provocação que o pensamento encontra na sua própria dinâmica e que o leva a extremar-se duplamente:

a) Quanto ao conteúdo dos atributos estendendo-se à existência como perfeição, mas sem que isso a prove.

b) Quanto ao sentido extremo do que significa “ser pensado” quando o pensamento é concebido em função do próprio pensado.

Uma vez encontrada a referência desta extremação à existência, o primeiro *majus* acaba por se traduzir em *melius* como dizendo respeito a atributos em geral.

É só naquela primeira extremação que a existência se impõe, quer para evitar a queda na contradição, quer para ser fiel ao sentido de extensividade do pensamento: a recusa da imanência total a partir do próprio pensamento, mesmo quando se põe entre parentesis a transcendência dos objectos.

Por isso, a perfeição maior do que a qual nada pode ser pensada não levaria à conclusão da sua existência só pela concepção da sua excelência.

Todo o raciocínio de Anselmo parece dizer: *Um determinado ser, se existir será tal e tal.*

*Ora tal ser existe: é aquele sem cuja existência (Aliquid quo majus cogitari nequit) não tem sentido. Portanto tem todas as características referidas*¹⁸⁴.

Nenhuma daquelas características uma por uma, ou mesmo concebidas em totalidade à luz da simplicidade, exige a partir de si a existência. Por isso Anselmo, sobretudo no Lib. Apol. (vg I e VIII capítulos), diz claramente que *Aliquid quo majus cogitari nequit*, quer exista quer não, será desta ou daquela forma, servindo-se para isso, como exemplo, dos próprios entitativos.

Já no Monologion, a partir da 1^a prova do “Summum omnium quae sunt” Anselmo tinha indicado a perspectiva de que todo o ser é bom em diversos graus. Mas já aí a culminância não é o *bonum*

¹⁸⁴ A ideia que se esconde é a de que uma concepção que parece ultrapassar todo o pensável, se tem equivalência existencial, há-de ter também equivalente essencial real (ou atributivo real). N.B. Problemática retomada mais adiante (Majus II).

mas o estatuto de “Aliquid” que todas as coisas têm, (terceira demonstração). Aí foi possível passar de *bonum* a *Aliquid* por via do princípio de causalidade. Mas aqui não chega a noção de existente através do aprofundamento de *bonum*.

Sendo assim, se *majus* e *melius* fossem equivalentes ou sinónimos teríamos ou a absorção de significado de um pelo outro ou uma espécie de ambiguidade entre ambos. Se *melius* significasse *majus*, perder-se-ia a sua relação com *bonum* levando a que as propriedades fossem absorvidas pela existência¹⁸⁵. Se *majus* significasse *melius* comparativo de *bonum*, teríamos logo de início um argumento fundado na noção de perfeição como qualidade e teríamos logo de início a concepção da existência como propriedade ou qualidade ou então a possível ambiguidade entre ambos, o que contagiaria o decorrer de toda a argumentação¹⁸⁶. Escapar-nos-ia assim o sentido mais profundo e original do argumento. Nesta irreducibilidade ao pensamento, pela força que representa, Anselmo apoiará o bem (*melius*) que, proporcional ao seu apoio, deve igualmente ser extremado para, em consequência, poder abrir a linguagem em função de e ao serviço de tão estranho encontro. Esta distinção entre *majus* e *melius* e esta subordinação de *melius* a *majus* constitui uma indicação de que *majus* não representa concepção de perfeição, antes é uma relação prévia a toda a perfeição e só como fonte desta poderá ser dita em consequência também perfeita, numa 2ª descoberta ou reinterpretação. Assim se compreende que no L.Apol., quando a necessidade já não é tratada em termos de poder ser vista como o primeiro bem do ser cuja existência já se encontra demonstrada, nunca mais se traduz em “*melius*”. Dir-se-ia que *majus* foi escolhido por ser o menos qualitativo possível. Nem lhe tira a força pensar que terá sido inspirado pela grandeza material tempo e espaço. Inspirar-se em algo

¹⁸⁵ Se *melius* fosse apenas *majus*, só se poderia daí concluir o que Anselmo conclui de *majus*, mas já não a chave do quinto capítulo. Há um primeiro *majus* e um segundo *majus*. O primeiro leva à existência, o segundo leva às propriedades e como disse traduz-se em *melius*. Mas há certas propriedades tão ligadas ao ser de *Aliquid quo majus cogitari nequit* que Anselmo fê-las também derivar de *majus*. Não é por acaso: também elas significam o exceder do ser: do espaço e do tempo agora não só reais mas reais pensados.

¹⁸⁶ Se *majus* fosse *melius*, sê-lo-ia como adjectivo indicador de propriedades. Se se4 concluísse que isso que é concebido com todas as propriedades deve, por essa mesma razão, existir, então a existência seria mais uma propriedade que seria necessário acrescentar às outras.

como ponto de partida não é reproduzi-lo, pode ser superá-lo. Parece ser esse o sentido de *majus*: maior que o espaço, terá de ser não espacial, maior que o tempo, terá de ser não-temporal, maior do que pensamento e de qualquer pensado, é, como pensado, o pensado cumprindo a sua última missão que é ser mais do que isso¹⁸⁷. Nessa magnitude assim convergem a inespacialidade, a intemporalidade e a oposição-imposição ao pensamento capaz de manter simultaneamente relação e autonomia.

¹⁸⁷ Assim como o tempo e o espaço apontam para além de si, e para algo superior a si, o mesmo acontece com a mente racional nas suas formas de *ratio-intellectus* e *cogitatio*. O *cogitatio* e *cogitare* estão ligadas ao *cogitatum*, havendo nessa ligação uma ambiguidade: é que a *cogitatio* está por um lado referida e nesse ponto subordinada ao seus objectos reais, mas por outro, na medida em que pode negá-los ou julgá-los, subordina-os a si, como que fazendo parte dos seus domínios e natureza, assimila-os, impregna-os e contagia-os de si (“cogitacionaliza-os”) pela sua actividade, atenuando dessa forma “pro domo sua” a relação geral pensamento-ser.

No sistema em que a mente deve ser antes de tudo para a meta da sua intencionalidade (“o mentado”) e o pensamento para o ser como pensado, a única maneira de encontrar o seu sentido de pensamento é encontrar o caso da subordinação absoluta ao que não é pensamento e ao que não se subordina ao pensamento. Neste sentido qualquer pensado, na medida em que pode ser relativizado pelo pensamento, esconde em si o sentido de um pensado absoluto que só o é porque não se deixa enquadrar no pensamento que por isso se torna trans-pensado e um trans-objecto que também por isso se torna trans-cogitatio quanto àquilo que relativamente à mesma é “cogitans”. Encontrando a *cogitatio* reais e possíveis que se deixam sempre abranger por ela própria, postula-se algo que ultrapasse tais possíveis e tais reais que, perante a *cogitatio*, nunca o são completamente. Esse algo, para ser mais que esses reais, tem de ser também um real que não pode ser sequer transformado extracogitacionalmente em possível (“possibilizado”). É *Aliquid quo majus cogitari nequit*, mais do que o pensante, mais que o pensamento, mais que o pensar e irredutível a tudo isso. Por isso se diz no texto que “*Aliquid quo majus cogitari nequit*” é o pensado cumprindo a sua última missão. Ou seja, o aprofundamento do pensamento leva ao pensado, o qual não pode reduzir-se ao pensamento, que o pensa nem a estar apenas nesse pensamento como no seu substracto. O pensamento aponta ao não abrangido por si, à situação extrema da subordinação já citada. Aquilo que resulta da procura de toda a irredutibilidade do pensado ao pensamento: a extremação do pensado. Se não se procede á extremação do pensamento sem jamais sair de si mesmo, é porque no contexto realista toda a mente cognitiva diz respeito àquela meta extracogitacional aupracitada, enquanto que, por outro lado, o aprofundamento de *cogitatio* sem horizontes reais a partir de si levaria ao encontro da subjectividade, como actividade negadora absoluta. Esse poder aniquilador salva-se de o ser totalmente por parte do pensado no momento em que este encontra o seu sentido fora e acima de si. É o ser que salva o pensamento de se tornar destruição absoluta.

Aponta-se a superação do que é encontrado e do que é elaborado: o ponto extremo de um processo de elaboração revela-se para além da elaboração.

Como isto se torna viável? A metodologia anselmiana é como um conjunto de portas que se vão abrindo, se tal for necessário, para evitar o absurdo ou o contra-senso, já que não se parte de uma disciplina enclausuradora num determinado ponto do pensar, mas de um caminho em que o que for encontrado poderá alargar a possível estreiteza da partida. Por isso, logo de início, o pensamento é concebido como podendo abrir-se para além de si. O centrar das questões faz-se já na relação pensamento-ser, seja qual for a sua maneira de revelar-se no futuro da investigação¹⁸⁸. Neste sentido poder-se-á falar de uma prioridade do ser ao pensamento em S. Anselmo: prioridade a qual o pensamento, que já é ser se abre, se for necessário, ou melhor a cuja ampliação o pensamento se abre na continuação da precedência do pensado sobre o pensar e das essências sobre o conhecimento das similitudes¹⁸⁹. Pensamento em

¹⁸⁸ Ao lermos uma argumentação, deparam-se condições epistemológicas que a validam e por cuja falta a mesma se anula. Ora é sempre sinal de agressividade ou estreiteza intelectual primária passar à contestação quer a partir das condições epistemológicas do próprio comentador, quer a partir da não explicitação dessas condições no sistema comentado. Sempre que isso acontece, a questão é: em que condições epistemológicas é válido, pelo menos de forma a inserir-se sem contradição no sistema. Ora a consideração de que tudo se centra na relação pensamento-ser e não por exemplo no pensamento isolado ou atomizado que, uma vez considerado assim, cortaria toda a possibilidade de prova, é compatível com todo o seu pensamento.

Em Anselmo, embora haja um plano mental e um plano real, que não permitem passar automaticamente do primeiro para o segundo a propósito de qualquer representação, postula-se que esse paralelismo não seja absoluto, mas haja pelo menos um movimento de ligação: aquilo que seria desejável torna-se efectivo num caso apenas. É que S. Anselmo não estabelece logo à partida uma disciplina em razão da qual os diversos planos devem ficar distantes e impermeáveis. Verifica que isso se dá em muitos casos, mas verifica haver um caso em que ou as fronteiras se rompem ou a ordem anteriormente estabelecida não tem sentido. Este sentido já vem do Monologion onde se aponta o carácter vicariante do conceito relativamente às coisas. É à luz destas afirmações que poderá ler-se o capítulo IV do Proslogion em que S. Anselmo contrapõe o "Cogitare Verba" ao "Cogitare Rem" (ao contrário do que afirma Vuillemin, *cogitare rem* passa pelo conceito). Pode acrescentar-se a isto o espírito subjacente à concepção dos universais em Anselmo. A universalidade de um conceito de uma realidade já representada por indivíduos corresponde uma realidade igualmente universal. Nesse caso à exigência mental de realidade corresponderia uma realidade que a partir de si exige existir. Mas talvez seja esta a razão de menos peso para fundamentar o argumento.

clima de ser¹⁹⁰, em que *Aliquid quo majus cogitari nequit* é como o resolver da ambiguidade dessa relação em que o pensado por um lado se impõe e por outro é abrangido ao ponto de poder ser cogitacionalmente modificado (vg dividido ou negado). Uma dialética dos pensados aponta para este caso único em que o pensado, na medida em que está no pensamento, não se deveria reduzir de forma nenhuma a pensamento: caso único que poderia fundamentar todos os outros embora metodologicamente posterior a eles. O próprio pensante como podendo ser pensado também se deixa condicionar pelo pensamento. Nesse sentido nem ele é o suporte dos pensados, antes o seu pensamento é que ainda o suporta como pensado subordinando-se a ele, por outro lado, com a mesma ambiguidade já citada.

É talvez esse sentido de subordinação lançando-se para um caso extremo que leva Anselmo a evitar a voz activa de *cogitare* e *intelligere*, o que por outro lado contribui também para que não se vejam as análises que faz como análises do simples pensamento humano sobre Deus, como pensa Rijk¹⁹¹.

¹⁸⁹ A similitude das coisas na mente criada que os conhece é muito inferior ao que elas são nas suas essências. Monol. Op. p. 282.

¹⁹⁰ Clima de ser é esta relação total do pensamento ao ser, este definir o pensamento como parte dessa relação em que o próprio pensamento é também uma forma de ser: contrapor-se, relacionar-se pensamento e ser é afinal relacionar-se contrapor um ser que é pensamento como pensamento a outros seres na base de uma vinculação que é superior a essa contraposição. É como se respirasse o ser por todos os lados.

¹⁹¹ Rijk, *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden Brill, 1985, p. 120. De facto a recusa á passiva mostra como a intenção é recair na realidade, não no conhecer humano. A fórmula, afinal, vale para qualquer ser racional quer ele seja homem ou anjo, ao qual se atribue *cogitatio* e para os quais Deus é sempre incompreensível. Mesmo para o anjo como já se disse “deus non potest cogitari nisi ita solus ut nihil illi simile cogitari possit” De casu Diaboli, cap. IV. Op. Cit. p. 610. Dizer que se trata apenas de examinar um pensamento humano sobre Deus e não Deus como objecto é distorcer o optimismo com que as obras anselmianas se apresentam. Se é certo que o Proslogion é uma obra contemplativa, não o é menos que encerra no seu interior um esquema articulado de uma razão autónoma. Ora o que é surpreendente à primeira vista é que, numa obra com tais intenções surja no início uma prova que, pondo de parte certas interpretações, pretende ser uma demonstração na consciência do difícil que é para uma mente criada chegar ao absoluto e dizer algo acerca disso. A afirmação de Rijk poderia ser uma crítica a S. Anselmo: pretendia falar de Deus e limitou-se a encontrar a maneira como o homem fala dele ou a maneira como a mente humana o aborda. Não é porém essa a intenção do autor. Ele próprio o demonstra. Mas mesmo querendo interpretar uma obra para além das intenções do seu autor não se vê que esta crítica seja feita a um caso específico. É que, tal como o diz, poderia aplicar-se a todas as teodiceias sem excepção e, em Anselmo, tanto ao Monologion como ao Proslogion.

Chegados aqui, é fácil verificar toda a mudança que se deu desde *qua nihil est melius* para—*quo nihil melius cogitari potest e aliquid quo majus cogitari potest nihil*, mas com subordinação da 1ª fórmula à 2ª. No conjunto dessas duas fórmulas podemos encontrar: um antecedente que, pelo que sintetiza de exposições anteriores, faz da fórmula uma espécie de função analítica, podendo esse antecedente ser também uma expressão rica de conteúdo indefinido por estar ligado à experiência religiosa (caso em que o antecedente é “Te” referido Deus): nesse caso *majus* é já a explicitação da descoberta feita, o mesmo podendo dizer-se quando se trata de *melius*. Mas há os casos em que a fórmula já não é explicativa do antecedente, antes é este o indicativo de uma subida que lhe dá sentido: é o caso em parte da fórmula “*qua penitus nihil est melius*” do Monol. cujo antecedente é *Summa Natura* e é o caso de maneira radical de “aliquid” ou “id” *quo majus cogitari nequit*.

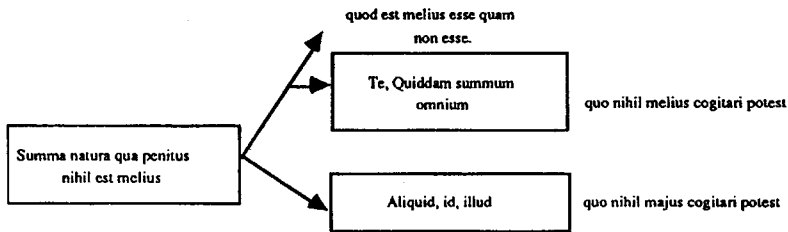
No primeiro caso, é um conteúdo de perfeição que se extrema, no segundo caso é o próprio acto de extremação mental que se extrema, não como pensamento—perspectiva que não parece estar no sistema anselmiano—mas como pensamento segundo a sua relação definidora—pensamento-ser. Neste sentido é o pensamento do existir que leva à afirmação de existência ou mesmo o pensamento do pensado. Assim, de *melius* no Monol. provém a descoberta de uma dinâmica que se emancipa de todos os conteúdos prévios, que leva o pensamento a descobrir o seu próprio sentido fora de si e do seu domínio. Sendo assim, só aparentemente, porque só diacronicamente, “*quo melius nihil cogitari a potest*” pode derivar de “*qua penitus est melius*”. No Proslogion ele deriva de “*quo majus*” como a descrição anterior já deixou entrever independentemente da legitimidade dessa passagem.

Este sentido extremador radical mantém-se quer extremando-se ainda mais quer canalizando-se. Radicalização maior só poderia dar-se extinguindo em “*majus*” aquilo que ainda pareça ligá-lo a “*magnus*”, como se se pudesse dizer “*quo... ius cogitari nequit*”, aproximando-se da fórmula de “De caso Diaboli” onde a palavra *majus* desaparece ligando-se por isso mais ao cap. 15 do Prosl”... Deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit.” (Cap. IV).¹⁹²

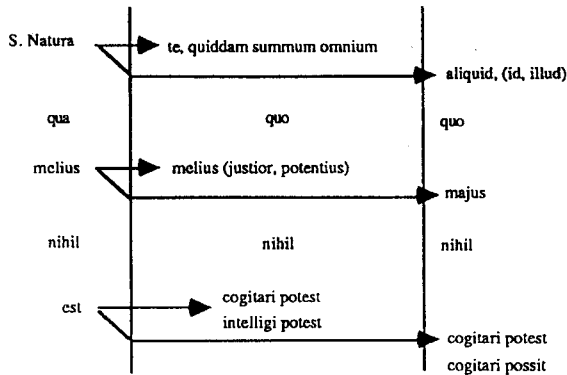
¹⁹² Op. Cit., p. 610.

Perspectivando o conjunto da obra de Anselmo segundo este processo de extremação, poderia concluir-se que a primeira fórmula do Proslogion é o indicativo culminante ao qual se subordinam todas as outras formulações quer tenham caminhado para ela quer tenham derivado dela.

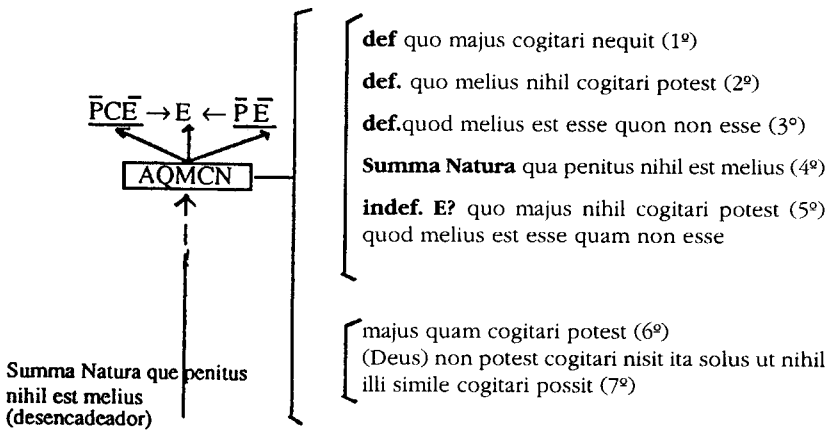
Pode dizer-se que a fórmula “Summa Natura qua penitus nihil est melius” sugeriu as diversas fórmulas do Proslogion.



Assim daquela fórmula acabam por originar-se duas fórmulas extremantes das quais uma é mais radical que a outra.



Mas pode dizer-se que a partir desta genética cria-se uma espécie de reestruturação como se “Summa natura qua penitus nihil est melius” desencadeasse “aliquid quo majus nihil cogitari potest”, sendo a partir daí que tudo se constrói, sendo a essa estrutura que tudo se subordina. A dinâmica da mente encontrada na fórmula do Monologion desencadeia-se para além dos limites em que se encontrava, acabando por alcançar o seu sentido fora de si e sendo a partir daí que são tiradas perspectivas de alcance mais restrito.



- 1º Atribuído a uma existência já provada ou mesmo já considerada com alguns atributos: algo previamente definido ou indicado—def.
- 2º Referido a algo já também definido: Te, summum omnium
- 3º Idem nas circunstancia anteriores
- 4º É a fórmula que no Monologion deve ter sugerido *Aliquid quo majus cogitari nequit* ao qual, uma vez surgido, deve considerar-se subordinada .
- 5º Equivalente aos casos em que, independentemente de saber se existe ou não, tem tais atributos (Lib. ap. cap. I e VIII): Existência incerta—Indef E?
- 6º e 7º Fórmulas que expressam a inefabilidade concluída pela razão

NB: $\bar{P}\bar{C}\bar{E}$ - Non potest cogitari non esse
 P E - Non potest non esse
 E - Est (existe)

Aliquid quo majus cogitari nequit representa o impulso a conceber uma realidade segundo toda aquela grandeza que esteja nas possibilidades do pensamento e para além delas, no caso e na medida em que a grandeza seja ainda algo que se deixa confinar .

Representa isto conceber o ser (algo) mais perfeito do que o qual nada pode ser pensado?

Na realidade a perfeição é englobada pela grandeza mas não é mesma coisa. Grandeza é transcendimento e ilimitação possível. o resultado disso pode ser a perfeição (pode de certa forma implicar perfeição). A perfeição é aquilo que consideramos grande quando é um bem na sua relação com o possuidor ou em relação a qualquer outra realidade. Tal é “*Aliquid quo melius cogitari potest*” ou “*quo melius cogitari potest*”. Este será o ser mais perfeito possível quer exista quer não .

Por outro lado a fórmula negativa diz ainda mais: aponta o que fica além (e acima) de todas as perfeições concebíveis como concebíveis. Mas ao falar de todas elas como podendo dar-se ou não se dar, nunca explora a possibilidade de um caminho mais complexo que se orientasse de *melius* a *majus*, (que não fosse a via pouco profunda de considerar a existência como perfeição mas a de encontrar como núcleo das perfeições o ser necessário, partindo daí para a afirmação de existência, independentemente de saber-se se este caminho seria válido).

Mas a noção de *majus* e *magnus* é dita em face do pensamento, é o apontar para aquele caso em que a subordinação do pensamento ao pensado `s luz do clima de ser já apontado, e portanto como subordinação do pensamento ao ser, se faça sem ambiguidade. É o sentido mais profundo do pensamento. Por isso *Aliquid quo majus cogitari nequit* não é um maior pensado ou o maior que possa pensar-se ficando-se por aí.

Assim como *o que está em todos os tempos e lugares* (em contraposição ao que só pode estar em alguns) é concebido primeiramente como o que, em razão de si e da sua superioridade, *está necessariamente contido em todos os tempos e lugares* (não apenas em alguns), verificando-se em seguida que uma tal concepção, devido a sua insuficiência e instabilidade, exige ser substituída pela de *conter necessariamente todos os tempos e lugares*;

Assim como o que a partir de si se impõe como não

tendo início nem fim no tempo exige seguidamente ser concebido *sem passado nem futuro*, pois que uma realidade que a partir de si não tem início nem fim no tempo é metafisicamente superior ao tempo, saltando-se assim de uma concepção ainda temporal que se revela instável e insuficiente, para a duração intemporal e supratemporal¹⁹³;

Assim também o maior pensado levaria ao pensado irreduzível a simples pensado e a fortiori irreduzível ao pensamento. Daí que S.

¹⁹³ Referindo-se ao que está subordinado ao tempo e ao espaço, diz no *Monologion*: “Quoniam itaque loci haec est et temporis conditio ut tantummodo quidquid eorum metis clauditur nec partium fugiat rationem... nec ullo modo possit totum a diversis locis vel temporibus simul contineri...”. Não poder ser contido por todos os tempos e espaços é uma limitação das coisas espacio-temporais. Parece assim insinuar-se que uma realidade não limitada poderia ser contida por todos os tempos e espaços (em oposição a ser contida por alguns apenas). Mas não seria isso uma imperfeição ainda? Ser contido assim não pode manter-se quando conduz à concepção de onnipresença, revelando-se então uma noção instável que de ser contido se transforma em conter. É essa a forma de estar presente de maneira não heterônoma, como pouco a seguir se diz: *Summa vero essentia unum tantum percipitur, id est: quia praesens est non etiam quia continetur* (Monol. Cap. XX, Op. Cit., p. 252). Ser contido por todo o tempo e lugar é a primeira perspectiva da onnipresença quando partindo de uma definição de “estar em “ dos seres comuns, mas tal é insustentável quando verificamos que o estar em toda a parte e em todo o tempo é consequência do ser perante o tempo. Começando pelo contraste com o que é limitado apenas por um tempo e um lugar, o que estivesse em dois lugares seria superior, aquilo que estivesse em três ainda mais... Pode ser-se levado a pensar que o que está contido em todos os tempos e lugares representa a superioridade sobre todos os outros. Mas o ser contido relativizar-lhe-ia essa superioridade. O mesmo acontece no *Proslogion*: “Et quidem solus es aeternus quia solus omnium sicut non desinis sic non incipis esse”. Cap. XIII, Op. Cit. p. 382. Esta característica de não acabar com a mesma exigência de não começar, representa um não ter início nem fim a partir de si próprio, e é também um conceito instável na medida em que se perspectiva inicialmente como se ainda fosse temporal. A partir de si porém rejeita o tempo e por isso não ter início não significa um passado sem princípio bem como não deixar de existir não significa um futuro a vir. Exige tudo isto o salto para a concepção de algo cuja plenitude implique não ter passado nem futuro como acaba por dizer-se no cap. XIX, Op. Cit. p. 392. O mesmo acontece ao tratar-se de algo que exige ser pensado sem início a partir de si: acaba por destemporalizar o ser ao qual essa característica se atribua necessariamente. Da mesma maneira, poderia dizer-se, o maior possível exige não ser contido pelo pensamento, nem estar no pensamento, mas conter o pensamento ultrapassando-o infinitamente. Em vez de *conceptus in mente, mens in conceptu*. Isto só tem sentido se o conceito apontar para além de si, para um novo doador de sentido, “suporte” de si e do pensamento.

Anselmo nem sequer se preocupe em dizer o “maximum concebível” ou o “maximum pensável” (Alain de Libéra¹⁹⁴ refere-se-lhe assim mas sem aprofundamento) passando assim em silêncio essa noção instável e partindo logo de início da noção ainda mais instável *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Num primeiro momento encontrará a culminância do pensamento e do pensado como aquilo que ainda está no pensamento, mas num segundo momento o pensamento descobre que a culminância de si próprio está fora de si e acima de si.

O sentido mais profundo do pensamento e dos pensados é haver um pensado de tal maneira subordinante que o pensamento nem o abranja nem o penetre. Assim, mais ainda do que as noções anteriormente abordadas, “*Aliquid quo majus cogitari nequit*” é uma noção instável e insuficiente que só alcança o sentido quando se lhe afirma a existência correspondente.

Grande perante um pensamento cuja essência é orientar-se para as coisas, é o que não se deixa de maneira nenhuma conter nem negar nem julgar por qualquer tipo de pensamento, dando assim sentido a uma das faces da ambiguidade da relação pensamento-pensado pela qual o pensamento é superior aos pensados sobretudo negativamente e por outro lado subordina-se aos mesmos. A partir de “*Aliquid quo majus cogitari nequit*” leva-se ao extremo esta última face não a atenuando pela vertente julgadora ou negadora da *cogitatio*. O pensamento exige esta subordinação absoluta de si a algo, não sendo este algo nenhuma das coisas que existem ou das que podem existir ou possam ser pensadas existir. Esta imposição da segunda face é o resultado da impossibilidade da primeira.

A Anselmo ficaria teoricamente outra alternativa: exigir para o próprio pensamento o não se deixar pensar não existir. Mas como poderia dizer-se isso do pensar de cada um? Mesmo após solucionado esse problema, v.g. pela aplicação do realismo exagerado, pelo qual se reduzissem todas as *cogitationes* a uma única real e indiscutível, mesmo assim ou por qualquer outra solução, encontrar-se-iam duas espécies de pensamento: uma *cogitatio* negadora julgadora levada ao extremo e ao absoluto e uma outra cujo poder não fosse constituído apenas por aquelas

¹⁹⁴ Alain de Libéria, *La philosophie Médiévale*, Paris, P.U.F., p. 302-303.

capacidades. Quer no primeiro caso quer no segundo, tratar-se-ia na mesma de um ser cuja essência seria *cogitare*, que como ser resistiria a qualquer outra *cogitatio*.

MAJUS II - ATRIBUTOS

Um absoluto, postulado assim, não evidencia logo os seus atributos nem mesmo evidencia logo se tem atributos.

Como já foi lembrado, Anselmo infere o critério para predicação de atributos no capítulo V e repete-o no fim do capítulo XI.

“Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus quam est cogitari possit. Sed hoc de Te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum”.

“Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus et quidquid melius est esse quam non esse”.¹⁹⁵

Após provada a existência de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, Anselmo conclue do facto de *Aliquid quo majus cogitari nequit* se impor superiormente à mente, que a nível de propriedades deve dizer-se “quod melius est esse quam non esse”. Numa primeira descrição do que esta prova parece ser, diríamos que uma realidade maior do que a qual nada pode ser pensado deve ter todos os atributos, de contrário já não seria algo maior do que o qual nada pode ser pensado. Sendo “*Aliquid quo majus cogitari nequit* real provado existir a partir de *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental, ou melhor, dado que *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental não é *Aliquid quo majus cogitari nequit* senão apontando para o real, deve considerar-se como tendo na realidade todos os atributos que já se poderiam dizer dele, mesmo quando considerado mentalmente, de contrário esse existente não seria *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Como *Aliquid quo majus cogitari nequit* real deve conter em si pelo menos aquilo que o conceito inclui, o que quisermos saber

¹⁹⁵ Prosl, Op. Cit. p. 370 e 382.

dele leva-nos a retroceder ao conceito, verificar aí o resultado das extremações e dizê-las tranquilamente da realidade provada. São estas noções incluídas em “melius” que podem ser ditas caracterizarem *Aliquid quo majus cogitari nequit* quer exista quer não . S. Anselmo recorre duas vezes a este raciocínio: *Aliquid quo majus cogitari nequit* se existir, será desta e desta maneira.¹⁹⁶

Neste caso está a atribuir-se a *Aliquid quo majus cogitari nequit* real o que no momento da prova de existência deveria considerar-se já implicitamente provado existir, sendo nesse caso o capítulo V uma simples explicitação.

Tais propriedades são propriedades de *Aliquid quo majus cogitari nequit* no caso de *Aliquid quo majus cogitari nequit* existir.

Neste caso a prova de atribuição e a prova da realidade desses atributos como atributos da realidade provada serão dois momentos, duas fases do mesmo itinerário, subordinado ao raciocínio: *Aliquid quo majus cogitari nequit* se existir tem X propriedades. Ora existe, portanto tem-nas—como já foi referido na primeira parte deste capítulo.

Não longe desta via pode supor-se aquela que, não antecipando o que *Aliquid quo majus cogitari nequit* é relativamente à prova da sua existência, conclue na mesma “melius esse quam non esse” após essa prova como prova de que *Aliquid quo majus cogitari nequit* existe de facto, interpretando *Aliquid quo majus cogitari nequit real* como *Aliquid quo majus cogitari nequit* em toda a sua extensão atributiva.

¹⁹⁶ 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 traseat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis quibus maius cogitari valet, conicere id quod maius cogitari mequit? Est igitur unde possit conici “quo maius cogitari nequeat”. Lib Apol. VIII Cap. Op. Cit. p. 434.

“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. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.

Ibidem, cap. I Op. Cit. p.420.

Em ambos os casos *Aliquid quo majus cogitari nequit* provado existente é o que, uma vez provado existir, deve ter os mais extremados atributos.

Acontece porém que quer um quer outro daqueles rápidos itinerários dão origem a certa reserva mental.

Efectivamente, o que se provou afinal? Que de *Aliquid quo majus cogitari nequit* como grandeza imposta ao pensamento deve concluir-se uma existência. Essa existência é correspondente a *Aliquid quo majus cogitari nequit* como tal grandeza, a existência foi afirmada em função dessa grandeza. Isto até ao ponto de podermos dizer que existe *Aliquid quo majus cogitari nequit* do qual ainda podemos não saber metodologicamente os atributos, relativamente ao qual podemos pô-los em cheque no caso de os conhecermos antecipadamente à existência provada, ou do qual ainda nem sabemos se podemos encontrar atributos, se são poucos ou muitos.¹⁹⁷ Tudo isto mostra que os atributos não tiveram qualquer papel na ilação de existência e por isso essa existência não diz que tais propriedades devem ser consideradas também existentes só porque a mesma se tenha provado. Quer anteriormente à prova de existência se tenham deduzido todos os atributos possíveis, quer não se tenha deduzido nenhum, a existência que *Aliquid quo majus cogitari nequit* implica fica provada na mesma.

Ou seja, para se encontrarem os predicados de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, não basta transferir para a realidade aquelas propriedades que ao nível do conceito se encontram unidas a ele sob alçada da extremação. Mas a extremação dessas propriedades não levou à conclusão da sua existência como propriedades nem contribuiu para afirmar a existência de *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Com que direito então se transferem para *Aliquid quo majus cogitari nequit real*, se não foram transferidos no momento da prova de existência?

Em resultado da extremação, o que era nocional apontou num aspecto ao real e noutra, ficou ao nível da pensabilidade, não pode actuar-se como se, ao provar *Aliquid quo majus cogitari nequit real*, se tivessem transportado automaticamente para a realidade os

¹⁹⁷ A não ser o *non posse cogitari non esse*, quando deduzido previamente à prova da existência e como ponto de partida de uma nova prova, se é que se pode considerar atributo, e a que o autor dá um tratamento especial quer no *Proslogion* que no *Lib. Apol.*

constitutivos de *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental. Na realidade só se pode transportar o que fez afirmar a existência, ou seja não pode transferir-se para a existência o resultado potencial da extremação total nocional, quando afinal foi um aspecto dessa extremação apenas que se fez afirmar como real.

Na medida em que esse *Aliquid quo majus cogitari nequit* foi enunciado e segundo essa primeira enunciação, *Aliquid quo majus cogitari nequit* real corresponde à indicação de *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental, embora não lhe seja idêntico. Sendo real, é mais do que ele como mental, ao ser mais que mental e mais que lógico. Há uma indicação que supõe correspondência, mas não é evidente que o mesmo aconteça quanto ao conjunto de qualidades superlativadas que mentalmente o acompanharam, só porque o acompanhavam no ponto de partida.

Metodologicamente *Aliquid quo majus cogitari nequit* está provado ainda que as suas propriedades fossem outras.

Porque é que o grande perante o pensamento há-de exigir todas as extremações de que o pensamento é capaz, depois que daquilo que se provou não se serviu de nenhuma dessas perfeições?

Ainda que conceptualmente “quod est melius esse quam non esse” forme um todo com *Aliquid quo majus cogitari nequit*, não é esse todo que se verifica ter correspondência real mas apenas aquilo que nele aponta á existência.

Assim, se a prova pretende que *Aliquid quo majus cogitari nequit* real é, em conteúdo *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental só por que dele partiu, está-se perante uma ilusão. E se a *Aliquid quo majus cogitari nequit* real forem atribuídos sem mais justificações todos os atributos, isso é esquecer em que sentido esse *Aliquid quo majus cogitari nequit* é *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Mesmo no caso de não fazer derivar os conteúdos do conceito, acaba-se por inflar a magnitude encontrada, revestindo-a com todas as características do conceito como se dele derivasse, como se nesse encontro de *Aliquid quo majus cogitari nequit* fosse evidente ser melius. Quer isto dizer que, sem mais princípios justificativos, a passagem de *majus* a *melius* como algo evidente é discutível. A questão é se não haverá na obra princípios justificativos implícitos ou linhas menos teorizadas, mas mais eficazes.

Como bases de legitimação implícita daquela dedução afirmada no capítulo V ficam várias hipóteses:

1º A que contempla o caso de *Aliquid quo majus cogitari nequit*

real se considerar necessária e intrinsecamente ligado a todos os atributos de *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental, tal como já o estava mentalmente, a maneira de uma projeção mental real;

2º A de *Aliquid quo majus cogitari nequit* real, por ser o que é em função do existir, implicar que dele se digam todos os atributos;

3º A de, implicar apenas os que implica directamente, um por um;

4º A de, pelas mesmas razões, implicar directamente alguns e indirectamente todos os outros.

Primeira hipótese

Essa íntima ligação que se pode supor entre a existência pensada e as propriedades ou entre a grandeza perante o pensamento e todas as outras extremações poderá ser de unidade indissociável *majus-melius* como se fossem parte de um todo em que cada parte se recusa a ser tomada separadamente. Seriam tão inseparáveis que, provada a existência de um aspecto, deveria considerar-se provada a existência de todos os outros.

Ver-se-ia então *Aliquid quo majus cogitari nequit* mental como uma unidade que tem correspondência real quando a estrutura ainda quase formal da magnitude cogitacional obrigue a saltar para uma transmagnitude cogitacional (magnitude transcogitacional real), exigindo também como real o equivalente a unidade mental de onde partiu. Neste caso a conclusão dependeria daquela indissociabilidade de elementos e da aplicação de um princípio de paralelismo ou de isomorfismo mente-realidade.

O mesmo acontece se considerarmos que as relações entre o existir pensado ou a ultrapassagem do pensado como pensado e as propriedades são, a nível conceptual, de englobamento ou de implicação. Provada a existência como englobante, estaria provado o englobado necessariamente. O mesmo poderia acontecer se se tratasse de relações de implicação. Implicando *Aliquid quo majus cogitari nequit* todas as propriedades, provada a existência correspondente à noção, estaria provada a existência das propriedades.

Seria necessário provar primeiro o carácter intrínseco dessa implicação para depois concluir que, se mentalmente se dá a implicação de B por A e se se dá o implicado, igualmente deve dar-se na realidade a existência do implicado e da implicação segundo uma ordem igual à do conceito. Ora tal conclusão do mental para o

real exigiria na mesma o princípio de paralelismo que, tal como no caso da unidade, supõe o esquema: Se A está mentalmente ligado a B e se se prova a existência de A, deve considerar-se igualmente provada a existência de B.

Outra hipótese seria que a necessidade provada previamente a existência fosse considerada conceptualmente participada aos atributos condensados em *melius* e que portanto apresentassem também, quanto a existência, um carácter necessário convergente com ou derivado da necessidade da existência. Mas de novo nem aquela participação de necessidade aparece relativamente a todos os atributos nem muito menos a sua existência convergindo com a necessidade da existência. Seria necessário aqui evocar o princípio de paralelismo para os dois casos desta hipótese.

Teríamos finalmente o caso de *Aliquid quo majus cogitari nequit* ser considerado como a totalidade de todos os atributos ou o constituído por todos os atributos. Nesse caso, a existência provada no capítulo II e III do Proslogion, seria já a prova de todas as propriedades, mas essa é a hipótese mais impensável. Anselmo separa bem as duas noções, separa-as para concluirmos com segurança que a existência provada ou pelo menos a existência pensada como *majus* é o constitutivo de e nunca o constituído por todas as propriedades.

Assim, em todas estas hipóteses, encontramos a exigência de duas condições que tinham de ser certas e andar juntas para que se chegasse a alguma conclusão. Mas nem aquele paralelismo se vê alguma vez afirmado nem é evidente que as propriedades ligadas a *majus* através de *melius* tenham de ser consideradas necessariamente ligadas conceptualmente. Na medida em que *Aliquid quo majus cogitari nequit* é resultado da extremação, a sua unidade também o é e portanto não resulta da implicação do seus elementos.

Ora a verdade é que essa unidade constituída pelo maior número possível de propriedades no mais alto grau, somada e conjugada com a grandeza desse *Aliquid* em face do pensamento, aparecem unidos pela unidade do impulso extremador que assim os congrega. Não é uma unidade resultante da implicação mútua da constelação proveniente do acto extremador.

Pensar que o que ficou provado é a unidade de *Aliquid quo majus cogitari nequit* tal como se encontrava no conceito é de facto uma ilusão, mas é esta associação interna intracogitacional que a explica, é a unidade do impulso cogitacional.

Quando consideradas em vista dessa unificação, nenhuma delas prova a sua correspondência real. Previamente à existência provada, *Aliquid quo majus cogitari nequit* é a confluência das extremações: ora só uma parte dessa extremação aponta a existência enquanto que a outra fica pela pensabilidade, como se disse, mesmo antes de atentarmos em que a unidade de *Aliquid quo majus cogitari nequit* provém da extremação cogitacional.

Resta-nos portanto uma outra via.

Segunda hipótese

Dentro do sistema poderia considerar-se que Anselmo conclui todos os atributos possíveis de *Aliquid quo majus cogitari nequit* já provado como existente imposto ao pensamento e ser necessário e portanto em vista e em razão da força dedutiva que levou à exigência da existência. Ligada a essa força, uma existência que se impõe tão excepcionalmente ao pensamento deverá ter todos os atributos de que se acompanha no pensamento quer a ligação conceptual desses atributos seja necessária, quer o não seja. É que a dedução deles já não se faria a partir dessa suposta necessidade e portanto também já dispensaria o princípio do paralelismo. Seria apenas em razão da realidade provada e da sua força que se chegaria à conclusão sobre propriedades e portanto o “melhor ser do que não ser” poderia considerar-se preencher o conceito apenas para se recorrer a ele como manancial e assim, cada uma das relações anteriores poderiam constituir hipóteses ao serviço de uma dedução que não começa nelas.

A afirmação da ligação necessária dos atributos entre si deveria então ser feita, não pela verificação lógica dessas ligações, mas a partir da exigência da perfeição imposta por aquele carácter excepcional absoluto, que poderia coincidir ou não com as conexões intrínsecas inerentes à noção se elas existissem.

Terceira hipótese

A hipótese anterior é talvez a mais atraente mas não resulta claro que de *Aliquid quo majus cogitari nequit* já provado tenha de dizer-se, só pela maneira de ser provado, tudo o que é melhor ser do que não ser. Com efeito, de um ser que se impõe assim ao pensamento deve considerar-se que o faz de tal maneira que:

a) Se deva concluir apenas o que positivamente resulta da oposição-imposição ao pensamento,

b) não permita atribuir-lhe características próprias daquilo que se deixa negar pelo pensamento, daquilo que não se impõe ao pensamento, levando assim a que se neguem dela tais características. Será possível por ventura concluir desta negação de características, outras positivas relativamente idóneas.

Pode pensar-se que Anselmo fosse facilmente levado a postular um e outro tipo de predicados a partir de um racionínio deste género: dada a importância da *cogitatio*, aquilo que se impõe como existência deve ter pelo menos características superiores àquela activa faculdade racional e a tudo quanto de alguma forma se deixe abranger ou dominar por ela. É esta, de facto, uma das linhas da dedução. Acontece porém que nem o princípio orientador desta linha é teorizado nem é teoricamente demarcado daquele critério geral de atribuição do capítulo V.

Neste caso, os atributos deverão ser inferidos ou rejeitados um por um. Só esta linha, em que só cabem os entitativos, parece oferecer algum rigor dedutivo. Fora deles, com que fundamento, usando deste critério, se teriam de atribuir a *Aliquid quo majus cogitari nequit* propriedades éticas, gnosiológicas, estéticas, dinâmicas e subjectivas? Em que base se lhe atribuiria a consciência de si? Mas de facto, seriam sobretudo os entitativos que aí teriam um lugar privilegiado: como *Aliquid quo majus cogitari nequit* não pode ser nada que se deixe negar ou pensar não ser, teria de remover-se de si tudo quanto é espacial e temporal, o próprio tempo e o espaço, a própria *cogitatio* temporal e a composição, (e mesmo qualquer *cogitatio* que de qualquer maneira e em termos absolutos se subrepusse ao *cogitatum*).

É destes entitativos que, como se viu, se socorre no Lib. Apol. quer para exemplificar a dedução de atributos, quer para fortificar as provas de existência. Mas Anselmo não chega a distinguir teoricamente estes atributos de todos os outros que deriva (tal como também estes) de “*Melius est esse quam non esse*”, chave derivada de *Aliquid quo majus cogitari nequit*. É que, se estes são válidos, não é por derivarem desta chave: é porque acompanham *Aliquid quo majus cogitari nequit* na sua imposição ao pensamento. Tal diferença não fica clara embora esteja de acordo com o seu espírito. Talvez por isso, na prática investigadora, faça apelo a *majus* apenas para provar os entitativos de não envolvência, usando de *melius* para os

outros, e oscilando quanto à simplicidade, como já antes se apontou.

Pode assim dizer-se que de facto há duas vias na dedução dos atributos:

1ª A que se considera a partir do capítulo V apontando para o que é melhor ser do que não ser (*In actu signato*)

2ª A que tira conclusões de *majus* em face do pensamento e daquilo que é inferior ao pensamento, (portanto como que ainda cogitacional) levando aos entitativos. É essa tal via não teorizada, mas praticada quando o atributo é derivado directamente de *Majus* (*in actu exercito*).

Na primeira, seja qual for a sua interpretação, o recurso ao criacionismo constitui uma subvia subordinada à primeira e que apenas a reforça. Ao ser também derivada de *melius* fica sujeita a debilidade das deduções dos outros atributos e a discutibilidade do próprio *melius*.

Na segunda via, a dedutibilidade do criacionismo é também discutível. Também aí constituiria uma maneira de levar à legítima afirmação dos não entitativos. De facto, tudo isto seria possível se se lhe atribuisse por dedução rigorosa o estatuto de criador, quer directamente quer indirectamente. Neste caso, poderia dizer-se, no criador estão eminentemente as grandes qualidades daquilo que criou. Mas tal dedução directa não parece impor-se. Talvez derivadamente da eternidade conjugada com a relação ao tempo e as coisas se pudesse concluir tal atributo. Mas, além de não ser evidente, não equivaleria à imediatez pretendida pelo método do Proslogion.

Mesmo neste último caso, o ponto de partida da dedução não é radicalmente aquele que se apontou como óptimo: “porque existe nessa forma é desta ou daquela maneira”, aliando a existência à força dedutiva que levou até ela. No entanto, a oposição-imposição ao pensamento é o mínimo suficiente, dado que é o primeiro passo indesligável daquela indubitabilidade e daquela existência.

Anselmo nem sequer chega a dizer que essa perfeição seria maior se fosse real, embora talvez no seu ponto de vista um ser perfeito real seria superior e preferível a um ser perfeito possível.

Cada propriedade como real seria mais do que como possível. Talvez S. Anselmo tenha verificado que a concepção de cada propriedade como real não levaria à conclusão da sua existência. Anselmo não argumentou assim: “Tenho a noção da qualidade X maior do que a qual nada pode ser pensado, nessa noção a

existência está implicada, portanto cada uma das qualidades existe visto que eu tenho o conceito delas na forma mais extrema”. Ficaria pela noção de propriedade que deve ser pensada existente para ser perfeita, ficando no entanto pela existência pensada. Nem sequer na sua obra há qualquer indício que leve a um raciocínio traduzível por: “porque o seu conjunto máximo em quantidade e qualidade é o mais perfeito, deve existir”. Nem mesmo se chega à afirmação: “pela sua perfeição absoluta, este conjunto de propriedades aponta a um sujeito real que as fará existir”.

Há na obra a consciência de que, ainda que um ser perfeito real fosse mais do que um ser perfeito possível, a sua existência poderia não ser o Absoluto, em resumo: algo mais perfeito do que o qual nada pode ser pensado não seria jamais um válido ponto de partida.

Assim, se S. Anselmo tivesse começado pelas propriedades, correria o risco, ao chegar à conclusão, de ser interpretado como se perspectivasse a existência à maneira de uma perfeição. Mas ela é apenas núcleo de perfeições... Núcleo possível... Núcleo possível de perfeições quando estas são consideradas em si. Entretanto a partir delas seria apenas possível, embora talvez se pudesse considerar que como base das mesmas ser-lhes-ia superior.

Se se partir dos predicados não se chega à existência real.

Se se chegar primeiro à existência a partir do pensado como pensado, não se poderão concluir daí todos os predicados possíveis que mentalmente a terão podido acompanhar. Mas tem-se a vantagem de caminhar pouco a pouco em terreno firme, ficando a porta aberta à possibilidade dos predicados discutíveis, mantendo-se os mais específicos.

Ou se postula a existência e nos falha o acesso imediato aos atributos, ou se reúnem os atributos num todo que não levará à afirmação da existência por mais que estes atributos se adicionem, se articulem e se identifiquem entre si.

Quarta hipótese?

Se o *Aliquid quo majus cogitari nequit* encontrado como existente fosse identificado com o Ser, como se pela razão se chegasse logo à convergência com a auto-definição de Deus no Êxodo, haveria uma certa legitimidade. Anselmo chega a essa convergência pela razão após a análise dos entitativos e portanto seguindo uma linha que teórica e declaradamente não se demarca

do estabelecido no capítulo V, mas que na prática equivale a um outro itinerário, como se viu. Acontece que esses entitativos reforçam *Aliquid quo majus cogitari nequit* na sua imposição ao pensamento e assim poderiam ser considerados como estando a ser percepcionados a partir dessa imposição. Neste caso se *Aliquid quo majus cogitari nequit* uma vez provado existir, quer de forma imediata quer de forma mediata, fosse perspectivado como convergente com aquela auto-definição interpretada metafisicamente, estaria aberta a porta para uma legitimação do capítulo V.

A inclusão dos atributos no existir poderia considerar-se implícita no facto de o “esse” encontrado se opor ao “nudum esse” ao existir pobre abaixo do pensar e do viver. É portanto o “Esse” acima dos graus do ser, e do ser desta ou daquela maneira.¹⁹⁸ Nesta perspectiva, que deve vir-lhe de S. Agostinho, o existir acima desta ou daquela maneira poderia aproximar-se da noção de algo que pela sua superioridade inclui também de alguma forma tudo o que se diz inferior e tudo quando possa dizer-se de perfeito. Tal coisa não está expressa mas poderia ser considerada uma hipótese.

Terá pensado Anselmo que um ser necessário uma vez provado existir, tem de incluir em si todas as perfeições por alguma razão diferente desta? Como poderia prová-lo antes de chegar ao tomismo?

Se tivesse chegado aí ou a algo de semelhante, ao questionar-se sobre os atributos não teria mais que recorrer à extremação predicativa para aplicá-la inteiramente a *Aliquid quo majus cogitari nequit* existente. Não é assim que metodologicamente faz nem mesmo após o capítulo XXII do Proslogion.

Também a ideia da criação não é extraída desta perspectiva de ser a oposição-imposição ao pensamento nem como consequência desse momento de convergência apontado no mencionado capítulo XXII.

Não deixa de ficar em aberto a legitimidade da total atribuição de “*melius est esse quam non esse*” à existência provada no caso de

¹⁹⁸ Quod sic quoque facile animadverti posse existimo. Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit, et sensibilis, et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse remanet: quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur, ad minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt. Monologion, Cap. XXXI, Op. Cit. p. 270-272.

admitir-se a infinita distância entre o absoluto e qualquer outro predicado, ao mesmo tempo que se admita a necessidade de tais predicados como forma de acesso sempre imperfeita a essa realidade. Na base da relativização de qualquer predicado poderia admitir-se toda a pluralidade indefinida impressa em *melius*.

Melius, com toda a irradiação que lhe é própria, seria a tradução da concepção de perfeito: *Majus* seria a tradução do Absoluto.

A atribuição de perfeição ao Absoluto seria a forma imperfeita de se falar dele contanto que na consciência da distância e do próprio Absoluto. Seria a forma mais depurada de falar do Absoluto na consciência do pouco que se diz, usando o perfeito como subordinado.

O perfeito não pode ascender a Absoluto. O Absoluto não pode identificar-se com o perfeito, seria descer verdadeiramente. Mas pode de certa maneira instrumentalizá-lo por um lado e unificá-lo por outro, unificá-lo a si ao preço da sua relativização. Anselmo poderá ter tido consciência disso no capítulo VIII, Lib. Apol. pelo menos.¹⁹⁹

Note-se que no L. Apol S. Anselmo não apresenta novos argumentos que reforcem a passagem do capítulo V do Prosl. de *majus* a *melius*. Talvez o capítulo VIII, ao demonstrar que pode dizer-se algo de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, recorra a *melius* como um exemplo justificativo dessa passagem, embora recorra a um entitativo, o que Ihe torna a tarefa mais fácil. No entanto este capítulo é revelador. Que se há-de dizer de *Aliquid quo majus cogitari nequit* que se impõe ao pensamento e cuja imposição se traduz por não abrangência e infabilidade? O aproximar dessa superioridade é traduzido pelos atributos levados as últimas superlativações dentro de uma “conjectura”. Como *melius*, a própria eternidade representa uma maneira aproximada de falar.

As metamorfoses de *Aliquid quo majus cogitari nequit*

- A) O Deus da fé é uma existência que não se questiona e do qual se diz que é *Aliquid quo majus cogitari nequit* apontando atributos reais.

¹⁹⁹ Lib. Apol, Op. Cit. 434.

- B) *Aliquid quo majus cogitari nequit*, isolado da fé, representa a suspensão da existência mantendo os atributos extremados e estendendo essa extremação ao pensamento e ao pensado (isso não era necessário na fé).
- C) *Aliquid quo majus cogitari nequit*, resultado da elaboração extremadora da mente, é tudo o que resulta dessa extremação: o pensado como pensado extremado para além de si em conjugação com extremação das qualidades.
- D) Os resultados de B e C são de certa forma diferentes da fé no que diz respeito à existência. É o existir absoluto que se afirma por demonstração mais directa ficando os outros predicados numa necessidade de serem demonstrados mesmo dentro de uma epistemologia realista (segundo a concepção medieval).
- E) Pode assim dizer-se que *Aliquid quo majus cogitari nequit* origina um desdobramento que tende a reunificar-se.
- F) A grande dificuldade deste itinerário é esse desdobramento que ocasiona. Mas ele é por sua vez a sua grande vantagem pois representa a demarcação entre o Absoluto e o perfeito, cujo espírito se mantém mesmo após a trabalhosa reunificação já citada traduzida em subordinação.
- G) A vivência do Absoluto leva a *Aliquid quo majus cogitari nequit*-atributos.

O pensar *Aliquid quo majus cogitari nequit* leva a certeza racional do Absoluto, a sentir-lhe a necessidade, sobrepondo-se aos predicados.

Sem negar a força inicial da fé, a demarcação racional da mesma veio intensificar a consciência do Absoluto, tornando-a consciência esforçada e dinâmica, na sua dificuldade de o ser.

MAJUS III - O EXIGENTE TEISMO

Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitari quod Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea

Aut si aliquando negatur, quod aliquatenus intelligitur: et idem est illi quod nullatenus intelligitur nonne facilius probatur quod dubium est de illo quod in aliquo, quam de eo quod in nullo est intellectus? Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare "quo maius cogitari nequit", quod

significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit utique intelligit id ipsum sic esse, ut cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitari.

Prosl, cap. IV ²⁰⁰

auditum aliquatenus intelligit quia negat Deum cuius sensum nullo modo cogitat aut si et illud, quia non omnino intelligitur, negatur: nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id quod nullo modo intelligitur probatur?

Lib. Apol. Cap, VII²⁰¹.

Se o encontro de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, representa a impossibilidade do ateísmo, a análise deste ponto de partida levamos ao encontro da clareza restrita que a caracteriza como noção: “Intelligere aliquatenus” é mais do que nada. Apesar de pouco, mais vale “aliquatenus intelligere” do que “nullatenus intelligere”: é suficiente que assim seja. É a resposta a todos aqueles que exigem clarividências totais: aceitando a mínima clareza, porque ainda clareza, encontrarão a força absoluta. De facto esse mínimo tem a força que supera todas as noções claramente entendidas, todas as evidências mediatas ou imediatas. Assim, o que se apresenta como minimamente suficiente, quase em desculpa, torna-se o absolutamente necessário e a pouca clareza passa a ser o sinal específico dessa superioridade e unicidade. Imposição absoluta, fonte de esclarecimentos posteriores. Aquilo de que se diz “mais vale pouco que nada” é afinal aquilo de que tem de dizer-se: ou isso ou todo o resto é nada.

Non enim ita patet quia quod non esse cogitari potest, non est maius omnibus quae sunt, sicut quia non est quo maius cogitari non possit; nec sic est indubitabile quia, si est aliquid maius omnibus, non est aliud quam “quo maius non possit cogitari”, aut si esset, non esset similiter aliud, quomodo certum est de eo quod dicitur “quo maior cogitari nequit”.

Lib. Apol. Cap. V²⁰²

Nullatenus enim potest intelligi, “quo maius cogitari non possit”, nisi id quod solum omnibus est maius. Sicut ergo “quo maius cogitari nequit” intelligitur et est in intellectu, et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod maius dicitur, omnibus, intelligi et esse in intellectu, et idcirco reipsa esse ex necessitate concluditur.

Ibidem ²⁰³

Quod si aliquid eorum quae certissime sunt, potest

²⁰⁰ Op. Cit. p. 370.

²⁰¹ Op. Cit. p. 432.

²⁰² Op. Cit. p. 428.

²⁰³ Op. Cit. p. 430, cf. 241, nota 90.

intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest obiici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est.

Lib. Apol, cap. IV ²⁰⁴

A justificação da fórmula *Aliquid quo majus cogitari nequit* contra *majus omnibus*, levou-nos a concluir ser essa a única expressão do Absoluto e ser também essa a única via para o Absoluto quanto à sua existência e para a consciência correcta da linguagem sobre o mesmo. Não há um ponto de partida diferente de *Aliquid quo majus cogitari nequit* que leve a *Aliquid quo majus cogitari nequit*, sendo também essa noção a única que a partir de si leva a concluir rigorosamente a sua identificação com o que *non potest cogitari non esse* e *non potest non esse*, a única que leva à dedução dessa expressão do necessário.

Nenhuma noção leva a exigência de existência a não ser *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Mesmo a noção que parece mais plena só a isso conduz como tradução de *Aliquid quo majus cogitari nequit* e, porque o é, deverá chamar-se-lhe *majus omnibus*. Só assim, sem perder de vista a ligação subordinada a *Aliquid quo majus cogitari nequit*, é que poderá dizer-se que *majus omnibus* o exige existência, na medida em que é a face de *Aliquid quo majus cogitari nequit* subordinada ao mesmo.

Ora como aponta o 3º texto, *quod non potest cogitari non esse*, que deriva da unicidade de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, é também a expressão única que manifesta a total imposição-oposição ao pensamento: aquilo em que o pensamento embate ou tropeça.

Na própria via a posteriori não se chega logo a *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Chega-se a um *majus omnibus* que não seria *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Ainda porém que se chegasse a um *Majus omnibus* como causa cujo aprofundamento resultasse em *Aliquid quo majus cogitari nequit*,

a) Teríamos de saber de que resultou esse aprofundamento: sugerido ou deduzido?

b) Mesmo que deduzido, teríamos uma reordenação imediata das provas. De qualquer forma seria difícil dizer-se *Quod non potest cogitari non esse*. Há então só um caminho e um só ponto de partida para se

²⁰⁴ Op. Cit. p. 424.

chegar a uma conclusão indiscutível. Assim, se não se seguir por esta via absoluta para o Absoluto, todas as outras que pretendem chegar à sua afirmação sofrem de uma debilidade lógica que afecta também aqueles que julgam chegar a conclusão da negação de uma realidade suprema quando esta é perspectivada como não chegando a ser *Aliquid quo majus cogitari nequit*. São teísmos e ateísmos para os quais Deus ainda tem uma certa semelhança com a “Ilha”. *Aliquid quo majus cogitari nequit* vem eliminar negação e dúvida ao mesmo tempo.

Parecem assim rejeitados os teísmos e ateísmos que se seguem.

Todo o teísmo que parte ou das coisas ou das ideias para a sua causa considerada o ser supremo. os teísmos que partem de uma ideia positiva de absoluto para a sua existência, quer o que poderíamos chamar as teodiceias da perfeição como a Cartesiana ou a de Espinoza, quer mesmo aquelas que partissem da noção de ser necessário concebido positivamente, sem passarem pela prova do pensamento negador.

Os teísmos que consideram a existência de Deus como evidente.

O teísmo fideísta que ficasse pelo simples fideísmo.

Talvez mesmo um teísmo que partisse logo de *quod non potest cogitari non esse* ou de *quod non potest non esse* que não fossem explicitação de *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Todos os teísmos que afirmem ou permitam logicamente afirmar a existência de Deus, admitindo, no entanto, ao mesmo tempo, a hipótese de não existir, todo o tipo de afirmações que passam pela condicional “se Deus não existisse” para apontar uma situação catastrófica no caso de não realizar-se tal existência.

Aqueles teísmos que concluem o carácter necessário como parte de um ponto de chegada sem a seguir proceder a uma reformulação, afinal aqueles teísmos que fiquem pelo tratamento do necessário como se se tratasse de mais um atributo.

Naturalmente que os ateísmos simetricamente opostos resultam também rejeitados e pelos mesmos motivos: todos os ateísmos que digam: “Deus não existe mas não seria absurdo que existisse”, “Deus não existe e é lamentável que assim seja” ou o contrário “Deus não existe e ainda bem que tal aconteça”.

Pela mesma razão é rejeitado o argumento ateu fundado na ideia de Deus como o ser mais perfeito possível, considerado ou verificado como incompatível com os defeitos ou males do mundo. Tal como os teísmos de sinal contrário, este ateísmo parte da ideia

não de absoluto mas de perfeição. No pensamento de S. Anselmo poderiam encontrar-se outras razões de oposição a este argumento. Mas trata-se aqui de uma espécie de rejeição *in limine*.

Como se pode verificar, o que leva a rejeitar estes ateísmos é o que leva igualmente a rejeição dos teísmos citados: o carácter pouco excepcional que em ambos os casos é atribuído a Deus, ao admitirem que poderia não existir quando existe ou vice-versa. É a moderação que os une e é em razão da mesma que sofrem o mesmo tipo de rejeição. Pensando bem, o que os une é a sua semelhança com o agnosticismo. É esta sua penetração reconhecida ou não nos sistemas citados que de alguma maneira os torna intercambiáveis. Aí, o agnosticismo deixa de ser metódico para se tornar latentemente sistemático, como o próprio agnosticismo enquanto sistema. É certo que os agnosticismos, como caminho, encontram a porta aberta neste sistema, precisamente enquanto Deus não for encontrado como *Aliquid quo majus cogitari nequit*, substituído assim por qualquer outro conteúdo de supremacia ou enquanto, tendo sido encontrada, a noção não for suficientemente pensada.

Por isso mesmo, como caminho, metodicamente prévio, a afirmação ou negação, implica um salto no momento da descoberta de *Aliquid quo majus cogitari nequit* ao mesmo. E este salto transforma o caminho anteriormente andado em mera motivação indirecta para aquilo bem diferente que a seguir se encontra.

O mesmo acontece com ateísmos e teísmos moderados no encontro ou consciencialização de *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Os próprios teísmos diferentes dos do Monologion passam a acólitos ou a preparadores do grande caminho.

Assim, parece que o Proslogion não representa mais uma via, mas até nisso passa a experimentar-se como a única via, contrariando assim a afirmação optimista do pluralismo metódico afirmado logo no início do Monologion, e assim relativiza também a prova implícita no De Veritate.²⁰⁵ Passam a ser todas como que vias

²⁰⁵ “Quod cum multis facere possit, unum ponam quem illi aestimo esse promptissimum” Monol. cap. I, Op. Cit., p. 192”. Quod” refere-se à prova “sola ratione” da existência de uma “Summa Natura” e dos seus atributos. Não se pode dizer que o autor tenha considerado como desvalorizadas as provas do Monologion. Terá no entanto considerado o alcance do Proslogion com respeito à sua restante obra. É sintomático o silêncio de S. Anselmo perante a solicitação de um outro argumento formulada várias vezes por Gaunilo. Terá S. Anselmo considerado que qualquer argumento pela causalidade é caracterizado por um certo estreitismo e

relativas e indirectas rumo ao absoluto mas ficando ainda no plano das coisas, vias resultantes do desejo humano de absoluto, mas que, não se libertando dessa carga antropológica, encontram apenas inflações do mundo do homem ou do espírito, tendendo para além delas, mas sem o conseguirem a partir de si próprias e portanto colocadas perante a ameaça de se tornarem absolutos de substituição, a não ser que, fora delas, surja o seu próprio sentido não apenas antropológico (e muito menos cosmológico). Seria a via

relativismo. A crítica que se fizera ao Monologion pode fazer-se ao De Veritate. Quando nesta obra Anselmo considera a causa das causas da verdade já está a supor provada a sua existência aparece como assim como a mesma entidade já supostamente provada quando se diz que a proposição *foi feita para* ou quando se afirma o *debendum* das coisas. A prova que aparece no De Veritate não visa fundamentar o resto da doutrina, embora possa fazer-se uma leitura reformuladora da obra em que esta prova passasse a ser o seu fundamento. De qualquer maneira, a prova que se encontra no De Veritate é uma prova particularizada que pretende chegar a uma eterna causa da verdade acerca do tempo. Sempre será verdade que algo existiu, sempre foi verdade que algo iria existir. Verdade indestrutível acerca da estrutura do tempo, onde se encontra a raiz desta indestrutibilidade? Não se encontra na proposição nem na sua perenidade virtual. Esta não se explica por si: exige uma causa eterna. Assim a exposição anterior sobre a causa suprema das causas concretas da verdade dá lugar a uma aplicação particular à proposição sobre o tempo, a qual pode ler-se como demonstração de uma causa da perenidade da verdade sobre o tempo e portanto transcendente ao plano lógico e ao plano temporal. A partir daqui a causa da perenidade desta verdade sobre o tempo, poderia reconhecer-se como causa das outras verdades ou de todas as proposições, na medida em que se revelam como verdades. Não será fora de propósito lembrar que *Aliquid quo majus cogitari nequit* antes de revelar-se como verdade não pode ser perspectivado como tendo a sua causa na mesma suprema verdade. É após ter-se apresentado como verdade, que consiste em ter correspondência real, que deverá ser considerado, à maneira de qualquer outra verdade, como tendo origem numa causa suprema. Mas a causalidade, por ser posteriormente descoberta, não vem apoiar em nada a força demonstrativa de *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Sendo assim o Proslogion ultrapassa e relativiza o “De Veritate” como faz ao “Monologion”. É o esgotamento da outra via que o Monologion não tinha seguido como via para a existência. D. — *Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est et eius quae est in propositione, et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.*

— *Bene consideras. Unde iam intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem per veritatem orationis. Cum enim dixi, quando non fuit verum quia futurum erat aliquid, non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset Deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima*

absoluta para o absoluto sem a qual todas as outras deixariam de ser verdadeiramente vias.

Não haverá um ateísmo simétrico ao teísmo que Anselmo considera autêntico?

“Palam autem iam videtur, “*quo non valet cogitari maius*” non possecogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. Aliter enim nullatenus existeret.²⁰⁶

De facto perante estas moderadas e concessivas vias de relativização, Anselmo aponta duas novas perspectivas como preferíveis às primeiras: o teísmo radical (quod non potest cogitari non esse—non potest non esse—est,) ou o ateísmo radical, mais aceitável do que o próprio teísmo de meias tintas.

Longe de aceitar porém que o ateísmo radical seja tão válido como o teísmo de sinal contrário, o que Anselmo pretende mostrar é que ele é contraditório. É portanto absurdo em face do seu oposto radical, levando portanto à exclusão de si mesmo, mas contribue a mostrar o absurdo dos posicionamentos moderados incluindo os teísmos assim considerados, mostrando-se, dentro do absurdo, mais lógico do que eles. Mais lógico do que o teísmo moderado se por este se ficasse, assim como mais lógico do que os ateísmos moderados, é, por outro lado, a única e simultaneamente insustentável hipótese se se dissesse que *Aliquid quo majus cogitari nequit* não existe, ou se do mesmo, se dissesse ou se levasse a concluir que pode ser pensado como não existente. Em ambos os casos poder-se-ia traduzir por: nem existe, nem pode existir, nem pode ser pensado como existente.

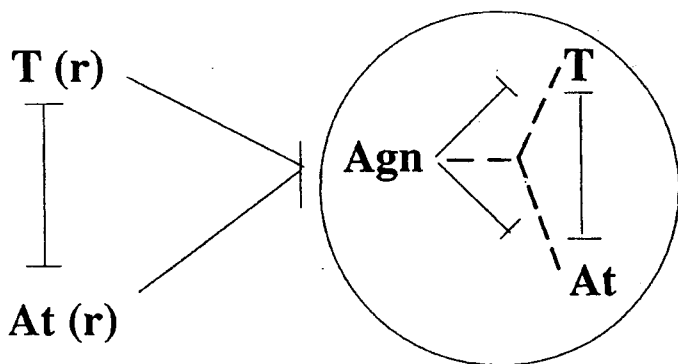
causa est huius veritatis. Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate. Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic si facta fuerit deesse poterit, necesse est ut eius veritatis quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. Idcirco namque vere dicitur praeteritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum quia sic est in summa veritate. Quapropter si nunquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et nunquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid: impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse.

De Veritate, cap. X, Op. Cit. p. 520-522.

²⁰⁶ Lib. Apol. cap. III, Op. Cit. p. 422.

O teísmo radical ou ateísmo radical, radicalmente opostos entre si, unidos apenas na consciência do excepcional. É a total rejeição de um que revigora a total adesão ao outro. De resto a sua apresentação como consecutiva do teísmo reforça este último em absoluto. Neste último caso, Deus seria a total impossibilidade de existir, mas tal seria simultaneamente a total impossibilidade de ser pensado.

Assim a contraposição é apontada para que se aceite imediatamente o teísmo, representando um e outro (teísmo e ateísmo radicais), dois saltos na mente humana.



N.B. ———| sinal de exclusão = repele
T — Teísmo; **At** - ateísmo; **r**-radical
Agn — Agnosticismo.

Acabam assim por encontrar-se três unidades de posicionamento perante esta problemática numa das quais se incluem três perspectivas relativamente diferentes mas implicitamente unidas e afins. É a zona das “meias tintas” que, tratando o absoluto à medida da natureza ou mesmo segundo uma racionalidade (humana ou não humana) contente consigo própria, sem tentar um último esforço que é renúncia, oscila entre descanso e descanso: evidência natural²⁰⁷ ou agnosticismo.

²⁰⁷ A propósito, é de considerar aqui aquela argumentação em que Gaunilo pretende que o recurso à utilização da fórmula *quod non potest cogitari non esse* não salva a diferença ontológica “Deus - entes”. *Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet Deus, et esse non esse posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quandiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem*

Aliquid quo majus cogitari nequit não é considerado como algo que, por ser claro se imponha, mas como algo que se impõe com uma invencível força, derivando-se daí uma relativa claridade a que podem comparar-se os atributos entitativos deduzidos²⁰⁸.

Teísmo e Ateísmo radicais são os dois posicionamentos rumo aos quais se esvazia aquele núcleo complexo e que representam as duas últimas extremas possibilidades de todo o pensamento possível. Dois saltos, um ou outro necessários, de absoluta descentralização, mas um dos quais por outro lado é absurdo. É como se o destino do

certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium Deo. Gaunilo, Lib. pro. Insip. Op. Cit. p. 414. Perante a questão sobre se posso pensar-me como não existente, se se diz não, isto é se não me posso pensar como não existente, já isso não é característica específica de Deus. Se se diz que posso pensar-me como não existente, porque não outras realidades igualmente certas? Nestas, Gaunilo quer pudicamente introduzir Deus, de contrário o seu comentário não tinha sentido. Gaunilo assim faz do “Eu” o modelo das coisas que a partir de si geram certezas inabaláveis. Embora Gaunilo não o diga, esta inabalável certeza deve fundar-se na presença de si a si do eu, ou seja na evidência da sua existência, evidência imediata maior de que todas as outras. A força da certeza parece vir assim da evidência de um ser que Gaunilo não considera como absoluto. Gaunilo defende o ideal da evidência imediata como fonte da certeza mais firme possível. Assim o facto de haver uma realidade contingente mais evidente do que Deus impede que a impensabilidade da inexistência lhe seja exclusiva ou mesmo que seja concebível acerca de qualquer realidade. Sendo a evidência imediata o critério máximo de certeza, a existência de Deus, que não é tão evidente como o próprio modelo de evidência, passa a não ser aquilo que mais se impõe à consciência com a excepcionalidade pretendida por S. Anselmo. Se Deus fosse mais evidente do que o eu de cada homem a si próprio, não haveria, no âmbito deste critério, impedimento para afirmar a impensabilidade da inexistência de Deus, como única. Mas poderia tal evidência ser o seu fundamento? É possível que não, mesmo dentro desta forma gauniliana de pensar. O próprio Gaunilo deverá ter verificado que a evidência de uma existência não dá acesso, só por ser evidência, à concepção do necessário perante o pensamento mas, por outro lado, se não chega a apresentar o critério de evidência como tal fundamento, não apresenta outro critério. Ao contrário, em Anselmo é a força da “connexio” lógica que impõe *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Também nesse campo de pensamento se procura o caminho mais directo (uma espécie de *rectitudo* metodológica), no qual e a partir do qual no entanto se criam mediações que constituem a sua força. De muito longe aquele prepara as vias de Descartes, este as de Hegel.

²⁰⁸ *Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur: dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu “quo maius cogitari nequit”, ut haec de eo intelligantur.* Lib. Apol. I Op. Cit. p. 420. A dedução dos entitativos e os próprios entitativos na perspectiva da sua dedução são comparados à luz do dia na sua relação com a luz do sol. O equivalente à luz do sol neste caso seria *Aliquid quo majus cogitari nequit* intracogitacionalmente.

pensamento fosse pensar o que não tenha afinidades consigo como pensamento específico (angélico ou humano) e como pensamento em geral: entre o suicídio e a transfiguração.²⁰⁹

Aditamento sobre o “De Veritate”

Pode ler-se o “De Veritate” segundo uma certa reordenação mental. o capítulo 10º poderia estar imediatamente na sequência do 1º, visto constituir uma prova da existência de Deus, à volta da qual se centra toda a temática da obra. Uma vez aceite esta existência da causa da verdade perene das proposições, a partir da verdade perene sobre o tempo, fundada na estrutura deste, tudo passa a girar à sua volta: verdades diversas como realização do “debendum” imposto por aquele Ser e a base do princípio de finalidade que lhe anda associado, incluindo a justiça como “debendum” da vontade. Se assim for, a invocação das Escrituras passaria a representar uma verificação de convergência entre a razão e a fé.

Mesmo sem este reordenamento, pode pensar-se que, estando onde está, o que o argumento descobre é o doador de sentido áquilo que o precedeu, é o esclarecedor total daquilo que não ficou totalmente esclarecido... “o debendum” das coisas pode então considerar-se ter encontrado o seu sentido total, ao encontrar-se com os resultados dessa prova, o que permitiria prescindir das referências anteriores a Deus, quer pela Escritura quer pela razão. Elas próprias só alcançariam o seu sentido ao desagurem no cap. X. Seriam apenas antecipações que não fazem parte da estrutura argumentativa da obra. Neste caso, a prova poderá considerar-se também como confirmação das fontes de certeza sobre a existência de Deus, a qual se supõe para fundamentar as diversas formas de “rectitudo”.

Nestas duas hipóteses interpretativas, não foi preciso passar além da obra para esclarecê-la e completá-la como obra de razão. Mas, mesmo quando se lê a obra na sua relação com antecedentes, verifica-se ser muito maior e mais relevante a ligação a princípios racionais do que às referências escriturísticas. De facto, ao mesmo tempo que “De Veritate” é apresentada pelo seu autor como obra

²⁰⁹ O ateísmo radical passa a ter a força que no Monologion se atribue ao nada. Se o nada existe passa a constituir o ser supremo, enquanto que este e tudo quanto se disse dele reduz-se a nada: emergência imprevisível do absoluto... assim, o ateísmo radical poderia tornar-se o prelúdio tempestuoso do teísmo.

teológica, a primeira problemática aparece como continuação da do Monologion: problemática racional. Portanto o “debendum” das coisas e o princípio de finalidade que lhe é inerente pode considerar-se como dizendo respeito ao Deus cuja existência já foi provada antes. Nesse caso, a prova do cap. X é a confirmação daquela existência demonstrada no Monologion, numa perspectiva agora diferente.

Esse Deus do Monologion converge com o Deus da Bíblia a que a obra faz expressa referência. Tendo isto presente, quando considerada para além de si, a obra poderá ser lida quer como teológica, quer como filosófica, sem que este aspecto suprima ou implique o outro.

Se no entanto recorrêssemos apenas ao peso e a insubstituibilidade das referências a Escritura como critério de classificação, de uma obra, esta poderia classificar-se muito menos como teológica do que como filosófica.

Opinião defendida neste trabalho, e sobretudo neste capítulo, foi a de que a concepção de Deus cuja existência é provada em “De Veritate” ainda se distancia bastante da do Proslogion. No entanto, como demarcação em face da contingência, estas duas obras articulam-se e completam-se. O mais não ser do que ser das coisas, ou o seu menos ser, manifesta-se pela não resistência à cogitatio (na sua capacidade de negar a realidade, possibilitá-la, aumentá-la, diminuir-la e julgá-la), mas manifesta-se também pelo seu dever-ser intrínseco (debendum), quer se tenha realizado quer não, que constitui as realidades contingentes, ou seja aquelas que podem ser pensadas como não existentes. Trata-se duma outra faceta, duma outra tradução da contingência que, tal como a do Proslogion, permite um afloramento do Absoluto por contraste.

Terá S. Anselmo tido a percepção de quanto deveria distanciar a causa do seu efeito, para que esse contraste se tomasse o mais revelador possível?

CONCLUSÃO

Continuidade e originalidade

Quando se consideram os argumentos demonstrativos da existência de Deus, na obra de Santo Anselmo, encontramos uma espécie de continuação em miniatura de dois itinerários do pensamento filosófico anterior e um grande salto que é exclusivamente anselmiano.

O 1º itinerário é representado pelas quatro vias do *Monologion*: vias da causalidade a partir de um mundo real, concreto, extra-subjectivo. o 2º itinerário é representado pela procura da causa da verdade das proposições (no *De Veritate*).

O grande salto sobre um e outro e relativamente ao pensamento anterior é o argumento anselmiano com as suas variantes, do *Proslogion - Liber Apologeticus*.

No primeiro grupo, os dois primeiros argumentos são superados pelo terceiro. Com efeito, os dois primeiros argumentos não levariam a uma prova de um ser criador. Nesse caso, não seriam suficientes para provar um ser por si absolutamente supremo. Mas estes caminham rumo à sua superação pelo terceiro, que parte do carácter de *aliquid* das coisas para um existente absoluto como causa. É este o mais importante. O quarto argumento dos graus, tira a sua força dos três anteriores, mas a pouco conduziria se não incluísse também o terceiro como principal.

A argumentação pro-existência que se encontra no *De Veritate* está na linha da via agostiniana embora represente uma novidade quanto ao ponto de partida. É que a prova não apela para as grandes verdades necessárias da Matemática ou da Lógica para se lhes descobrir, enfim, a sua causa. Isso também se dá implicitamente. Mas a proposição que, vinda do *Monologion*, serve de ponto de partida diz respeito a estrutura do tempo, algo real segundo o próprio Santo Anselmo, algo contingente que se apresenta com uma estrutura necessária e imutável. Esse encontro permitiria uma maior ligação com o ser ou uma diminuição da dicotomia “tempo-ser”, mas não foi desenvolvido neste sentido.

O *Proslogion*, quanto ao argumento de existência, quanto à pretensão de provar com o mesmo argumento essa existência e atributos e, finalmente, quanto à desejada auto-suficiência desse mesmo argumento, ultrapassa todas as linhas anteriores de

pensamento. Poderão considerar-se como sugestões, como influências estimulantes, muitas das expressões extremadas de Santo Agostinho, todas elas acerca dos atributos de Deus e algumas delas expressando o que Deus é para todos os homens, com religião, cristãos ou não cristãos.

*Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere.*¹⁸⁵

*Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse quod ceteris rebus omnibus anteponunt.*¹⁸⁴

Ainda mais próximo do Proslogion é o extracto que segue:

*Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus Deus est, si blasphemis carere cogitamus.*¹⁸⁵

Verifique-se, também:

*Sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponeatur, sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius deo meo, nisi tu esses incorruptibilis.*¹⁸⁶

¹⁸⁵ *De doct. christ.*, 1.7.7. in Obras de San Agustín, Vol. XV, BAC, Madrid, 1969, p. 62-63.

¹⁸⁴ *De doct. christ.*, 1.7.7. Ibidem, p. 63.

¹⁸⁵ *De moribus manichaeorum* - Lib. II, Cap. 11, sec. 24 - In Obras de S. Agustín; IV vol., Madrid. B.A.C., 1975, p. 333-334.

¹⁸⁶ Confessiones, 7, 4, 6, in obras de S. Agustín, texto bilingue, II, Madrid, BAC, 1968. pp. 272-273.

Acera deste texto diz Callahan:

"In this passage, which seems to me the true Augustinian model for Anselm, there is a genuine argument involved, in this case for the incorruptibility of God, an attribute which places Him for Augustine beyond the range of evil. The mode of argumentation is very similar to that of Anselm. God is the greatest conceivable being and must therefore be incorruptible, since, if He were not, then another being possessing this perfection could be conceivable being, just as it is in Anselm, the difference being that for incorruptibility Anselm substitutes existence. This

Curiosamente, a fórmula de extremação que mais se aproxima da de S. Anselmo, encontra-se num autor pagão, no estoico Séneca:

quid est deus? mens universi... quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.

Mas, como é fácil de verificar, trata-se da imensidade, um atributo duma entidade já provada e aceite como existente, dentro duma implicação de imanência e transcendência.

Da Validade

Não foi objectivo principal deste trabalho discutir a validade do argumento do *Proslogion* nem dos outros argumentos anselmianos, embora tal problemática esteja presente no decorrer do cap. IV. De qualquer maneira, não seria razoável acabar sem que, na conclusão, se faça alguma nova referência explícita a esta temática. Um argumento como o “ontológico”, prova ou não, segundo os

substitution, as we shall see, is relatively simple, granted a different philosopher and the exigencies of another, even though it was the introduction of existence into the argument by Anselm that made it both famous and controversial.

Saint Augustine and Augustinian tradition. Villanova, University Press, 1967, p. 3.

Quanto à ligação que Callahan faz da incorruptibilidade com a existência que o argumento anselmiano pretende provar, há a dizer o seguinte: Agostinho está a tratar da incorruptibilidade como de qualquer outro atributo para dizer que é melhor ser incorruptível do que corruptível, mas nem sequer é um atributo dos mais importantes: a eternidade é-lhe superior, na perspectiva augustiniana e anselmiana. Ora a incorruptibilidade não é a eternidade. Um ser eterno *stricto sensu* não é corruptível mas um ser incorruptível pode não ser eterno, pode ser temporal, com princípio ou sem princípio. Por isso mesmo nem em Parménides a incorruptibilidade é um atributo principal. No método anselmiano não se vê a possibilidade de substituir qualquer propriedade, que já se aplica a uma existência dada, pela própria existência como se esta fosse uma propriedade, podendo o mesmo dizer-se das outras propriedades uma por uma ou globalmente. Anselmo prova primeiro um existir e só depois lhe aplica o carácter necessário, ou então refere um existir ainda na mente e também só depois lhe aplica o carácter necessário. Na verdade, se a fórmula fosse uma simples transferência, sê-lo-ia da maneira como em Santo Agostinho se provam quaisquer propriedades para a existência e não apenas desta ou daquela propriedade privilegiada. Assim, a única a transferência possível ter-se-á feito para fórmulas extremantes do *Monologion* (*qua penitus nihil est melius*) e poderá ter inspirado *quo melius nihil cogitari potest*. Como se viu, porém, não se trata de simples transferência como se o existir fosse uma simples propriedade. Se se trata de um movimento da mente, *aliquid quo majus cogitari nequit* é um salto nesse movimento, não apenas a transferência da estrutura de um processo.

princípios orientadores do sistema em que aparece, segundo a gnoseologia e a epistemologia manifestas ou subjacentes.

Em sistemas em que o lógico e o ontológico sejam considerados duas ordens absolutamente impermeáveis, em que os mesmos princípios lógicos ou gnoseológicos sejam considerados como não expressando nenhuma realidade, até mesmo em argumentos que estabeleçam como princípio de disciplina absoluta a separação entre a mente e a realidade, um argumento assim não prova, por mais que pareça forçar ou force essa disciplina heurística previamente estabelecida.

Em sistemas em que se afirme o isomorfismo, em que a ideia constitui a tessitura do real, em que o lógico se considere expressão do ser, em que os planos considerados diferentes se abram oportunamente se for necessário, pode dizer-se que o argumento provou necessariamente alguma coisa. Mas, mesmo no caso de um argumento provar, pode provar aquilo que se pretende ou outra coisa, outra existência maior, menor ou diferente do que se buscava, (além de também poder provar algo da entidade investigadora para além das suas intenções). Tais encontros inesperados não são fracassos. É a genialidade que ultrapassa as primeiras intenções e a filosofia tem evoluído devido a estes factores. Ora sobretudo pela última análise em *Majus III*, vimos o sentido do absoluto, mas também se viu a dificuldade em identificar *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* com o Deus pessoal, cognoscente, providente do cristianismo, como Anselmo estava convencido que fazia. Podia assim dizer-se que o argumento prova, por ordem decrescente de certeza, primeiro, o ser fora do pensamento; segundo, o ser absoluto com o que avança para além de tudo o que existindo se deixe abranger pelo pensamento e para além de todo o pensamento, (neste ponto até Deus é pensamento porque é ser e não o contrário); terceiro, aqueles atributos mais apropriados a tal ser; quarto, atributos ligados à ideia de qualidade superior; quinto, atributos éticos e gnoseológicos. Assim, reservas análogas acerca da dependência dos princípios e acerca da identidade do que é provado podem e devem formular-se sobre todas as argumentações, nomeadamente sobre aquelas que pretendem provar uma existência não directamente experimentada, (e até desta, dado que o experimentado exige também a fundamentação da sua interpretação).

Além disso, já vimos que *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* com

a respectiva argumentação é passível de várias interpretações, por isso quando o argumento é analisado por outros filósofos, deverá ter-se presente:

1) A luz de que princípios, sobretudo gnoseológicos e epistemológicos, é criticado: à luz dos princípios sistemáticos daquele que critica, ou do sistema criticado?

2) Se *Aliquid Quo Majus Cogitarie Nequit* é interpretado como ideia de perfeição, ou como um indício de irredutibilidade ao pensamento, ou como a presença do ser que a mesma fórmula designa.

3) Se *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* é entendido como expressão de uma evidência, de um existência evidente que não precisa de ser demonstrada.

Terá isto de ter-se presente na crítica de S. Tomás de Aquino ao argumento anselmiano.

S. Tomás considera o argumento como expressão de que a existência de Deus é tão evidente que não precisa de ser demonstrada. Além disso, interpreta *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* como conceito de perfeição, e por isso põe em dúvida que Deus seja interpretado como *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit*, lembrando que alguns o consideraram como corporal ou o identificaram com o mundo.¹⁸⁷

¹⁸⁷ PRAETEREA, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster; scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur quod *Deus* est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo *Deum* esse est per se notum.

AD SECUNDUM dicendum quod forte ille quid audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint *Deum* esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus *Deum* non esse.

S. Th. q. 2 a1.

Nec oportet ut statim, cognita hujus nominis "Deus" significatione, *Deum* esse sit notum, ut "prima" ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus *Deum* esse, quod *Deus* sit id quo maius cogitari non possit: cum

S. Tomás assim parece esquecer: 1) que Anselmo nunca diz que *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* está em todos os intelectos humanos; 2) que Santo Anselmo constroi uma prova com alguma discursividade, quer pela transitividade, quer pelo recurso a prova per absurdum; 3) que *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* não é evidente logo de início; 4) que há discursividade entre a prova de existência e a prova dos atributos; 5) que aqueles que afirmaram haver corporalidade em Deus ou aqueles que o identificaram com o mundo fizeram-no ou por considerarem a corporalidade e a extensão como atributos superiores, ou pela supremacia insuperável que o mundo como totalidade lhes parecia constituir. Portanto, não era como imperfeição que atribuíam a Deus tais características. Além disso, não notou a especificidade de *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* relativamente as outras noções. É claro que, mesmo que a

multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis "Deus", quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen "Deus" intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari potest in rerum natura.

Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine "Deus", non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut "secunda" ratio proponeret, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

S. Cont. Gentiles, L. 1º, Cap. 10.

O argumento anselmiano pode ser interpretado como a expressão de um conhecimento imediato da existência de Deus como evidência, quando perspectivado segundo a doutrina de S. Boaventura sobre Deus. Mas não é esse o sentido em Anselmo. Foi porém assim interpretado por S. Tomás para em seguida o refutar. Tanto a argumentação do *Itinerarium Mentis in Deum*, Cap. V, 3, como a de *Collationes in Exaemeron*, V, 30, 31, fundam-se em que o conhecimento do menos perfeito implica o conhecimento anterior do perfeito: perfeição previamente conhecida para explicar o resto do conhecimento das outras coisas. Dentro desta perspectiva, S. Boaventura integra as argumentações de S. Anselmo principalmente em *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, Cap. I, a.1, 20-29, resposta à objecção 6, acumulando-as em quantidade, como se todas tivessem o mesmo peso.

tivesse notado, a sua gnoseologia, que separa os dois níveis, impedir-lhe-ia de tirar qualquer conclusão.

Para além da crítica de Gaunillo, a primeira grande crítica ao argumento anselmiano é a de S. Tomás nas duas Sumas. Por isso, convirá fazer-lhe esta breve referência. Outras se lhe seguiram como as de Gassendi, Berkeley e Kant. Importou aqui lembrar a perspectiva de S. Tomás por ser a primeira a partir de uma gnoseologia realista (no sentido moderno da palavra) e porque se dá no interior de um sistema que aceita a capacidade racional para alcançar o transcendente.

Sentido 1

Seja qual for a validade do argumento fundado em *Aliquid quo nihil majus cogitari potest* e das outras argumentações intencionalmente ou de facto *sola ratione*, toda a sua obra, culminada pelo *Proslogion*, permitiu outra consequência mais importante: emancipar a razão, autonomizá-la perante a fé. De ancilla tornou-se também domina a partir do dinamismo inerente ao seu exercício de bem servir. Mas, juntamente com esse destaque, que em nada prejudica a fé, na medida em que esta for resposta a uma revelação que dê garantias de o ser, a autonomização da razão permite o nascimento de uma ontologia e metafísica próprias e permite a perspectivação cada vez maior daquilo que se chamou “o Deus dos filósofos” (noção tantas vezes maltratada por leviandade de um certo fideísmo), bem como o aprofundamento da noção de ser rumo a uma metafísica do ser que virá a constituir a ontologia. Vimos quao bem se sente Santo Anselmo ao tratar e analisar os entitativos e até que ponto experimenta dificuldades ao tratar de outros atributos de Deus. A perspectiva do espaço e do tempo como coarctadores do ser, apontando como tais para o que os supera, as relações temporeternidade e tempo-espaço-omnipresença, são aqui fruto de uma esforçada razão. Pode chegar a pensar-se que se corre o risco de confundir Deus com o Ser, de criar uma teologia natural que se identifique a uma simples ontologia¹⁸⁸. Mas não se confunda o risco,

¹⁸⁸ Este considerar Deus o Ser e não reduzi-lo a isso está implícito no facto de Santo Anselmo deduzi-lo de *Aliquid Quo Majus Cogitari Nequit* fazendo convergir essa dedução com a do Êxodo. Mas *Aliquid Quo Majus Cogitatio Nequit* é, na sua superior indeterminação e filtrado pelo capítulo XV, irredutível ao que possa dizer-se dele.

o perigo de algo importante que surge, com a importância desse mesmo surgimento. O nascimento de uma ontologia e de uma ontoteologia, representam um desenvolvimento crescente da razão e, sejam quais forem as suas características, não constitui uma *hybris* da razão. No absoluto pensado o homem procura projectar aquela positividade que não equivale ao que encontra no mundo nem em si próprio. Representa, sem dúvida, uma fase da emancipação da razão humana, mas representa também um comportamento de abnegação racional. Anselmo é provavelmente o criador da teologia como ciência, antes de Abelardo¹⁸⁹ e é bem provável que a este nascimento não seja alheio este abrir-se ao Deus da filosofia e este caminhar para a noção de Ser sola ratione. É por uma exigência da razão que vemos em Anselmo quer a superação de uma condição mundana quer a ligação com aquilo que foi superado. Uma ontoteologia supõe não apenas o uso que a razão faz dos seus princípios como também a consciência da limitação desses princípios.¹⁹⁰

Sentido 2

O que se acaba de expor supõe uma específica concepção de racionalidade como expressão da abertura do homem para além de si, e da sua circunstância, uma concepção não hermética, podia dizer-se, não confinada à essência a que pertence. É no espírito desta abertura que, paralela à ontoteologia, anda a abertura a mística ou pelo menos à sua não rejeição. Desta forma, a emancipação da razão representa também a consciência da sua dignidade e a descoberta da sua ligação com o Absoluto, o contrário da sua absolutização. Representa, portanto, regressando de novo a Anselmo, uma antropologia inserida na noção ampla de *natura rationalis* em que a animalidade será apenas uma variante do ser racional, originando-se, assim, não desprezo, mas respeito pelo corpo, pelos sentidos e pela matéria em geral. É afinal como ser

¹⁸⁹ Maria Cândida Monteiro Pacheco, Nas origens da Teologia como ciência, S. Anselmo e Abelardo, in Revista da Faculdade de Letras, Filosofia, 5-6, II série, 1988-89.

¹⁹⁰ A ontoteologia afinal aperfeiçou-se, corrigiu-se, algumas vezes anulou-se e demitiu-se. Mas é sempre passível de novas leituras.

racional que o homem, assim como o anjo, tende a ser semelhante a Deus.¹⁹¹ O Diabo e Eva, segundo Santo Anselmo, pecaram não por quererem ser semelhantes a Deus, mas por fazê-lo sem se sujeitarem à vontade do mesmo Deus. Há assim a considerar dois aspectos, o desejo de assemelhar-se a Deus e a subordinação desse desejo a vontade de Deus, ao que Santo Anselmo chama também conservar a racionalidade. Por isso, na *oratio ad Deum* pede “*credere sperare, amare, vivere, quod et quantum et ut vis et scis*”¹⁹².

Ratio, actividade mental por excelência, aponta outras faculdades que igualmente são chamadas racionais entre as quais se estabelece uma dinâmica, poderá mesmo dizer-se uma dialéctica.

Como se pode ver, é no *Proslogion* e *Liber Apologeticus*, que se dá o apogeu da *cogitatio* como pedra de toque de toda a contingência, como a actividade que nega e afirma, heurísticamente impotente quando pensa existir o que não existe, mas heurísticamente eficaz quando pensa não existir aquilo que existe. Esse deixar-se pensar inexistente existindo é a marca da contingência e quem a descobre é a *cogitatio*, que também a si própria e no próprio ser *cogitans* descobre a contingência. Mesmo dentro da contingência não se lhe pode negar um lugar privilegiado. Portanto, aquilo que não se deixa negar, aquilo que resista a esta *cogitatio* negadora será o Absoluto que assim a limita, impedindo-lhe o ser infinitamente negadora. É perante o *intellectus* que se dá esta vitória do ser. *Intellectus* é uma faculdade receptiva não passiva, ligada à *ratio* e à *cogitatio*.

Nem mesmo antes nem no *Proslogion* Santo Anselmo precisou de Gaunillo para distinguir *cogitatio* de *intellectus*. Podia dizer-se que os diferencia para os relacionar dinamicamente. Essa primeira relação dinâmica começa no capítulo segundo do *Proslogion* e prolonga-se até ao fim do *Liber Apologeticus*, sempre com a expressão *Aliquid quo majus cogitari nequit est in intellectu*. Isto é,

¹⁹¹ *De casu Diaboli*, cap. IV, op. cit. p. 608. *Voluit igitur quod non habebat, nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam Deus hoc vellet — Pecavit ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen augmentum illi beatitudini esse poterat*. Ser igual a Deus ou semelhante a Deus é um bem; querer chegar a essa semelhança sem submeter esse desejo à vontade de Deus é um mal. “... hoc ipso voluit esse inordinate similis Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid”. (ibidem, p. 610). Cf. também ibid. p. 638-40.

¹⁹² *Oratio Ad Deum*, op. cit., 2^o Vol., p. 290.

aquilo que *Aliquid quo majus cogitari nequit* representa de dinâmico relativamente a *cogitatio* e o dinamismo esforçado da própria *cogitatio* estão no *intellectu*, representando um esquema de permanente conjugação, dinamizando assim o receptivo intelecto. É certo que *Aliquid quo majus cogitari nequit* também se pode dizer que *est in cogitatione*, na medida em que *cogitatur*. Mas isto é dito por Santo Anselmo apenas para lembrar que a ilação a fazer é *cogitatur—in cogitatione* e não o contrário. Neste caso poderia dizer-se que a forma de *esse in intellecti* resulta do *esse in cogitatione* e que, a forma do *esse in cogitatione* é apreendida pelo *intelecto* não podendo conceber-se de outra maneira. Nunca Santo Anselmo disse *Aliquid quo majus nihil intelligi potest* e muito menos *Aliquid quo majus nihil intelligi potest est in intellectu*, embora num segundo momento, após toda a dinamização passada por *cogitatio* pudesse dizer-se que *Aliquid quo majus cogitari nequit* é *Aliquid quo majus intelligi nequit*, pois o que excede a *cogitatio* com muito mais razão excede o intelecto, mas não o contrário. E é também por isso que *Aliquid quo majus cogitari nequit* não é o que *non potest intelligi non esse*, mas sim *quod non potest cogitari non esse*, embora também num segundo momento se pudesse dizer que porque não pode ser pensado não ser, não pode ser entendido não ser, assim como, afinal, Santo Anselmo estabelece que de *majus omnibus* jamais se chegaria necessariamente a *Aliquid quo majus cogitari nequit* mas que de *Aliquid quo majus cogitari nequit* pode dizer-se *majus omnibus*.¹⁹³

O excesso acima da mente racional é maior sobre *cogitatio* do que sobre *intellectus*. Nesse sentido poderia dizer-se que a recusa a *non posse intelligi non esse* e a insistência em manter *non posse cogitari non esse* do Liber Apologeticus, já está implícita na passagem da conclusão do capítulo XIV *plus quam a creatura valeat intelligi* até *quiddam majus quam cogitari possit* do capítulo XV do Proslogion.¹⁹⁴

Quando no Liber Apologeticus Anselmo substitui *cogitare* por *subintelligere*¹⁹⁵, está de novo a ligar estas noções. À primeira vista

¹⁹³ *Majus omnibus* também poderia ser algo apreendido apenas por *intellectus* mas, não se opondo à negação de *cogitatio*, podia ser apenas um inteligível máximo.

¹⁹⁴ Op. cit., p. 386.

¹⁹⁵ "Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari. Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse." *Liber Apologeticus*, Cap. I, lb., p. 420.

parece tratar *cogitare* como inferior a *intelligere*, devido ao “sub”. Mas este “sub” implicará mesmo inferioridade? *Subintelligitur* o que não imediatamente *intelligitur*. O que *intelligitur* é a verdade do acontecimento ou da sua falta: agora aqui existem ou não existem certas coisas. O que *subintelligitur* é a verdade da estrutura profunda revelada pela negação fictícia do acontecimento. Daí poder dizer-se que aquele “sub” tem o sentido do mesmo prefixo em *substare* e em *substantia*. Representa base mas não inferioridade axiológica.

Esta imposição do dinamismo de *cogitare* sofre uma alteração quando Deus se torna já o objecto do desejo e do amor: “Ut tui memor te cogitem, te amem”¹⁹⁶. É *cogitare* e não *intelligere* que se escolhe para emparceirar com *amare*. Quando o conhecimento se torna desejo, *cogitare* continua a expressar o grande dinamismo, mas já isento da soberania negativa que lhe vimos antes e como que tornado a actividade de um *intellectus* igualmente elevado perante o que se encontrou – *Erige totum intellectum tuum et cogita quantum potes* contendo em si desejo e que nos faz entender melhor a súplica do anterior capítulo XVIII: “Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meae, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea *et toto intellectu interum intendat in te*. Domine.”¹⁹⁸ Podia assim supor-se que aquilo que faz o receptivo *intellectus* ser uma actividade receptiva é esta índole desiderativa: *toto intellectu* poderia ser aqui substituído por *toto corde*.

Também isto é uma forma de racionalidade activa, expressão de uma antropologia em que a *ratio* é dinâmica, tudo dinamiza, e tudo integra.

Tudo isto faz do ser racional homem um ser dinâmico vivendo segundo a dialéctica das faculdades entre si. Esta visão dinâmica coaduna-se com o modelo de imposição lógica que leva a aceitar algo como verdade: não é tanto a evidência mas a força das ilações,

Como se pode verificar, *subintelligi* é aqui usado como *cogitari*. Tem na 2ª fase o mesmo sentido que *cogitari* tem na 1ª. O mesmo tinha acontecido num período anterior deste texto que seguidamente se transcreve.

“Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur ita nunquam esse *subintelligi* potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse.” *Liber Apologeticus*, Cap. I, p. 418.

Neste extracto, *subintelligere* contrapões-se a *intelligere* como captação do que efectivamente faltou em certo momento, parte negativa de um acontecimento.

¹⁹⁶ Cap. I, op. cit., p. 364.

¹⁹⁸ Ibid., p. 390.

ainda que não levem à evidência, ainda que não partam da evidência. Note-se que a meditação da visão beatífica é uma consideração do prazer e do poder.¹⁹⁹

Sentido 3

Não desperdiçar em nada o contributo da razão, não reduzir nada a este contributo: é este o sentido do argumento e é este também o sentido de toda a obra. Como se foi vendo, o grande sentido do argumento está em mostrar como a mente racional não fica por si e portanto como não pode gerar nada a partir de si; como, para além da orientação para o que pode ou não pode existir, o seu ser é orientar-se para o que se lhe imponha como tendo de existir. Neste ponto, a *cogitatio* e o próprio argumento é a maior afirmação de anti-idealismo antes do aparecimento deste. De facto aqui o ser não nasce do pensamento nem a existência nasce da essência. Por isso, se tivéssemos de distinguir duas linhas de pensamento, uma ligada a essencialidade e outra a existencialidade, seria nesta última que o argumento deveria filiar-se. Mas o mérito está em mostrar como a soberania da *cogitatio* é a soberania da negatividade, a única soberania de que a contingência é capaz, e portanto como não podendo ficar por aí.

O argumento, sendo como que a recusa do idealismo, poderia, no entanto, ser visto como sua fonte, quando o sentido da subordinação e a consciência da contingência traduzida pela soberania da negatividade são esquecidas, ficando-se pela linha ideia-realidade. O argumento anselmiano pode inverter-se podendo dar origem ou à criação do ser pelo pensamento, permitindo assim ou uma subordinação ou mesmo redução da ontologia à gnoseologia, ou uma ontologia do sujeito como criador absoluto, ou até uma teoria do sujeito aniquilador como sujeito absoluto ou mesmo, uma racionalização do mistério da encarnação ou, finalmente, fora do idealismo, uma teoria do homem como projectante.

No entanto, este argumento, mesmo naqueles que o rejeitam é um argumento perturbante. Nestes casos, a noção tende para além de si ficando sempre sem conseguir romper o nível em que se

¹⁹⁹ Cap. 25.

encontra. *Aliquid quo majus cogitari nequit* é uma exceção num sistema que mantém a separabilidade entre o real e o mental. É possível que Santo Anselmo respondesse isso a S. Tomás: é o momento em que as disciplinas de separação se tem de subverter. *Aliquid quo majus cogitari nequit* representa um ponto em que os diversos níveis linguísticos, lógicos, psicológicos, gnoseológicos, tendem a convergir num todo de atracção pelo real que os centraliza. Por isso, as diversas disciplinas que tratam desses níveis também aqui perdem o seu isolamento absoluto. Neste sentido *Aliquid quo majus cogitari nequit* é uma espécie de desafio aos sistemas que o rejeitam. Mas é também um desafio aos sistemas que, aceitando-o, o convertem em conceito de perfeição. Este carácter de exceção leva, pelo seu próprio sentido, a que não haja dois argumentos com diferentes origens, como supõem Malcolm e Hartshorne²⁰⁰. Podemos falar sim de várias argumentações que partem de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, pois é isso que permite falar de um sair para fora da cogitatio, o que não corta totalmente com uma certa ligação com ela mesma. Mesmo aquilo que consideramos o necessário é aqui formulado por referência a cogitari: *non posse cogitari non esse*. E mesmo *non posse non esse* é **o que tem de ser pensado** como *non posse non esse*.

Ratio e Justitia

- Também ao nível da moral, *a Ratio é dux, judex et princeps*. Em *De Veritate* Anselmo ligou a verdade e a justiça como formas da mesma rectidão, descoberta pela razão: “Rectitudo mente sola perceptibilis” e “Rectitudo voluntatis propter se servata”²⁰¹. É mais um filão em que se poderia explorar a autonomização da razão a nível ético.

A *ratio* como exigência absoluta de proporção gera toda uma doutrina de justiça. Na perspectiva do *De Veritate* poderíamos dizer que a justiça é a **virtude**. Mas no *Proslogion* a justiça divina aparece já segundo uma absoluta exigência de proporção, de maneira que,

²⁰⁰ N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, in *Knowledge and Certainty*, N. Y., Prentice Hall, 1963, pp. 141, segs. Cf. também N. Hartshorne, *Anselm's Discovery*, Illinois, La Salle, Open Court, 1965.

²⁰¹ *De Veritate*, Cap. 12, op. cit., p. 531 e Cap. 11, ib., p. 522.

para Santo Anselmo, o que é difícil de compreender é a misericórdia e muito mais a misericórdia que perdoa a uns e não a outros.²⁰²

Isto é um resultado de uma razão que não desfalece, é o resultado de um raciocínio que não teme consequências. É necessária uma justiça absoluta, é necessária a manifestação da misericórdia como manifestação do bem. Resultado: a uns faz justiça, a outros perdoa. Mas o porquê da escolha fica por saber.

Teoria racional da Encarnação

A teoria da Redenção em *Cur Deus homo* funda-se igualmente nesta *ratio* tipo balança. Assim, um só pecado não pode ser compensado pelo pecador por mais virtudes e orações que praticasse após o cometimento e por mais que se arrependesse: tudo inútil. No entanto, é ele próprio que deve dar essa compensação, pois foi ele próprio que se tornou devedor. Esta necessidade de compensação levaria à condenação enquanto não satisfizesse: perpétua. Atrás disto está uma ideia de proporção: do infinito como infinito, do infinito da ofensa com o infinito da compensação. Esconde-se, porém, uma ideia de razão, provavelmente constituída no seu tempo, que S. Anselmo torna constituinte para a sua doutrina: a gravidade da ofensa mede-se pela grandeza e dignidade do ofendido. O que aconteceria com esse indivíduo pecador acontece com o gênero humano todo ele pecador em Adão, segundo S. Anselmo. Assim, tudo o que deriva de Adão é *massa damnata*. Neste ponto S. Anselmo é obrigado a recorrer à noção de “culpa da natureza humana” ou “dívida da natureza humana”, como falha com que cada um nasce e, para explicar tal condição, recorre à razão constituída da época: os filhos herdaram as dívidas dos pais. É um levar ao extremo a razão constituída da época de forma que poderia traduzir-se por:

a) Quem aceite que a ofensa se mede pela superioridade do ofendido, deve considerar que a ofensa a Deus há-de ser avaliada

²⁰² *Et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste miserere malis. Prosl., Cap., IX, op. cit., p. 378.*

Cf. também Cap. XI, op. cit., p. 382, *Sed si utcum capi potest cur malos potes velle salvari, illud certo nulla ratione comprehendendi potest cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem et illos magis damnes quam istos per summam justitiam.*

como infinita; se tal se admite, o ofensor não pode repará-la porque não é infinito e no entanto deve repará-la porque foi ele o seu autor;

b) Se se admite que os filhos herdaram a dívida dos progenitores e devem ser punidos mesmo quando não a pagam porque não podem, então a noção de massa damnata em Adão explica que aqueles que não cometerem o pecado sejam considerados pecadores mesmo antes do momento da responsabilidade.²⁰³

Por isso, diz S. Anselmo, Deus não tinha outro meio de ultrapassar o que o próprio homem não podia também ultrapassar.²⁰⁴ Dir-se-ia que, assim, Deus impôs-se a si mesmo como razão. Anselmo defendeu que a Redenção não se poderia ter dado de outra maneira. Daí o nascimento do Deus-Homem e a sua morte violenta. Se aqueles princípios forem mesmo uma concessão à razão constituída da época, a sua aplicação fica restringida, por isso S. Anselmo rejeita a tradicional ideia no seu tempo de que a maldição sobre alguém se estende as gerações seguintes. A ideia de que tudo foi feito por amor, a ideia de ser a paixão e morte como que uma forma de manifestação de uma infinita loucura amorosa é rejeitada por S. Anselmo. No fundo parecer-lhe-ia irracional, sendo talvez neste ponto sensível as críticas dos não cristãos: há formas mais positivas e mais inteligentes de mostrar o amor. Mas atrás disto está a importância da *natura rationalis* daquele que seja possível recuperar. É ela que impõe tudo isto, o amor passa pela racionalidade dos itinerários, tratando-se, por outro lado, da maior preciosidade da criação. Gera-se assim um impulso no futuro para procurar *rationes* da Encarnação-Redenção.

Como faz notar Pieper²⁰⁵, esta foi a forma de combater uma irracional tradição: a de que o diabo tinha por direito tomado posse do género humano aquando do primeiro pecado de Adão. À luz da nova teoria anselmiana, a redenção liberta os homens do seu estatuto ontológico de devedores, (que existiria ainda que o demónio não existisse) e ao mesmo demónio não concede quaisquer direitos.

²⁰³ A solução da *massa damnata* passa assim a ser a mais fácil, por fazer depender o destino dos vindouros de algo ontológico a que estão ligados.

²⁰⁴ Ao pecar, o homem cria uma dimensão infinita negativa, parecida neste ponto à soberania negativa da *cogitatio*. Nos dois casos só o absoluto o salva desse reino da contingência entregue a si próprio.

²⁰⁵ Pieper, Joseph - *Filosofia Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1973, p. 76-77.

Neste caso o avanço da razão coincide com uma superior consciência da dignidade de Deus e representa também outro avanço racional: Anselmo tentou aprofundar o mistério do mal que é quebra da racionalidade (a desobediência). Fê-lo ligando a Redenção à expiação. Com os princípios de uma razão constituída mostrou a irracionalidade de uma tradição igualmente constituída e que se pretendia explicativa.

Anselmo serviu-se dum esquema de razão que encontrou mas, de facto, acabou por transferi-lo para o plano em que poderia dar-se sem reservas, apontando-lhe por outro lado as falhas no plano em que o encontrou. Anselmo não acharia mal, com certeza, que um credor perdoasse ao devedor, muito menos acharia mal que se libertasse da dívida a descendência do devedor, assim como considerou que o pecado de alguém não passa de geração em geração. A sua moral ia contra tudo isso. Desta forma, Anselmo transfere esta *ratio* para um nível mais apropriado onde se imponha absolutamente.

Tentou encontrar como se expressa o caso extremo da relação criaturas-Absoluto e viu-o na Encarnação. Daí referir-se-lhe segundo a linguagem extremante, como vimos. O pecado significa uma separação ainda maior entre a criatura e o criador, significa a separação maior do que a qual nenhuma outra pode ser pensada. Em face desta ideia, Anselmo idealiza a única maneira de re-união sem qualquer recurso à Revelação. Cria assim toda uma teoria filosófica que encontra a única forma possível de ultrapassar a separação criador-criatura no Deus-Homem pois este passa a ser o único que anula essa distância infinita entre o Absoluto-Necessário e o contingente-relativo sem anular essas duas ordens. Desta forma, a Redenção leva a uma união Deus-Mundo pela Encarnação que não se teria dado sem o pecado, pelo menos na doutrina de Anselmo. No entanto, ao criar uma doutrina autónoma da Encarnação, Anselmo abriu a porta para novas especulações igualmente autónomas como aquela que viu a conveniência de um acto pelo qual o abismo Criador-criatura fosse preenchido por uma terceira realidade que os sintetizasse. A partir da perspectiva anselmiana, Redenção e sobretudo Encarnação passam também para a filosofia, não como realização mas como possibilidade, como perspectiva desejável encontrada a partir de uma reflexao racional sobre o homem, Deus, o Mundo, a sua relação entre ambos, tudo relacionado com o mistério do mal. Anselmo, portanto, pode ser considerado uma

espécie de ponte entre algumas perspectivas da patrística e a visão desses autores posteriores a si que de certa forma teorizaram filosoficamente a Encarnação: S. Boaventura e Duns Escoto.

Razão e Predestinação

Toda a teoria da Redenção é uma forma de evitar ver em Deus uma vontade caprichosa, uma vontade só como vontade. Mas esta presença e domínio da razão dá-se também na teoria da Predestinação. Podia dizer-se que Anselmo racionaliza a Predestinação, tornando-a uma consequência da presciência, concluída pela razão como forma da onisciência, igualmente deduzida pela razão²⁰⁶.

Razão Absoluta

Para deixar a *natura rationalis* no seu lugar de *creata* e ao mesmo tempo na consciência da importância da *ratio*, Anselmo perspectivou o Absoluto como *Ratio Absoluta* também. Mesmo admitindo que este termo aplicado a Deus tenha um sentido diferente, pode questionar-se se não representa um antecedente temerário rumo a sistemas que viveram à luz dessa perspectiva. Tais sistemas porém foram tão importantes que ainda vivemos deles ou por transferibilidade ou por reacção. De quem parte da razão ou da excepção pensada para o Absoluto há a tendência ou de considerá-lo como suprema razão e vontade ou então como superando tudo quanto é racional na razão e até mesmo na vontade. Das duas pendências em toda a obra de Santo Anselmo pode dizer-se que esta última subordina a si a anterior. Neste caso a linha a que pertence pseudo-Dionísio é também a de Anselmo: o critério de que estamos perante a Divindade é a ininteligibilidade.

²⁰⁶ "Pariter igitur quamvis necesse sit fieri quae praesciuntur et quae praedestinantur, quaedam tamen praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate quae praeedit rem et facit, sed ea quae rem sequitur, sicut supra diximus".
De Concordia, Q. 2, op. cit., 2^o vol., p. 236. Cf. também" ...ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat, nisi sicut est in praescientia", ib. p. 238.

Das obras

Há duas obras em Santo Anselmo que se podem considerar como que as matrizes de todas as outras: *Monologion* e *Cur Deus Homo*. Ao *Monologion* podem referir-se: o *De Veritate* que o prolonga quanto à causa da verdade, o *De Libero Arbitrio* e *De Casu Diaboli* na medida em que abordam uma problemática antropológica começada também no *Monologion*, o *De Processione Spiritus Sancti*, na medida em que continua e retoma a especulação sobre Deus Trino daquela primeira obra, o *De Concordia*, na medida em que tira todas as conclusões possíveis de Deus considerado como cognoscente, conjugadas com a sua visão da eternidade. o *Proslogion* representa a grande superação do *Monologion*, mas parte dele na mesma.

À volta do *Cur Deus Homo* devem considerar-se: a Carta ao Papa sobre a Encarnação do Verbo, (que pode considerar-se uma espécie de ponte entre o mesmo *Cur Deus Homo* e a doutrina trinitária do *Monologion*), e o *De conceptu virginali et originali peccato*.

No interior destas obras perpassa uma antropologia e uma gnoseologia bem como uma orientação ética de tipo racional. Fica na penumbra apenas uma filosofia da natureza e uma filosofia da história.

É igualmente detectável uma filosofia da linguagem quer das diversas vezes em que Santo Anselmo se detém nos significados de uma palavra ou frase, quer na obra *De Grammatico* que também poderia considerar-se de lógica. Não há princípios de estética anselmiana mas talvez fosse possível extraí-los do conjunto e da estética vivida que constitui a obra.

A preocupação filosófica perpassa o seu espírito até ao fim. Testemunho disso é a sua última obra inacabada e fragmentária *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*.²⁰⁷

J. M. Costa Macedo

²⁰⁷ Traduzida por Francisco Corvino, in *Linguistica Medievale*, Bari, Adriatica Editrice, 1983.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE S. ANSELMO

Monologion, Proslogion, Liber pro insipiente, de Gaunilo, *Liber Apologeticus, De Veritate, De Libertate arbitrii, De Casu Diaboli, De Grammatico, Epistola de Incarnatione Verbi, Cur Deus Homo*, em obras de S. Anselmo, Madrid, La Editorial Católica, B.A.C., Ed. Bilingue 1952 (1ª Vol.). *De processione "Spiritus Sancti", De conceptu virginali et originali peccato, Epistola de sacrificio azimi et fermenti, além de Epistola Waleramni Episcopi ad Anselmum, Epistola De Sacramentis Ecclesiae, De Concordia praescientiae et praedestinationis et Gratiae Dei cum libero arbitrio, orationes sive meditationes*, (orationes: de 1 a 19; Meditationes: 20 a 22), *Epistolarum liber primus* (de 1 a 81) e *Liber secundus* (82 a 142). Ibidem, 1953 (2o Vol.). Ed. Bilingue. De acordo, segundo os seus organizadores, com S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi, opera omnia, edited by Franciscus Salesius Schmitt, 6 vols. (Rome and Edinburgh, 1938).

Anselmo d'Aosta - *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*. (última obra incompleta de Santo Anselmo). Trad. Francesco Corvino in - *Linguistica Medievale*, Bari, Adriatica Editrice, 1983.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

Adams, R. M. - *The logical structure of Anselm's arguments*: Phil. Rev. 80 (1971) 28-54.

Adams, M. Mc. Cord - Was Anselm a realist? The «Monologium»: Francisc. Stud. 32 S. Bonaventura (1972) 5-14.

S. Agostinho - *Confessiones*, in *obras de S. Agustín*, Vol. II, 1968.

S. Agostinho - *De doctrina Christiana, op. cit.*, Vol. XV, 1969.

S. Agostinho - *De Moribus Manichaeorum, op. cit.*, Vol. IV, Madrid, BAC, 1975.

Alameda - *S. Anselmo filósofo*, in *obras de São Anselmo, op. cit.*, 1ª Volume, introdução general, p. 84-93, ibidem - *Teología Anselmiana*, 93-178.

Alston, William P - *The ontological Argument Revisited*, in *The ontological Argument from S. Anselm to contemporary philosophers*, London-Melbourne, Macmillan, 1968, p. 86-110 (colectânea de Plantinga), reproduzido de "The Philos. Rev.", Vol. LXIX (196).

Anscombe, F. M. - *Porque la prueba de San Anselmo en Proslogion no es un argumento ontológico*, Pamplona, Anuario filosófico, Universidad de Navarra, T. 15, nº 2, 1982.

Audet, Th. - *Problématique et structure du «Cur Deus homo»*: Étud. d'hist. litt. et doctr., 4 série (Université de Montréal, Public. de l'Institut d'étud., méd. 19) (Montréal, 1968), p.7-115.

Audet, Th. - *Une source augustinienne de l'argument de Saint Anselme* in Etienne Gilson, philosophe de la Chrétienté, Rencontre, 30, Paris, Cerf, 1949, p. 105-142.

Barnes, Jonathan - *The ontological argument* - London, The MacMillan Press, 1972.

- Barth., K. - *Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu, d'après Anselme de Cantorbéry*, Paris-Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- Beckaert - *A Platonic justification for the argument a priori in The many-faced argument*, (antologia organizada por J. Hick e A. MacGill). London-Melbourne, 1968, p. 111-118, traduzido de Spicilegium Beccense, Paris, Vrin, 1959.
- S. Boaventura - *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, in obras de S. Boaventura, Edición Bilingue, 5º Vol. Madrid, B.A.C. La Editorial Católica, BAC, 1966.
- S. Boaventura - *Collationes in Exaameron, sive Illuminationes Ecclesiae*, ibidem, 3º Vol., 1977.
- S. Boaventura - *Itinerarium Mentis in Deum* - Ibidem, 1º Vol., 1968.
- Bouchité, H., *Le rationalisme chrétien*. Paris, 1920.
- Brecher, R. - *«Greatness» in Anselm's ontological argument*. Phil. Quart. 24 (1974) 97-105.
- Brecher, R. - *Anselm's Argument, The logic of divine existence*, Aldershot, Gower, 1985.
- Brito, A. J. - *As recentes controvérsias sobre o argumento ontológico*. In *Revista de Filosofia*, Braga, Abril-Junho, 1988.
- Calahan - *Saint Augustine and augustinian tradition*, Villanova, Univesity Press, 1967.
- Campbell, R. - *From belief to understanding. A study of Anselm's Proslogion on the existence of God*. Camberra, The Australian National University, 1976.
- Campbell, R. - *The systematic character of Anselm's thought*, in *Études Anselmiennes* (IV sess.), Le Bec Hellouin, 1982.
- Cappuyns - *L'argument de Saint Anselme* in *Rech. de Théologie Ancienne et Médiévale*, VI (1934), 313-330.
- Cattin, Yves - *La preuve de Dieu - Introduction a la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Paris, Vrin, 1986.
- Cattin, Yves - *Proslogion et De Veritate: Ratio, Fides, Vérité*, in *Études Anselmiennes*, IV session, Le Bec Hellouin, 1982.
- Cenachi G. - *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Padova, 1974.
- Charlesworth, M. J. - *St. Anselm's «Proslogion», with A Reply of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, translated with an Introduction and philosophical Commentary (oxford University Press 1965, repr. 1968).
- Chubb, J. N. - *Commitement and justification: a new look at the ontological argument*. Intern. phil. Quart. 13 NY (1973) 335-346.
- Colish, Marcia - *S. Anselm's Philosophy of Language Reconsidered* in *Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 113-123.
- Corbin, Michel - *Cela dont plus grand ne puisse etre pensé*, in *Anselm's Studies*, Kraus International Publications, N. Y., 1983, p. 59-83.
- Corbin, Michel - *Se tenir dans la Vérité, Coloque international do CNRS, Etudes Anselmiennes*. Abbaye Notre Dame du Bec, Le Bec Hellouin, 1982.
- Cosgrove, M. R. - *Thomas Aquinas on Anselm's argument*. Rev. Met. 27 (1973-1974) 513-530.
- Crawford, P. - *Existence, predication and Anselm*: *Monist* 50 (1966) 109-124.
- Crocker, S. F. - *The ontological significance of Anselm's «Proslogion»*. *Mod. Schoolman* 50, St. Louis, (1972) 33-56.
- Croix, R. R. La - *Proslogion II and III. A third interpretation of Anselm's argument* (Leiden 1972).

- Cruz, Hernández M. - *Les caracteres fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme*. Spicil. Becc. I p. 9-18.
- Cruz, Hernández M. - *Introducción al estudio del argumento ontológico*, Rev. de Filosofía XI, 40, 1952.
- Dauenhaver, B. P. - *Anselm's Universe revisited: Modern Schoolm.* 49, St. Louis (1971-1972), 54-59.
- Descartes R., - *Princípios de Filosofia*, Lisboa, Guimarães e C., 1978.
- Descartes, R. - *Méditations Métaphysiques*. Paris, P.U.F., 1956 (Edição Bilingue).
- Descartes, R. - *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier-Flammariion, 1966.
- Díaz, Carlos - *Preguntarse por Dios es Razonable*, Ensaio de Teodicea, Madrid, Ediciones Encuentro, 1989.
- Eadmero - *Vida de S. Anselmo* in *obras de San Anselmo*, Madrid, BAC, 1952, Vol. I.
- Escribano Alberca, I. - *El alcance teológico del «Proslogion» de San Anselmo: Verdad y Vida* 23, Madrid, (1965) 237-253.
- Evans, G. R. - *The Hereford Proslogion, in Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 253-273.
- Faggiotto, Piero - *La fonte platonica dell'argomento ontologico di Anselmo di Aosta*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 46, Milano, 1984, p. 403-405.
- Filliatre, Ch.- *La philosophie de SaintAnselme*, Paris, Felix Alcan, 1920.
- Findlay, J. N. - *Can God's existence be disproved?* in «The ontological argument, from S. Anselm to contemporary philosophers, Colectanea organiz. por Plantinga, Londres, Melbourne, 1968, p. 111-122, reproduzido de "Mind", 1948.
- Findlay, J. N. - *Ascent to absolute*, London, George Allen and Unwçzn, 1970.
- Folghera - *La vérité définie par SaintAnselme*, Rev. Thom. 1 (1900).
- Forest, Aimé - *S. Anselm's Argument in reflexive Philosophy*, in *The many-faced argument, antologia organiza.* por J. Hick e A. MacGill. London-Melbourne, 1968, p. 275-300, reproduzido e traduzido de "Spicilegium Beccense", p. 273-294, Vrin, 1959.
- Gilbert, Paul - *Dire l'Inéffable. Lecture du Monologion de S. Anselme*, Paris, Lethielleux, Numur, Culture et Verité, 1984.
- Gilson - *Sens et nature de l'argument de S. Anselme in Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, IX (1934).
- Gilson, E. - *Introduction a l'étude de S. Augustin*, Vrin, Paris, 1949.
- Gochet, P. - *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*: Rev. intern. Phil. 26 (1972), Bruxelles, 187-198.
- Gombocz - *Anselm uber Sinn und Bedeutung in Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 125-141.
- Hartshorne Ch. - *A natural theology for our time*, La Salle Illinois, open Court, 1967.
- Hartshorne Ch. - *Anselm and Aristotle's first law of modality*, in *Anselm Studies*, N. Y. Kraus International Publications, 1983, p. 51-58.
- Hartshorne Ch. - *Anselm's Discovery*, La Salle, Illinois, open Court, 1965.
- Hartshorne Ch. - *The logic of Perfection*, Illinois, open Court, 1962.
- Hartshorne, Charles - *"The necessary existent"*, in *The ontological Argument from S. Anselm to contemporary philosophers*, London-Melbourne, Macmillan, 1968, 123-135. Colectanea organiz. por Plantinga. N. B. extraído do livro do mesmo autor Man's vision of God.
- Hartshorne, Charles - *What did Anselm Discover?*, in *The many-faced argument*, London-Melbourne, 1968, p. 275-300, reproduzido de Union Seminary Quarterly Review, XVII (1962), p. 213-222.

Hayen, André - *The Role of the Fool in S. Anselm and the necessarily Apostolic Character of True Christian Reflection*—in *The many-faced argument*, Antologia org. por J. Hick e Artur MacGill. London-Melbourne, 1968, p. 162-182, trad. de Spicilegium. Beccense (Vrin, 1959).

Heinrich, D.. - *Der ontologische Gotterbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960. - *La prova ontologica de l'esistenza di Dio, la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli, Prismi, 1983.

Henle, Paul - *Uses of the ontological Argument. The ontological Argument from S. Anselm to contemporary philosophers*, London-Melbourne, Macmillan, 1968, p. 171-180 (colectanea organizada por Plantinga). Reproduzido de *The philosophical Review*, Vol. LXX (1961).

Henron, Alasdair - *Anselm and the filioque: A responsio pro Graecis*, in *Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 159-164.

Henry (D. P.) - *The Grammatico of St Anselm. The theory of Paronymy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964.

Henry (D. P.) - *The logic of Saint Anselm*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

Herrera, R. A. - *St. Anselm's Prosligion: A Hermeneutical Task*. Anal. Anselm. III (Frankfurt a. M. 1972), p. 141-145.

Herrera, R. A. - *The Prosligion argument viewed from the perspective of "De casu Diaboli - Etudes Anselmiennes*, IV session, Le Bec, Hellouin, 1982.

Hick, John - *A Critique of the "second argument"*, na antologia organizada pelo autor e por Artur McGill, *The many-faced argument*, London-Melbourne, 1968. É também o autor da introdução a 2ª parte desta colectânea, p. 209-218.

Hick, John; Macgill, Artur G. - *The many-faced Argument*. Recent Studies on the ontological Argument for the existence of God. London-Melbourne, 1968. Contém ensaios dos dois organizadores da antologia e de Beckaert, André Hayen, Aimé Forrest, Stoltz, Bertrand Russel, (extraída da obra *Logic and Knowledge*), Gilbert Ryle, Harris, 2 extractos da obra de K. Barth citado nesta bibliografia, e de Hartshorne (2 ensaios, um deles extraído de "Logic of perfection", citada nesta bibliografia), e Malcolm.

Huggett, W. J. - *The non existence of the ontological argument*, in *Philosophical Review*, LXXI, nº 3, 1962.

Intyre, J. Mc. - *St. Anselme and his Critics: A Re-interpretation of the «Cur Deus homo»* (Edinburgh 1954).

Jaspers, Karl - *Anselm and Nicolas of Cusa*, N.Y., 1974.

J. Prescott-Johnson - *The ontological argument in Plato*, in - *The personalist*, Los Angeles, 44, 1963, pp. 24-34.

Kant, Imanuel - *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Koyré, A. - *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, Vrin, 1984 (reprise).

Lavia, V. - *Filosofia e -argumento ontologico-*: *Teoresi Catania* 27(1972) 37-49.

Lochead, D. M. - *Is existence a predicate in Anselm's argument?* *Rel. Stud.* 2 (1966-1967), 121-127.

Luscombe, D. E. - *St Anselm and Abelard*, in *Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 207-229.

MacGill, Artur C. - *Recent discussions of Anselm's Argument*, na antologia organizada pelo autor do texto e por John Hick, in *The many-faced argument*, London-Melbourne, 1968, p. 33-110.

- Malcolm, N. - *Anselm's ontological Arguments in Knowledge and Certainty* - N.Y., Prentice Hall, 1963, p. 141-162.
- Marias, Julián - *San Anselmo y el Insensato*, in *obras de Julián Marías*, IV, Madrid, Revista de occidente, 1969 (la Ed. 1944), pp. 19 a 78.
- Martin, R. M. - *On the logical structure of the ontological argument*: *Monist* 50 (1973) 297-311.
- Mazzarella - *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padova, Cedam, 1962.
- Moreau, J. - *Inintelligible et impensable* in: *Anselm Studies*, N.Y. Kraus International Publications, 1983, p. 85-93.
- Moreau, J. - *L'argument ontologique dans le Phédon*, in *Revue philosophique*, 137, 1947, p. 320-343.
- Moreau, J. - *Pour ou Contre l'insensé?* Paris, Vrin, 1967.
- Moretti-Costanzi - *L'asceti di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Roma, Arte et Storia, 1951.
- Naulin, P. - *Refléxions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbery*: *Rev. Mét. Mor.* 74, Paris, (1969), 1-20.
- Pacheco, Maria Cândida Monteiro - *Nas origens da Teologia como ciência S. Anselmo e Abelardo*, in *Revista da Faculdade de Letras, Filosofia*, 5-6, II série, 1988.
- Parodi, M. - *Il conflitto dei Pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, Lubrina, 1988.
- Penedos, Alvaro - *O problema da Existência de Deus nas Quaestiones de Mysterior Trinitatis de S. Boaventura*, in *Ensaio—História da Filosofia*, Porto, Rés, 1986.
- Plantinga, Alvin - *A valid ontological argument*, in *Philosophical Review*, 1961, reproduzido na Antologia organizada pelo autor "The ontological argument", from S. Anselm to contemporary philosophers, p. 160-170.
- Plantinga, Alvin - *God, Freedom and Evil*, New Yor, Evanston, San Francisco, London. HayerTorschbooks, 1974.
- Plantinga, Alvin - *Good and other minds*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1967.
- Plantinga, Alvin - *The ontological argument from S. Anselm to contemporary Philosophers*, London-Melbourne, Macmillan, 1968. Contém textos referentes a temática, dos filósofos: Tomás de Aquino, Descartes e respectivas réplicas e contra-réplicas, Spinoza, Leibnitz, Kant, Shoppenhauer, além de Moore, William Alston, Findlay (JN), Hartshorne, Malcolm e as réplicas do próprio Alvin Plantinga e de Paul Henle.
- Pouchet R., - *La rectitudo chez Saint Anselme*, Paris, Études Augustiennes, 1964.
- Pouchet, J. R. - *Existe-t-il une synthese anselmienne?* *Anal. Anselm.* I (1969) 3-10.
- Pucelle, J - *Note sur Kant et la preuve ontologique*: *Anal. Anselm.* II (Frankfurt a.M. 1970), p. 187-193.
- Rassan, J. - *Existence et vérité chez Saint Anselme*: *Arch. Phil.* 24 (1961) 330-337.
- Reiss, L. - *Anselm's arguments and the double-edged sword*: *Philos. F.* 2 (1970-1971) S11- 530.
- Rist, J. M. - *Notes on Anselm's aims in the -Proslogion-*: *Vivarium* 11 (1973) 109-118.
- Rovighi, Sofia Vanni - *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, Laterza, 1987.
- Rovighi, Sofia Vanni - *San Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano, 1949.
- Ryle, Gilbert - *Back to the ontological argument in The many-faced argument*,

antologia organizada por J. Hick e A. MacGill. London-Melbourne, 1968, pp. 269-274, reproduzido de *Mind*, Vol. LXVI, 1937.

Scapin, Pietro - *Argomento ontologico e Ateismo Semantico*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 103- 110.

Schmitt - *Ein neues unvollendetes Werk des Heil. Anselm von Canterbury*. Beitrage zur Gesch. der Philos. und Theologie des Mittelalters, XXXIII, Aschendorff, Munster, 1936.

Schmitt, F. S.,- *Zur Chronologie der Werke des hl Anselm* in *Révue Benedictine*, 44 (1932), pp. 322-350.

Schurr, A.,- *Die Begrundung der Philosophie durch Anselm von C. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*, Stuttgart - Berlin - Koln-Mainz, Kohlhammer, 1966.

Sejourné - *Les trois aspects du péché dans le „CurDeus homo“*: Rev. sc. relig. (1950).

Serene, E. F. - *Anselmian Agency in the Lambeth Fragments. A medieval perspective on the theory of action in Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 143-156.

Shaffer, Jerome - *Existence Predication and the ontological Argument*, in *The many-faced argument*, antologia organizada por J. Hick e A. MacGill. London-Melbourne, 1968, p. 226-245, reproduzido de "Mind", Vol. LXXI, nº 223, 1962.

Steveler, P. A. - *Anselm on Future Contingencies: critical analysis of the argument of De concordia*, in *Anselm's Studies*, N. Y., Kraus International Publications, 1983, p. 165-173.

Stolz (A), Vere esse, in *Proslogion des hl Anselm* in "Scholastik", IX, 1934.

Stolz A., *Zur Theologie Anselm* in *Proslogion*, in "Catholica", 2 (1933). Anselm's Theology in the *Proslogion*, Trad. inglesa em *The many faced argument*, antologia organizada por John Hick e Artur MacGills, Londres, Macmillan, 1968, p. 183-208.

Santo Tomás de Aquino - *Suma Contra los Gentiles* - Edición Bilingue, en dos tomos con el texto critico de la Leonina. Madrid, La Editorial Católica, 1952-1953.

Sanctus Thomas Aquinas - *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 1952, iterata, 1955, Edição exclusivamente em Latim.

Vuillement, J. - *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

Vignaux, P. - *Structure et sens du Monologion*: Rev. sc. phil. théol. 31, Paris (1947), 192-212.

Viola, Coloman S. J. - *Foi et Vérité chez S. Anselme*, in *Études Anselmiennes* (IV sess.), Le Bec, Hellouin, 1982.

Viola, Coloman S. J. - *La dialectique de la grandeur. Une interprétation du „Proslogion“*: Rech. théol. anc. médiév. 37 (1970) 23-55.

Wald, A. W - *The fool and the ontological status of St. Anselm's argument*: Heythrop 15 (1974) 406-422.

Zabeeh, Farhang - *Ontological argument and how and why some speak of God*, in *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 22, Buffalo, N. Y., 1961, p. 206-215.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Abentofail - *El filósofo Autodidacto*, Madrid - Ediciones Ibéricas, S/D.

- Antiseri - *El problema del lenguaje religioso, Dios en la filosofía analítica*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Badawi, Abdurramán - *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1972.
- Boschenski, J. M.- *La lógica de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Bréhier, E. - *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1937.
- Brochieri, M.F.B. e Parodi, M. - *Storia della filosofia medievale da Boezio a Wyclif*, Bari, Laterza, 1989.
- Bruaire, Claude - *Logique et Religion Chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964.
- Copleston, F. - *History of Philosophy*, Vol. II, Medieval Philosophy. Augustine to Scotus, Burns and Gates.
- Corvino, F., et alii - *Linguistica Medievale*, Bari, Adriatica Editrice, 1983.
- Cruz Hernandez, Miguel - *Historia del Pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols., Madrid, AlianzaEditorial, 1981.
- Fraila, G. - *Historia de la Filosofía*, II (1º), Madrid, B.A.C., 1975.
- Gilson, E. - *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1962.
- Gilson, E. - *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969.
- Hegel - *Leçons sur la philosophie de la religion*, tr. Gibélin, Paris, Vrin, 1954 - III parte, 1959 - o resto da obra.
- Hegel - *Philosophie de l'esprit*, Trad. Véra, 2 vols., Bruxelles, Culture et civilisation, 1969 (Paris, 1867 e 69).
- Jaspers, Karl,- *La fe filosófica*, Buenos Aires, Est. Losada, 1953.
- Jean Jolivet - *Histoire de la Philosophie* 1. Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969.
- Kolakowski, Leszek - *Philosophie de la Religion*, Paris, Fayard, 1985 (la ed. inglesa), 1982.
- Leibnitz - *La Monadologie*, Paris, Delagrave, 1968.
- Leibnitz - *Discours de Métaphysique*, Paris, Vrin, 1975.
- Leibnitz - *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- Leibnitz - *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1935.
- Libéra, Alain - *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993.
- Marenbon,- *Early Medieval Philosophy*, London, Routledge and Kegan, 1983.
- Marion, J. L.;- Lafont, G. o.; Neil, C. E.; Dussel, E.; Secrétain, Ph.; Labarriere; Clair, Calame; Gisel, P; Widmer, G. Ph. - *Analogie et Dialectique*, Geneve, Labor et Fides, 1982.
- Pacheco, M. Candida - *Ratio e Sapientia*, Porto, 1980.
- Pieper, J. - *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1973.
- Rijk - *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden, Brill, 1985.
- Sábado, Javier - *Que és un sistema de creencias?* Madrid, Ed. Libertarias, 1991.
- Rousseau, J.J. - *Émil ou de l'éducation*, (2 Vols.), Paris, Ernest Flammarion, 1946.
- Vaincour, Raymond - *La pensée religieuse de Hegel*, Paris, P.U.F., 1971.
- Vários - *Celui qui est, interprétation juives et chrétiennes d'Exode.*, 3-14, edité par Alain de Libera et Émilie Zum Brunn, Paris, 1986.
- Verweyen - *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Nova, 1957.

