

Fé e Razão no Argumento Único de Santo Anselmo

Faith and Reason in the Single Argument of Saint Anselmus

José da Cruz Lopes Marques¹

Resumo: O presente artigo tem por finalidade analisar o relacionamento entre fé e razão em Santo Anselmo, tendo como referência a argumentação a priori para a existência de Deus apresentada pelo monge beneditino no *Proslogium*. O texto está estruturado a partir de quatro questões principais, a saber, o ponto de partida da argumentação anselmiana conforme apresentada no início do texto mencionado, a exposição do argumento propriamente dito, a primeira crítica apresentada por Gaunilo e a resposta de Anselmo às objeções apresentadas pelo monge de Marmoutiers.

Palavras-chave: Existência de Deus. Fé. Razão. Argumento ontológico. Demonstração *a priori*.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the relationship between faith and reason in St. Anselm, with reference to the a priori argument for the existence of God presented by the Benedictine monk in the *Proslogium*. The text is structured around four main questions, namely the starting point of the anselmian argument as presented at the beginning of the mentioned text, the exposition of the argument itself, the first criticism presented by Gaunilo and Anselm's answer to the objections presented by the monk of Marmoutiers.

Keywords: Existence of God. Faith. Reason. Ontological argument. *A priori* demonstration.

Considerações iniciais

O Argumento único, elaborado por Anselmo no início do *Proslogium* (Meditação)² é, sem dúvida uma das mais célebres argumentações *a priori* em prol da existência de Deus. Basta considerar o modo como tal arrazoado tem sido revisitado na

1 Doutorando PPG-Filosofia UFC.

2 Segundo a nota explicativa de Ângelo Ricci na edição do *Proslogium* da coleção Os Pensadores (2005, p. 132), “é impossível dar um correspondente exato, em português, da palavra *Proslogium*. Há quem a traduza como "alocução", termo, a meu ver, que não inclui o sentido de interioridade, implícito — e fundamental — em *Proslogium*. Por esse motivo achei de melhor alvitre usar meditação, embora não expresse, também, a carga semântica da palavra usada por Anselmo. Serve, no entanto, para manter o clima de reflexão interior que o autor deseja para este seu opúsculo”.

história desde a sua formulação inicial no século XI d. C. Seja para tentar mostrar as suas fragilidades como fizeram o monge Gaunilo, Tomás de Aquino, Maritain, Hume, Kant e Schelling ou defender a sua validade a exemplo de São Boaventura, Duns Scott, Descartes, Leibniz e Hegel, o argumento tem inquietado uma verdadeira galeria de grandes pensadores ao longo de nove séculos. Chama atenção que, mesmo após o devastador ataque proferido por Kant na *Crítica da Razão Pura* a todas as provas racionais para a existência de Deus – ontológica, cosmológica e físico-teológico, versões mais sofisticadas da argumentação concebida por Santo Anselmo continuem a florescer no debate teológico-filosófico. A título de exemplo, vale lembrar formulações mais recentes de demonstrações *a priori* como a proposta de Kurt Gödel para provar a existência de Deus por meio de um argumento matemático e a formulação do Argumento ontológico feita por Alvin Plantinga com base nos princípios da lógica modal.

À guisa de consideração preliminar, o argumento anselmiano tem recebido inúmeras designações ao longo da história. Curiosamente o título mais célebre, Argumento ontológico³, não é empregado por Anselmo no *Proslogium*, devendo sua origem, sobretudo, à crítica kantiana ao argumento e à versão de Descartes do argumento em suas *Meditações*. Os pensadores escolásticos referiam-se a ele, simplesmente, como *Ratio Anselmi* (Razão de Anselmo) ou Argumento de Anselmo. Por defender a passagem direta da ideia à existência o argumento é, às vezes, chamado de Argumento simultâneo. Na verdade, Anselmo parece não ter se preocupado em dar um título específico para o seu argumento. O que temos mais próximo disso é a expressão *unum argumentum* (único argumento). De fato, o arcebispo da Cantuária emprega essa denominação para diferenciar a argumentação desenvolvida no *Proslogium* do caminho trilhado no *Monologium*, obra anterior na qual Anselmo

³ Segundo Etienne Gilson (1995), a designação de Argumento ontológico não é completamente adequada para o argumento de Anselmo, pois parece indicar uma tendência racionalista da parte do monge beneditino o que, definitivamente, não faz justiça nem à proposta do *Proslogium*.

empregara vários argumentos para demonstrar a existência de Deus.

Mesmo a despeito do profuso debate que o *unum argumentum* tem suscitado, bem como diante do florescimento de versões mais atualizadas do argumento, a retomada dessa demonstração *a priori* na sua formulação original é um tópico que continua a cativar o interesse dos estudiosos. Ademais, estudar a prova anselmiana é retomar uma das contribuições mais célebres da filosofia escolástica além de penetrar em um dos debates mais frutíferos e duradouros do pensamento teológico-filosófico: o problema do relacionamento entre fé e razão. Não há dúvida que Anselmo, por meio de sua argumentação no *Proslogium*, apresenta uma resposta instigante para essa árida problemática. Para fins de delimitação, não analisaremos no presente artigo as várias formulações que o arrazoado anselmiano recebeu ao longo da história, tão somente a formulação inicial do pensador escolástico.

A fé que busca razões: O ponto de partida de Anselmo

Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender (ANSELMO, *Proslogium*, 2005, p. 136).

Como se sabe, Anselmo principia o *Monologium* reafirmando a sua dívida e respeito em relação à tradição teológica cristã, em especial, ao pensamento agostiniano. Ele reconhece que seu pensamento, longe de parecer inovador, reafirmava verdades já defendidas pelos padres católicos. De fato, para aqueles que vissem a argumentação anselmiana como uma novidade presunçosa e perigosa, o monge beneditino os convida a lerem primeiramente o *De Trinitate* de Agostinho e depois julgarem o seu escrito de acordo com a obra do bispo de Hipona. De fato, a influência de Santo Agostinho é marcante em todo o desenvolvimento do pensamento anselmiano. Provavelmente,

uma das provas mais claras dessa influência encontra-se na possibilidade de empregar argumentações racionais para comprovar os mistérios da fé, sobretudo, a existência de Deus. Ainda que precisemos reconhecer a originalidade da argumentação desenvolvida por Anselmo no *Proslogium*, a ideia de Deus como o ser do qual não se pode pensar nada maior (*id quo maius cogitare nequit*), já aparece de modo embrionário em Agostinho⁴. Em *A doutrina cristã*, Deus é apresentado como o mais excelente dos seres cogitados. Nos termos do bispo de Hipona, “não se pode encontrar pessoa alguma que pense haver um ser melhor do que Deus, pois todos pensam unanimemente que Deus está acima de todas as coisas” (AGOSTINHO, 2002, p. 48). Um raciocínio parecido também é encontrado em *O livre-arbítrio* no qual Evódio, conduzido por Santo Agostinho, é levado a declarar: “Admitirei plenamente que seja Deus, se for estabelecido que não existe nada que lhe seja superior” (II, 14). Na célebre afirmação do bispo de Hipona “é preciso compreender para crer e crer para compreender” (AGOSTINHO apud GILSON, 1995, p. 144). De modo geral, pode-se afirmar que Anselmo retoma a máxima agostiniana nas suas duas principais obras. No *Monologium* encontra-se a primeira parte da afirmação: o compreender para crer (*intelligo ut credam*)⁵, no *Proslogium*, o alvo é o crer para compreender (*credo ut intelligam*).

No início do *Proslogium*, Anselmo faz alusão a um escrito anterior no qual já buscara estabelecer a existência de Deus pela via racional. Claramente, o monge beneditino assume o seu descontentamento em relação ao resultado obtido pelo opúsculo anterior. A obra parecia difícil e precisava recorrer a muitas argumentações que mais confundiam do que esclareciam a questão proposta. Como se sabe, Anselmo está se referindo ao

⁴ Tomatis (2003, p. 17) menciona ainda o *De natura deorum* de Cícero e o *Da consolatione philosophiae* de Boécio como prováveis fontes da noção anselmiana.

⁵ Tomatis (2003, p. 11) confirma esse ponto de vista em sua explicação do *Monologium*. Segundo ele, “no *Monologium*, a procura da *Ratio Fidei* comporta a busca da razão da fé não enquanto fé subjetiva, mas entendida objetivamente como fé. Mais precisamente, não se trata da *fides qua creditur*, mas da *fides quae creditur*, não se discute a fé com a qual subjetivamente se crê (*fides qua* – ablativo), mas a fé na qual se crê (*fides quae* – dativo).

escrito originalmente denominado *Exemplo de Meditação sobre o Fundamento Racional da Fé* (*Exemplum meditandi de ratione fidei*), ou, simplesmente, *Monologium*⁶. Neste primeiro esforço para demonstrar a existência de Deus, o pensador escolástico empregara argumentações *a posteriori*⁷. Neste esquema argumentativo, parte-se dos dados da experiência para tentar estabelecer a existência de Deus. A argumentação anselmiana no *Monologium* baseara-se, sobretudo, na exigência de um ser necessário que possa justificar a existência de seres contingentes⁸ e na percepção dos graus de perfeição existente nas coisas⁹. Uma vez que há graus de perfeição nas coisas deve haver uma perfeição máxima da qual todas as outras perfeições participam¹⁰. O objetivo de Anselmo neste primeiro texto é, segundo a explicitação de Tomatis (2003, p. 11), “apresentar as

⁶ Os argumentos desenvolvidos por Anselmo no *Monologium* serão retomados por Tomás de Aquino, sobretudo, em seu famoso argumento das Cinco vias, exposto na *Suma teológica* e na *Suma contra os gentios*.

⁷ Não há unanimidade entre os estudiosos sobre o número exato de argumentos *a posteriori* empregados por Anselmo no *Monologium*. Reale e Antiseri (2003), por exemplo, listam quatro provas. A primeira parte da existência de coisas boas para chegar a uma bondade absoluta; a segunda, parte das grandezas particulares para chegar a uma suma grandeza da qual todas participam; a terceira, baseia-se na ideia de causa; a quarta, por sua vez, parte dos graus de perfeição existente nas coisas para chegar à máxima perfeição. Esta divisão é corroborada por Saranyana (2015) em sua *Filosofia medieval*. Boehner e Gilson (2003) mencionam apenas duas provas. A primeira, conduz-nos a um bem necessário do qual participam todos os particulares; a segunda, chega a ideia de um ser supremo a partir da ordem hierárquica existente nos seres particulares. No entanto, o próprio Gilson (1995) em sua obra *A filosofia na Idade Média* falará de três provas no *Monologium*.

⁸ No *Monologium*, lemos: “Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em virtude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas como existe algo, existe o ser supremo”.

⁹ Em uma das várias passagens em que esse tipo de argumentação aparece no *Monologium*, lê-se: “Com efeito, quem duvidasse que é melhor, por sua natureza, o cavalo que a madeira, e o homem é melhor ainda que o cavalo, não seria digno de ser chamado homem. Se, entretanto, não é possível duvidar que algumas naturezas sejam melhores que outras, a razão, todavia, convence-nos haver entre elas que é tão superior às demais que não admite nenhuma que lhe seja superior” (ANSELMO, 2005, p. 19).

¹⁰ Segundo Boehner e Gilson (2003), Anselmo teria empregado o conceito platônico de participação. Segundo essa noção, todo participante remete ao participado, sem o qual não pode existir nem ser pensado.

razões da fé, principalmente, para o descrente, quer tornar racionalmente aceitáveis as verdades e as razões da fé, prescindindo da fé e da revelação. Trata-se de demonstrar os atributos divinos apenas através da razão”. Ao término de seu primeiro projeto Anselmo se dá conta imediatamente de seu caráter inconcluso. É precisamente o problema da diversidade e ineficácia de argumentos empregados no *Monologium* que motivará Anselmo a escrever o *Proslogium* com o propósito de encontrar um Argumento único que pudesse demonstrar a existência de Deus.

Embora o emprego da razão para a confirmação das verdades da fé seja evidente tanto no *Monologium* quanto no *Proslogium*, o ponto de partida bem como a natureza das provas apresentadas são claramente divergentes. No primeiro caso, seguindo um caminho *a posteriori*, Anselmo parte da própria razão para demonstrar as verdades da fé para o descrente, não levando em conta para tal empreendimento o fundamento da revelação. Como vimos acima, trata-se do *intelligo ut credam* (crer para compreender). No segundo caso, claramente, o ponto de partida é a fé e a revelação. A razão é antecedida e alicerçada em uma noção de Deus pressuposta *a priori*. Neste caso, o alvo é o crente que vê a possibilidade de filosofar na fé, de buscar de forma metódica as razões de sua crença. Trata-se, neste caso de crer para compreender (*credo ut intelligam*). “A ordem a observar na busca da verdade”, nos lembra Gilson (1995, p. 292) “é a seguinte: primeiro crer nos mistérios da fé antes de discuti-los pela razão; depois esforçar-se por compreender aquilo em que se crê”. Esse labor incansável da razão que busca tornar inteligíveis as verdades da fé é ilustrado no esforço do próprio Anselmo. Como o teólogo escolástico nos lembra no início do *Proslogium* a peregrinação de sua razão visando encontrar um argumento único para demonstrar a existência de Deus foi tão intenso e árido que quase o fez desesperar da busca. O *credo ut intelligam* anselmiano é, neste sentido, a clara expressão da primazia da fé em relação à razão. Noutros termos, Anselmo “não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de ‘razões necessárias’ que a razão

humana bem conduzida leva necessariamente a afirmá-los” (GILSON, 1995, p. 293).

Como vimos, no *Proslogium*, a fé, não como um assentimento intelectual ou volitivo, mas como padrão de vida segundo a verdade revelada, é a condição para o êxito de qualquer especulação filosófica sobre Deus. Possivelmente, Anselmo tem em mente a sugestiva passagem bíblica de Isaías 7:5: “Se não credes, não compreenderéis”. Como se vê, o texto profético demonstra a completa impossibilidade de compreensão das verdades divinas por parte daqueles que não assumem o pressuposto da fé. Tal compreensão será confirmada pelo filósofo escolástico em sua obra. Segundo Anselmo, “devemos crer com o fim de obter a verdade suprema. Visto que as verdades da fé superam de longe as verdades da razão, não nos compete o direito de fazermos depender a verdade e a certeza da fé de uma compreensão prévia de seus conteúdos” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 256).

Três detalhes encontrados no *Proslogium* parecem ratificar a primazia que Anselmo dá à fé em relação à razão. O primeiro diz respeito ao próprio título apontado inicialmente pelo monge beneditino para o seu opúsculo. A designação *Fé buscando apoiar-se na razão* (*Fides quaerens intellectum*) aponta nitidamente para o primado da fé. Ela nos diz que à parte da fé, qualquer esforço da razão é completamente sem sentido. Provavelmente, o projeto do *Monologium*, que consistia em provar a existência de Deus prescindindo da revelação, causara uma recepção negativa da parte dos monges a quem Anselmo destinara o texto, por não considerar a centralidade da revelação na discussão acerca de Deus. A considerar tal fato, no *Proslogium* Anselmo faz questão de desfazer qualquer mal-entendido sobre a importância da fé e da revelação na inquirição sobre Deus. Sem a fé, conforme sugestiva analogia do próprio Anselmo (2005), o homem é encurvado para terra e incapaz de fixar os olhos para o alto.

Um segundo detalhe é encontrado no título abreviado que Anselmo atribuirá posteriormente à obra e que será empregado pela tradição. Como vimos, meditação é o sentido mais provável de *Proslogium*. Isso revela o intento do teólogo medieval em seu

escrito. Trata-se, de fato, de uma meditação da alma que contempla Deus e anseia pela compreensão das verdades nas quais já crê. Vale lembrar que esse aspecto do argumento anselmiano será empregado largamente pelos críticos posteriores. Kierkegaard, por exemplo, nas *Migalhas filosóficas*, considerará um empreendimento completamente desnecessário querer provar a existência de Deus uma vez que já cremos nesse fato. Aquele que crê não precisaria de provas, uma vez que a existência já é tomada como certa.

Provavelmente, o dado mais revelador da primazia da fé em Anselmo seja o modo como ele principia a sua argumentação. O capítulo I do *Proslogium* denominado “Exortação à contemplação de Deus” é, na verdade, uma comovente oração¹¹ na qual o monge beneditino suplica a Deus para que ilumine a sua mente limitada a compreender verdades tão profundas. A limitação epistemológica é, seguindo o espírito da teologia cristã, uma das consequências do pecado original. Por isso, Anselmo (2005, p. 136) suplica a Deus:

Ensina-me como procurar-te e mostra-te a mim que te procuro; pois sequer posso procurar-te se não me ensinares, nem encontrar-te se não te mostrares. Que eu possa procurar-te desejando-te e desejar-te ao procurar-te, e encontrar-te amando-te e amar-te ao encontrar-te.

Como se vê, é preciso não apenas crê na existência de Deus, mas acima de tudo amá-lo, para poder buscá-lo e compreendê-lo. A rigor, é impossível que o homem busque a Deus sem que primeiro abra seu coração em direção a Ele. Se no princípio do argumento a oração de Anselmo é uma suplica a Deus para que sua mente possa ser iluminada tornando possível a contemplação do Criador, ao término do argumento, a prece é de profundo agradecimento a Deus pela iluminação recebida.

Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava, pelo dom da fé

¹¹ Tanto Kierkegaard (*Pós-Escrito*) quanto Karl Barth (*Fé em busca de compreensão*) afirmarão, em tom irônico, que aquilo que existe de mais expressivo no argumento de Anselmo é justamente a oração com a qual ele principia sua obra.

que me deste. Agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes (ANSELMO, 2005, p. 137).

A primazia dada a fé em relação à razão por Anselmo não significa, contudo que o arcebispo de Cantuária confine esta última a um papel irrelevante. Pelo contrário, Anselmo usa a fé como ponto de partida, mas aventura-se corajosamente pelas encruzilhadas da razão, buscando a compreensão para os mistérios nos quais crê. Se, por um lado, o *Fides quaerens intellectum* coloca a necessidade do fundamento da fé para toda discussão acerca de Deus, por outro, ela reforça a importância de buscar sempre um assentimento racional para a crença. Conforme salientam Reale e Antiseri (2003, p. 153), em Anselmo, a razão move-se constantemente ao longo do traçado da fé, pela explicitação de suas verdades. Cabe ressaltar a crítica tecida pelo monge beneditino no início do *Cur Deus homo* em relação àqueles que, após abraçarem a fé, não buscam compreender aquilo em que creem. Portanto, considerar Anselmo um fideísta extremado seria tão equivocado quanto estereotipá-lo como um teólogo racionalista. Battista Mondin (1982, p. 155) foi pertinente ao defender a necessidade de uma interpretação adequada do *credo ut intelligam* anselmiano. Em suas palavras,

O aforismo quer destacar duas coisas. Primeiramente, a necessidade da fé para o conhecimento da verdade religiosa e moral; daqui a importância do *credo*. Em segundo lugar, a necessidade de usar a razão para que a adesão à fé não seja cega e meramente passiva; daqui a importância do *intelligam*.

A exposição do Argumento Único

Tudo o que a fórmula diz sobre este objeto é, no meu ver, esta única coisa, esta negativa: nada maior do que Ele pode ser imaginado; nada pode ser imaginado que em qualquer aspecto poderia ou iria excedê-lo; assim que alguém conceber algo que pode ser em qualquer aspecto maior que Ele, se puder ser concebido, então, ele ainda não começou a concebê-lo ou já terminou (Karl Barth, **FÉ em busca de compreensão**, 2012, p. 79).

Como foi destacado no tópico anterior, a argumentação de Anselmo no *Proslogium* em prol da existência de Deus reconhece a preeminência do *Credo ut intelligam* em relação ao *Intelligo ut credam*. Neste esquema, por conseguinte, a razão é invocada para confirmar e defender a fé. Embora a fé seja pressuposta (*fides quae creditur*), o argumento de Anselmo, nos lembra McGrath (2007) possui um claro apelo à razão para tratar de questões teológicas, bem como a valorização do papel da lógica. Nesta conciliação entre fé e razão, o monge beneditino segue o percurso já trilhado pelos apologistas cristãos, a exemplo de Justino, Atenágoras e Agostinho, onde a razão é empregada para atestar a plausibilidade das verdades da fé. Vale lembrar que é com o reconhecimento que Deus concedeu a razão em defesa da fé que Anselmo introduz o seu Argumento único no *Proslogium*. Para uma melhor compreensão e exposição do argumento, fracionaremos a sua estrutura a fim de melhor analisarmos as ideias e conceitos que perpassam suas principais seções. Basicamente, o argumento está dividido em quatro partes, são elas: 1) definição axiomática de Deus como o ser do qual não se pode pensar nada maior, 2) tentativa de negação de Deus por parte do insipiente que, dialeticamente, acaba afirmando a existência de Deus na inteligência (*in intellectu*), 3) a contradição em relação a definição inicial se Deus existir apenas nas inteligência, 4) a conclusão necessária de que o ser do qual não se pode pensar nada maior deve existir tanto no intelecto (*in intellectu*) quanto na realidade (*in re*). Nos capítulos 3 e 4 do *Proslogium* Anselmo apresenta alguns esclarecimentos sobre o argumento exposto no capítulo 2.

Seguindo a essência da demonstração *a priori*, na qual a existência de Deus é estabelecida partindo da própria ideia da Divindade e sem o recurso dos dados da experiência, Anselmo inicia o Argumento único definindo Deus como a maior grandeza que a mente humana é capaz de conceber. Literalmente, “cremos, pois com firmeza, que tu é um ser do qual não é possível pensar nada maior” (ANSELMO, 2005, p. 137). Como se vê, a noção de Deus é pressuposta pela fé a fim de iniciar a prova. Antes de tudo, é preciso crer que qualquer noção de Deus aponta para o

ser do qual não pode pensar nada maior (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*), sem a qual o argumento não faz o menor sentido. Como verdade da fé, nos lembram Boehner e Gilson (2003) não há a necessidade de que esta proposição inicial seja auto-evidente, não obstante, cabe ressaltar que, ainda que tal noção seja fornecida pela revelação, ela não está completamente desprovida de seu componente lógico. No fundo, na premissa inicial, já está implícita a ideia que Deus só pode ser crido e concebido como a suprema grandeza que o intelecto humano é capaz de cogitar. Pensar ou mesmo crer em um ser menor do que isso, seria a mesma coisa que negá-lo. Na explicitação de Tomatis (2003, p. 21), “Anselmo pensa em Deus como no ser maior e mais perfeito que se possa imaginar, mas pensa também na transcendência de Deus em relação a qualquer pensamento, ainda que ao pensamento mais perfeito de todos que possam ser elaborados”.

Mesmo o referido insipiente do salmo 14 que nega a existência de Deus, se crese na existência da Divindade, só poderia concebê-lo como o ser do qual não é possível pensar nada maior. Alguém, certamente, pode afirmar que Deus não existe, mas, caso um ser assim existisse, ele não poderia ser menor do que aquele apresentado na definição anselmiana. Noutros termos, a noção inicial, mesmo sendo um dado da fé, não poderia ser imaginada como sendo absurda e ilógica e o desenvolvimento do argumento procurará confirmar essa ideia. Na explicação de Gilson (1995, p. 297), “toda a dialética abstrata que se desenrola vai da fé à razão e volta ao seu ponto de partida, concluindo que o que é proposto pela fé é imediatamente inteligível”. Ademais, é preciso salientar que na premissa empregada por Anselmo não encontramos a expressão de nenhum nome divino, seja bíblico ou clássico. E isto tem sua importância desde o momento em que tal fórmula se apoia no recurso dialético que a declaração do insipiente desencadeia” (STREFLING, 2009, p. 141). Mesmo partindo da fé, a noção de Deus tomada pelo monge beneditino tem um caráter geral que poderia ser acatada até por alguém que não professasse a fé cristã de modo específico. Baseado naquilo que Sarayana (2015) denomina de razões necessárias, esta primeira afirmação adquire

um caráter axiomático e, como tal, é dotada de uma lógica peculiar.

É claro que a definição apresentada pelo pensador cristão, em um contexto marcado pelo predomínio da teologia cristã, não leva em consideração o finitismo¹², doutrina segundo a qual a finitude é considerada um atributo da Divindade. Neste caso, a ideia de Deus não seria, necessariamente a de um ser do qual não seria possível pensar nada maior. Este fato, contudo, não representa a destruição da lógica da premissa anselmiana, visto a concepção finitista de Deus ser bastante estranha ao contexto escolástico do qual Anselmo faz parte.

À luz do *Proslogium*, parece não restar dúvida que a tese de Deus como “o ser do qual não é possível pensar nada maior” é um pressuposto da fé. No entanto, a natureza dessa fé que fundamenta a noção inicial é algo bastante controverso. Teria esta fé um caráter geral semelhante à noção calvinista de *sensus divinitatis*¹³ ou tal noção só poderia ser fornecida pela fé no sentido estritamente cristão? Escribano (1965) parece corroborar a tese calvinista ao defender que a ideia de Deus foi nos conferida no momento da criação, sendo uma expressão da imagem e semelhança de Deus no homem. Tomatis (2003), não obstante, é inclinado a pensar a origem dessa noção inicial em sentido mais específico. Para ele, ela provém de iluminação divina em relação à

¹² Tanto Hume quanto Kant, em sua crítica à prova teleológica, afirmam que esse argumento só poderia provar a existência de um arquiteto finito, até certo ponto, medíocre, e não a existência de um Criador infinito. J.M.E. McTaggart, por exemplo, rejeita a ideia de um Deus criador, supondo que tal tipo de Deus deve pressupor a existência do tempo, que ele rejeitava. Qualquer conceito de Deus, portanto, de acordo com o seu modo de pensar, é mais lógico se concebê-lo como um ser finito (CHAMPLIN, 1991, p. 794).

¹³ Segundo esta noção apresentada por Calvino na primeira parte das *Institutas*, há em todos homens certa percepção ou senso da Divindade. Tal fato, conferiria, segundo Calvino, universalidade ao sentimento religioso. Tal senso estaria presente mesmo naquele que tentam negar a existência de Deus. Nas palavras de teólogo reformado, “Isto, sem dúvida, será sempre evidente aos que julgam com acerto, ou, seja, que está gravado na mente humana um senso da divindade que jamais se pode apagar. Mais: esta convicção de que há algum Deus não só é a todos ingênita por natureza, mas ainda que lhes está encravada no íntimo, como que na própria medula, que a contumácia dos ímpios é testemunha qualificada, a saber, lutando furiosamente, contudo não conseguem desvencilhar-se do medo de Deus” (CALVINO, 2002, p. 56).

nossa mente. Deus ilumina racionalmente a nossa fé no momento em que o procuramos. Tal iluminação seria, inclusive, proporcional a abertura de cada indivíduo em direção à luz inacessível que é Deus. Boehner e Gilson (2003, p. 269) vão além em sua explicação da origem da premissa anselmiana. Segundo eles, “é pouco provável que para Anselmo esta ideia nos seja inata. Obtemo-la com o auxílio da experiência”. A percepção dos vários bens particulares nos colocariam diante da necessidade de um supremo bem, o qual, nada maior do que ele pudesse ser pensador. É claro que estes autores têm em mente a segunda formulação do argumento, apresentada por Anselmo em resposta às críticas de Gaunilo, na qual o teólogo escolástico parece admitir, em certa medida, o lugar da experiência no percurso da demonstração. No entanto, é preciso cautela para não eliminar a natureza apriorística da prova anselmiana.

De todo modo, a ideia de uma fé mais geral (fruto da imagem de Deus no homem) e de uma fé em sentido mais específico (oriunda da iluminação especial de Deus na mente daquele que crê) não precisam ser vistas como noções auto-excludentes. De fato, se for levada em consideração a doutrina bíblica da imagem de Deus conferida ao homem no ato da criação, a ideia do “ser do qual não se pode pensar nada maior” poderia ser concebida por qualquer pessoa, visto haver uma identificação originária entre o homem e seu Criador. Neste sentido, a fé na qual se apoia a noção fundamental poderia ser pensada em sentido mais geral. Por outro lado, levando-se em conta a doutrina igualmente bíblica da iluminação divina em relação à mente humana, a fé só poderia ser pensada em sentido mais específico, visto que, segundo o espírito dessa doutrina, o ato de crer e a iluminação propriamente dita ocorrem simultaneamente. Por conseguinte, entendemos que a possibilidade das duas noções de fé estariam mais de acordo tanto com a teologia na qual se desenrola a argumentação anselmiana quanto com o propósito do monge beneditino no *Proslogium*. É claro que o seu foco principal é aquele que já crê na existência de Deus, no entanto, o insipiente que nega a existência do Criador não é negligenciado em seu argumento. No final das contas, as

duas compreensões de fé forneceriam graus diferentes da ideia de Deus. No sentido geral, tem-se apenas uma vaga noção, no segundo caso, uma noção mais precisa, fruto da iluminação divina na mente do crente. Dito isto, sigamos para a segunda parte do argumento anselmiano:

Ou será que um ser assim não existe porque “o insipiente disse em seu coração: não há Deus”? Porém, o insipiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que eu digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. O insipiente há de convir igualmente que há na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência (ANSELMO, 2005, p. 137).

Na segunda parte do argumento, Anselmo considera a afirmação do insipiente do salmo 14 segundo a qual “não há Deus” (*non est Deus*). Se Deus é, de fato, o ser do qual não é possível pensar nada maior, ele precisa necessariamente existir. Neste caso, como se justifica a negação do insipiente? Em princípio, tal negação parece depor contra a própria definição apresentada inicialmente pelo pensador escolástico. Se Deus pode ser negado, isto é, pensado como não existente, como ele poderá ser o ser do qual não se pode pensar nada maior? De forma surpreendente, Anselmo realiza um movimento dialético com a negação do insipiente, usando-a justamente como força de sua demonstração. No percurso do Argumento único, a negação de Deus acaba servindo como confirmação da existência do Criador.

O insensato pensa em Deus como não existente; mas, embora como não existente, pensa em Deus. Mas, pensando em Deus, não pode não pensá-lo existente, portanto, já pensou nele existente no próprio momento em que pensa nele como não existente. Por isso este é insensato, uma vez que ao pensar em qualquer coisa, não pensa verdadeiramente naquela coisa em que pensa (TOMATIS, 2003, p. 21).

Dialeticamente, no mesmo ato em que nega, o insipiente já afirma a existência do Ser divino. Para alcançar tal resultado, o

autor de *Cur Deus homo* trabalhará com a distinção entre existir na inteligência (*esse in intellectu*) e existir na realidade (*esse in re*), onde existir no primeiro sentido já é existir de alguma maneira. Nos termos de Gilson (1995, p. 297), “já é existir verdadeiramente existir no pensamento”. Quando o insipiente ouve a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior” compreende tal afirmação sobre Deus. Mesmo que o negue, ele pensa no Ser divino, atribuindo a essa noção algum sentido, e se ele pensa em Deus, a existência divina fica estabelecida na sua inteligência. A inversão que a negação do insensato experimenta na dialética anselmiana é descrita por Vignaux (1994, p. 39), nos termos seguintes:

Santo Anselmo e o insensato têm aceitado a mesma noção de divindade: um com fé, o outro rejeitando-a. Esta ideia constitui uma regra: é impossível pensar nada mais além de Deus, nossos pensamentos têm que permanecer mais no aqui. O argumento tem o aspecto de uma refutação, a existência que se apresenta negada é, finalmente posta fora de dúvida, a objeção, que constituía a negação, recebeu uma resposta.

É preciso, não obstante, reconhecer que, se o insensato faz alguma ideia do Deus definido por Anselmo, essa noção é completamente vaga e incerta, posto que, justamente pelo fato de negá-lo, ele não procura conhecê-lo. Tal possibilidade, contudo, não depõe contra a lógica da demonstração anselmiana. O filósofo beneditino considera a importante distinção entre ter a ideia de um objeto na inteligência (*rem esse in intellectu*) e compreender realmente a sua existência (*intelligere rem esse*). É claro que o insensato ainda não compreende a existência efetiva do ser divino, mas ele já possui esta ideia no seu intelecto e, como vimos, existir na inteligência já é verdadeiramente existir, conforme o entendimento anselmiano. Ainda que não possua um sentido completo, o termo Deus possui algum significado, mesmo para o insensato. Para confirmar essa noção, Anselmo emprega a analogia de uma pintura. Antes de ser executada, o pintor ainda não lhe conhece no sentido estrito do termo. No entanto, a ideia que deseja pintar já se encontra em sua inteligência. Noutros termos, ela já existe *in intellectu*, ainda que

não compreenda a sua existência *in re*. Quando a pintura, enfim, for executada o pintor não a terá apenas a sua ideia na mente, mas compreenderá a sua existência efetiva. Algo similar ocorre em relação à noção da existência de Deus. O fato de o insensato não compreender realmente o Deus da definição em questão, não significa que a ideia do ser do qual não se pode pensar nada maior já não esteja em sua mente. Ele não compreende a existência efetiva, mas, certamente, compreende a afirmação concernente à existência divina. A noção é ainda vaga, como a pintura a ser executada, mas já implica um modo de existência. Anselmo sabe que a existência no pensamento não coincidirá em todos os detalhes com a existência real (SARAYANA, 2015). “Ele ainda não sabe”, endossam Boehner e Gilson (2003, p. 264) “ou não compreende que tal ser também existe. Pois há uma grande diferença entre o conhecimento de uma coisa, ou seja, sua existência no entendimento, e o conhecimento de sua existência real”. Tal fato, entretanto, não poderá ser empregado para justificar a negação do insipiente. Dito isto, consideremos, então, a terceira parte do argumento anselmiano:

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não é possível pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo (ANSELMO, 2005, p. 137).

Até o presente momento, o percurso argumentativo de Anselmo é o seguinte: recorrendo à fé, Deus é definido *a priori* como a máxima grandeza concebível. Essa noção inicial é, então, confrontada com a negação do insensato. A negação, contudo, acaba por afirmar a existência divina, pois a noção de Deus encontra-se na mente daquele que o nega e existir *in intellectu* já se constitui em uma modalidade de existência. Não obstante, a definição apresentada por Anselmo de Deus como “o ser do qual não é possível pensar nada maior” é claramente incompatível

com a existência do Ser divino apenas na inteligência. Se a definição inicial for tomada como verdadeira e tal ser não possuísse realidade extramental, teríamos uma clara violação do princípio de não-contradição. O mesmo ser seria, ao mesmo tempo, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” e “o ser do qual é possível pensar algo maior”. É importante ressaltar que a contradição só existe se a premissa inicial anselmiana for tomada em seu sentido axiomático. No esquema filosófico do monge beneditino, claramente, existir na mente é uma condição mais elevada do que não existir de modo nenhum, no entanto, existir na mente e na realidade se constitui em uma perfeição ainda maior. À luz dessa hierarquia, torna-se flagrante a contradição em definir Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e, ao mesmo tempo, reduzi-lo a uma existência puramente mental. Fosse dessa maneira, um ser existente tanto na mente quanto na realidade poderia ser pensado e que seria maior. Explorando as consequências finais desse entendimento, seríamos obrigados a afirmar algo do tipo: “Existe um ser maior do que o ser do qual não é possível pensar nada maior”, algo claramente absurdo. A rigor, no contexto anselmiano, um ser do qual poderia ser pensado algo maior nem poderia ser considerado Deus. Mesmo assim, esclarece Barth (2012, p. 136), “se este ser que existe somente no intelecto for levado a sério como Deus, ele acaba sendo uma contradição de termos, de fato, um nada”.

Após o seu percurso argumentativo, evidenciando o encadeamento lógico do seu pensamento e a necessidade de escapar à contradição, Anselmo conclui: “logo, ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade” (ANSELMO, 2005, p. 138). O encadeamento lógico do Argumento único impõe a passagem imediata da existência mental para a existência real no que diz respeito ao Ser Divino. A simultaneidade entre *esse in intellectu* e *esse in re* que o argumento defende tem sido um dos principais alvos de crítica pela tradição filosófica. No entanto, é preciso salientar a lógica interna do argumento. Se a noção inicial for tomada como verdadeira e também for pressuposto que existir na inteligência e

na realidade é superior a existir apenas na inteligência a conclusão de Anselmo não representa, a rigor, nenhum contrassenso. Ainda que a premissa fundante do argumento, o fato de Deus existir na mente daquele que o nega e a passagem da existência ideal para a existência real sejam questionáveis, Anselmo retira a sua conclusão do encadeamento das premissas. Para uma melhor visualização da lógica do Argumento único, vejamos o resumo da sua estrutura abaixo:

- 1) Há uma noção geral, acatada tanto pelo crente quanto pelo descrente, segundo a qual Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior;
- 2) Quando o insensato ouve a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e tenta negá-la, compreende essa afirmação e tem certa noção daquilo que deve ser entendido por esse conceito, ainda que não possa compreender Deus realmente;
- 3) Uma vez que o insipiente compreende a afirmação, Deus já se encontra em sua inteligência, e existir na inteligência já é uma modalidade de existência;
- 4) “O ser do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir apenas na inteligência, pois isso encerraria uma contradição. Seríamos obrigados a admitir ilogismos do tipo: há um ser (que existe na realidade e na inteligência) maior do que o ser do qual não é possível pensar nada maior (que existe na inteligência);
- 5) Necessariamente, o ser do qual não se pode pensar nada maior, existe tanto na inteligência quanto na realidade.

No capítulos 3 e 4 do *Proslogium*, Anselmo suplementa seu argumento mostrando a impossibilidade de Deus ser pensado como inexistente. Este entendimento segue à risca a definição inicial abraçada pelo filósofo escolástico. Constitui-se em flagrante contradição a possibilidade de “o ser do qual não se pode pensar nada maior” ser pensado como não existente, pois, neste caso, um ser que não poderia ser pensado como não existente poderia ser concebido, o qual seria maior que “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Nos termos do teólogo beneditino, “o ser do qual não é possível pensar nada maior, se se admitisse ser pensado como inexistente, ele mesmo, não seria o

ser do qual não se pode pensar nada maior, o que é ilógico” (ANSELMO, 2005, p. 138).

Se Deus só pode ser pensado como existente, por que, então, o insipiente, pensa em Deus como não existente? Anselmo não tem como evitar o fato que ele mesmo empregou na estruturação do seu argumento. Em princípio, o autor do *Monologium* afirma que é justamente a insensatez que leva o insipiente a conceber Deus como não existente. Ele afirma que Deus não existe “quando é tão evidente à razão humana que Deus existe com maior certeza que todas as coisas” (ANSELMO, 2005, p. 138). Para reafirmar a impossibilidade de Deus ser pensado como não existente, Anselmo estabelece uma distinção entre dois modos de pensar ou dizer no coração. Esse exercício pode ser feito tanto pensando na palavra que expressa a coisa quanto compreendendo a própria coisa. Somente no primeiro caso, Deus poderia ser pensado como não existente. No segundo caso, essa possibilidade não existe. Para ilustrar, alguém só poderá pensar a água e o fogo como idênticos se pensar nessas palavras sem atribuir-lhes nenhum significado. Não obstante, jamais poderá confundi-las se for capaz de atribuir algum sentido a esses termos. De modo análogo, complementa Anselmo (2005, p. 139), “quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas poderia, se repetisse na mente apenas a palavra Deus, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente”. No final das contas, o insipiente disse em seu coração aquilo que sequer pode ser pensado. Aqui Anselmo parece sugerir que embora o insensato afirme que Deus não existe, quando pensa em Deus, contraditoriamente, ele só é capaz de fazê-lo como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e, conseqüentemente, como o ser que não pode ser pensado como não existente. Se este é o caso, o insensato estaria em contradição consigo mesmo. Boehner e Gilson (2003, p. 266) explicitam a ilustração anselmiana nos seguintes termos:

Nosso ponto de partida não é uma simples definição verbal, e sim um pensamento que concebe a Deus assim como Ele é na realidade. Somos incapazes de pensar a sua não-existência,

simplesmente porque esta não corresponde à realidade. Mas se lhe é possível existir realmente, Ele de fato existe realmente.

É preciso lembrar que a conclusão anselmiana revela o entendimento predominante na Escolástica da identidade entre a existência e a essência divinas. Vale lembrar que até mesmo Tomás de Aquino, cuja crítica ao argumento ontológico é bastante conhecida, segue esse entendimento. As reformulações posteriores do argumento como as de Descartes e Leibniz seguiram esse mesmo pressuposto. Somente com Kant esse entendimento foi questionado. De fato, nos lembra Sarayana (2015) na *Crítica da razão pura* o filósofo alemão repudiará o argumento ontológico justamente por considerar a ligação necessárias entre a existência e a essência divinas equivocadas.

A objeção de Gaunilo

De fato, deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome deus, só se pode concluir que deus existe apenas na nossa mente. Por outro lado, não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior pode ser concebido esteja em nossa mente. Pois bem, de tudo isso não se pode concluir que exista na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber. E, assim, não haveria inconveniente algum para os que negam que Deus é (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, 1990, p. 117).

A crítica apresentada acima por Tomás de Aquino na *Suma contra os gentios* ao Argumento único de Anselmo é simplesmente uma amostra das inúmeras vezes que esse raciocínio *a priori* foi revisitado criticamente pela tradição filosófica. Nomes como Maritain, Locke, Hume, Kant e Schelling, só para mencionar os mais famosos, procuraram demonstrar a fragilidade da demonstração anselmiana. No entanto, a primeira objeção a *Ratio Anselmi* foi apresentada por um de seus discípulos mais célebres, o monge Gaunilo. Em um opúsculo denominado *Livro em favor de um insipiente (Liber pro insipiente)*, Gaunilo criticou fortemente o modo como o Argumento único de seu mestre defendia a passagem necessária

do ser na inteligência (*esse in intellectu*) para o ser na realidade (*esse in re*). Abaixo consideraremos mais especificamente algumas das objeções apresentadas pelo monge de Marmoutiers.

Gaunilo principia a sua objeção justamente questionando o fato de algo se encontrar verdadeiramente em nossa inteligência pelo fato de ouvirmos pronunciar seu nome e compreendermos tal afirmação. Como se vê, o monge de Marmoutiers começa questionando a necessidade de o ser do qual não se pode pensar nada maior existir, de fato, na mente e, a partir daí ser possível deduzir necessariamente sua existência na realidade. A razão da negativa é que, segundo Gaunilo, somos capazes de ouvir e compreender acerca de ideias duvidosas ou completamente inverídicas e tais ideias, mesmo estando de certo modo em nossa mente, não são dotadas de existência efetiva. Posto que são falsas elas, sequer, existem verdadeiramente na inteligência. No entendimento do discípulo, o argumento anselmiano só seria válido se, primeiro fosse estabelecido que “o ser do qual não se pode pensar nada maior existe em nossa mente de uma maneira completamente distinta das ideias falsas e duvidosas que também estão em nossa mente porque as ouvimos e as compreendemos” (GAUNILLO, 2005, p. 165). Desse modo, para o monge de Marmoutiers, não apenas a dedução do *esse in re* do *esse in intellectu* seria equivocada, mas a própria existência na inteligência do fato de ouvirmos pronunciar um mero nome poderia ser questionada. Para Gaunilo, esclarecem Reale e Antiseri (2003, p. 151), pela simples declaração do nome Deus, “seria bastante difícil ter dele um conhecimento substancial, sito é, que vá além do puro significado verbal”. Para o discípulo, uma dedução dessa natureza, dada a sua importância, careceria de uma argumentação mais sólida, procedimento que não tinha sido adotado no *Proslogium*. Em virtude dessa fragilidade, sua rejeição em relação à dedução anselmiana é evidente:

A afirmação de que ele já se encontra no intelecto, quando ouço as palavras que o expressam, não satisfaz, porque na minha inteligência pode haver todas as coisas incertas, duvidosas e falsas que alguém queira afirmar e eu possa compreender ao ouvi-las nomear” (GAUNILLO, 2005, p. 166).

Como se vê, Gaunilo coloca em dúvida a possibilidade de se pensar verdadeiramente o ser apresentado na definição de Anselmo. O monge, ademais, não está de acordo com o pressuposto anselmiano segundo Deus não pode ser pensado como não-existente. Para ele, o simples fato de ouvirmos o nome Deus não garante que esse Deus deva ser pensado necessariamente como existente. Que Deus possa ser pensado como não-existente a própria negação do insipiente parece confirmar. Se não fosse assim, argumenta Gaunilo (2005), a própria argumentação de Anselmo tentando mostrar ao seu adversário fictício que Deus só pode ser pensado como existente não faria sentido algum. Se, de fato, Deus não pode ser pensado como não-existente seria até mesmo desnecessário argumentar em favor disso. Assim, seguindo a proposta do seu escrito, Gaunilo coloca-se no lugar do insipiente e insiste na possibilidade de Deus ser pensado como não existente. “Eu não consigo pensa-lo ou tê-lo na inteligência, ao ouvir seu nome, nem como algo referível a uma espécie ou a um gênero, nem, ainda, posso saber o que esse Deus é em si e por si. Por isso, não resta dúvida que eu posso também supor que ele não exista” (GAUNILO, 2005, p. 168), declara o monge de Marmoutiers em sua defesa do insipiente.

A impossibilidade de algum conhecimento de Deus ser deduzido da simples enunciação de seu nome decorre do fato de não existir nada com o qual Deus possa ser comparado. Na ilustração de Gaunilo, quando ouvimos falar acerca de um homem particular o qual desconhecemos e nos enganamos porque é falso o que dele nos falaram, ainda assim, podemos ter um certo conhecimento de tal homem, pois embora desconheçamos esse homem em particular, temos uma ideia clara do homem em geral. Isso, contudo, não pode ser aplicado a Deus, pois penso nele apenas a partir de uma palavra e, não havendo nada idêntico a ele na existência, não teríamos como negar que ele não pudesse ser pensado como inexistente. O cerne do argumento gauniliano será, mais à frente empregado por São Tomás na sua crítica a Anselmo. Segundo o teólogo dominicano, “mesmo entre aqueles que admitem a existência de Deus, nem

todos sabem que ele seja o ser do qual não se pode pensar nada maior e, conseqüentemente, deva existir necessariamente” (TOMÁS DE AQUINO, 1990, I, 11).

No terceiro contra-argumento, Gaunilo se dedica à passagem necessária da existência na inteligência para a existência na realidade defendida pela demonstração anselmiana. Para ele, não há como sustentar a simultaneidade entre o *esse in intellectu* e o *esse in re*. No cerne da crítica gauniliana, em nossos pensamentos existem não apenas ideias que correspondem à realidade, mas também ideias de coisas inexistentes e até mesmo impossíveis de serem pensadas como existentes. Para Gaunilo, o fato de termos pensamentos falsos acerca de muitas coisas demonstra que a simultaneidade entre existência ideal e existência real proposta pelo Argumento único é completamente arbitrária. No comentário de Gilson (1995, p. 298), “existir como objeto de pensamento não é desfrutar de uma verdadeira existência, é simplesmente ser concebido”. O questionamento expresso pelo crítico de Anselmo é o seguinte. Se até mesmo a verdadeira existência na mente de tal ser pode ser questionada, como poderíamos justificar logicamente a passagem necessária da existência na inteligência para a existência na realidade? Se a primeira noção, que é condição para a segunda, fica excluída, a segunda também fica refutada. Nos termos do monge de Marmoutiers,

Se se quer dizer que ele existe na inteligência da mesma forma que qualquer outra coisa suposta verdadeira, então não nego que se encontre também na minha inteligência. Mas, como de forma nenhuma é possível deduzir que ele também se encontre na realidade, eu sequer concedo que ele exista na minha inteligência, a menos que que se demonstre isso com um argumento verdadeiramente irrefutável (GAUNILO, 2005, p. 169).

Para Gaunilo, se admitíssemos que a existência de Deus na realidade pode ser deduzida do simples fato de ouvirmos o nome, considerando que isso não nos fornece nenhum conhecimento seguro acerca de Deus, teríamos também que admitir a realidade das coisas inexistentes e absurdas que estão, de

certo modo, em nossas mentes porque delas ouvimos a menção. Para reforçar seu contra-argumento Gaunilo lança mão do célebre exemplo da Ilha Perdida. Embora esta ilha seja completamente desconhecida, contam-se coisas extraordinárias a seu respeito. Suponhamos agora que alguém queira deduzir a existência real dessa ilha porque compreende o que falam acerca desse lugar e, de certo modo, possui a ideia de tal ilha na mente. Para Gaunilo, tal procedimento só poderia ser considerado uma brincadeira ou o cúmulo da estultícia. De modo similar, comete uma arbitrariedade lógica aquele que deduz a existência real de um ser de uma vaga noção intelectual.

A réplica de Anselmo à crítica de Gaunilo

Portanto, quem quiser contemplar as invisibilidades de Deus em relação à unidade da essência, fixe o olhar, antes de tudo, no próprio ser e veja que o próprio ser é em si mesmo com certeza, tanto que não é possível pensá-lo como não-existente, porque o próprio ser puríssimo não se dá a não ser pela fuga do não-ser, como o nada na plena fuga do ser (SÃO BOAVENTURA, **O itinerário da mente em Deus**, 2012, p. 63).

A réplica de Anselmo ao *Liber pro insipiente* de Gaunilo não apresenta mudanças drásticas em relação àquilo que ele já apresentara na primeira formulação do argumento. A maioria do conteúdo da réplica é, na verdade, uma confirmação ou desdobramentos lógicos dos argumentos iniciais. Vale lembrar que Anselmo principia sua resposta recapitulando os pontos centrais do Argumento único apresentado no *Proslogium*. Como vimos, Gaunilo defendera, em favor do insipiente, a possibilidade de Deus ser pensado como não existente. Anselmo rebate esta conclusão afirmando que, se Deus pode ser pensado, ele existe necessariamente. Contudo, em relação a este ponto, explorando o campo da possibilidade, o filósofo beneditino estabelece uma modificação sutil no argumento originalmente apresentado, conforme se observa a seguir:

Se é possível pensa-lo, é necessário que exista. Quem, pois, nega ou duvida que exista um ser acima do qual não é possível pensar

nada maior, não nega ou duvida, porém, que, se existisse não poderia não existir tanto na realidade quanto na inteligência, caso contrário, não seria o seu do qual não é possível pensar nada maior (ANSELMO, 2005, p. 174).

Com esta reformulação, Anselmo quer não apenas mostrar a impossibilidade de Deus ser pensado como não existente, mas demonstrar o caráter auto-evidente da premissa segundo a qual “Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior”, que fundamenta toda a demonstração. Mesmo o insipiente que nega Deus, só poderia pensar nele como “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e, em consequência disso, não poderia pensá-lo como não existente. Alguém pode negar a existência de Deus, contudo, negar a existência não é a mesma coisa que negar a possibilidade da existência. Desse modo, quem considera, pelo menos, a possibilidade da existência não terá como evitar a noção de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Neste ponto, Anselmo parece já antecipar a reformulação de Leibniz, o qual apresentaria o argumento nos termos seguintes: “O ser necessário, se é possível, existe; mas é possível, logo existe” (LEIBNIZ apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 131).

Como vimos, em sua radicalidade, a crítica de Gaunilo colocara em dúvida não apenas a passagem da existência ideal para a existência real, mas a própria possibilidade de Deus encontrar-se verdadeiramente na inteligência, conforme Anselmo estabelecera. A simples enunciação do nome Deus dava-nos apenas uma noção extremamente vaga de tal ser e, portanto, não comprovava que ele existia de fato em nossa mente. A este questionamento o filósofo escolástico objeta que não é necessário ter uma ideia complexa de Deus para defender que ele existe verdadeiramente na inteligência. Nos termos de Anselmo (2005, p. 176):

E se, depois, dizes que não é possível ter na inteligência aquilo que não se pode conceber e compreender por completo, então podes acrescentar também que a pessoa que não consegue fixar os olhos na luz puríssima do sol não vê a luz do dia, que outra coisa não é senão a luz do sol.

Embora, com a simples enunciação do nome não possamos ter um conhecimento mais completo a seu respeito, esse nome já nos transmite o significado de algumas propriedades do ser divino, razão suficiente para postularmos a sua existência na inteligência. Assim como aquele que não contempla o sol pode ter verdadeiramente em sua mente uma ideia da luz do dia, aquele que ouve o nome de Deus, embora não compreenda exaustivamente o sentido desse nome, pode considerar que Deus existe de fato em sua inteligência.

Em sua resposta, Anselmo protesta contra uma citação descuidada de seu argumento por parte de Gaunilo. Não se sabe se, em um descuido ou de modo intencional, o monge de Marmoutiers dera uma redação diferente à premissa fundamental do Argumento único. De fato, a afirmação “o ser do qual não é possível pensar nada maior” (*id quo maius cogitari nequit*) é modificada para “o ser maior que todos os seres que se pensar” (*esse aliquid majus omnibus quae valeant cogitari*). A mudança parece trivial a partir da tradução, no entanto, quando se considera o texto latino, percebe-se que ela é bastante significativa. O crítico de Anselmo formulara a frase empregando o subjuntivo, o modo latino da dúvida, comprometendo, assim, o conceito expresso por seu interlocutor, o qual empregara o indicativo para enfatizar o estatuto de certeza de sua premissa¹⁴. Como se vê, na premissa gauniliana o argumento perde completamente a sua força. O ser maior que tudo existe de fato, mas ele pode ser pensado como não existente. Se, por conseguinte, o ser maior que todos existe, mas poderia não existir, definitivamente, ele não pode ser o ser do qual não é possível pensar nada maior. Percebendo que a modificação introduzida por Gaunilo quebrava a essência do seu argumento de Anselmo, por isso, em tom de objeção, o filósofo escolástico reafirma o sentido de sua premissa fundamental: “Está claro, pois, que ele não apenas existe, mas que não pode não existir e que não pode ser pensado como não existente” (ANSELMO, 2005, p. 181). O ser maior que todos abre margem,

¹⁴ Nota explicativa do tradutor Ângelo Ricci da tradução portuguesa (Os pensadores, 2005, p. 165).

enfim, para que um ser ainda maior possa ser pensado, mas é justamente essa possibilidade que Anselmo deseja evitar.

Provavelmente, a alteração mais importante introduzida por Anselmo em sua réplica em relação ao argumento inicial tem como ponto de partida, justamente, o elemento mais significativo do crítica de Gaunilo, a saber, a passagem necessária da existência na inteligência para a existência na realidade. O crítico, como vimos, considerara esta passagem completamente arbitrária. Seria como admitir a existência de uma Ilha perdida simplesmente porque ouvimos falar dela e temos sua ideia na mente. Na sua resposta, Anselmo alude justamente o exemplo empregado por seu adversário. Para o teólogo beneditino o exemplo da Ilha perdida não poderia ser aplicado a Deus. A ilha, dada a sua natureza contingente, poderia muito bem ser pensada como não existente e não existir de fato; no caso de Deus, em virtude de seu caráter necessário, a sua existência infinita já fica pressuposta, não sendo possível que ele seja pensado, a não ser como existente. Para explicitar, um ser contingente, no caso de uma ilha, é e pode não ser, mas um ser necessário, Deus, é e não pode não ser. Como se vê, Anselmo introduz a discussão entre ser contingente e ser necessário a qual será empregada na terceira via tomista. Ao modo anselmiano,

Podem ser pensadas como não existentes todas ou separadamente aquelas coisas que têm princípio e fim ou constam de partes, e tudo aquilo que, como já disse, não se encontra completo num determinado lugar ou tempo. Mas o ser que não possui nem princípio nem fim, que não é composto de partes e que o pensamento encontra completamente inteiro por toda parte e sempre, não admite ser pensado como não existente (ANSELMO, 2005, p. 179).

Mesmo uma ilha perfeitíssima não poderia ser comparada ao ser descrito por Anselmo. Tal ser era dotado de todas as perfeições, inclusive, de uma existência infinita. Anselmo, ademais, faz questão de ressaltar que apenas um ser necessário, no caso, Deus, é dotado desses atributos. Assim, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” não possui outro com o qual possa ser comparado e toda comparação com seres inferiores

seria indevida. Por esta razão o exemplo empregado por Gaunilo não seria pertinente. Segundo a opinião de Boehner e Gilson (2003, p. 269), “o exemplo da ilha perdida nada consegue provar, pois uma ilha em comparação à qual nada se pudesse pensar de mais perfeito é uma ideia contraditória”. A contradição ocorre porque a comparação de Gaunilo não leva em conta a premissa fundamental de Anselmo. Se Deus é, de fato, o ser do qual não se pode pensar nada maior, ele sequer pode ser comparado a alguma coisa. Compará-lo já seria diminuí-lo e, diminuído, ele não seria mais o ser do qual não se pode pensar nada maior.

Considerações finais

Recentemente, Francesco Tomatis (2003) publicou um livro falando sobre os desdobramentos do Argumento ontológico desde a sua formulação inicial por Anselmo até Schelling. O texto, apesar dos seus méritos, é incompleto, pois finaliza a análise do argumento ainda no século XIX, deixando de considerar importantes contribuições à demonstração ontológica no século XX e na atualidade. Depois de mais de nove séculos de sua formulação inicial o *Ratio Anselmi* continua a suscitar debate, tornando-se um dos argumentos em prol da existência de Deus mais fecundos e duradouros na tradição filosófica. Mesmo após um ataque tão devastador como aquele proferido por Kant na *Crítica da razão pura*, versões mais sofisticadas da prova ontológica continuam a inquietar os filósofos da religião. Não é sem razão que, já em nossos dias, Bertrand Russel (2009) declararia que, embora o argumento anselmiano pareça pouco convincente à mente moderna, é sempre mais fácil convencer-se de que ele é falacioso do que apontar, especificamente, onde está sua falácia.

A considerar a sua trajetória no debate filosófico, parece não restar dúvida sobre os méritos do Argumento único. De fato, uma das grandes contribuições dadas por Anselmo nesta demonstração *a priori* seja a possibilidade de um relacionamento equilibrado entre fé e razão. O *credo ut intelligam* demonstra, ao mesmo tempo, o valor da razão e da fé. Neste sentido, Anselmo não é nem um fideísta irracional e nem compactua com qualquer

forma de reducionismo racionalista. O pressuposto da fé é indispensável para toda e qualquer especulação acerca de Deus, mas a argumentação que se segue desse postulado inicial deve ser orientada por princípios rigorosamente lógicos. De alguma forma, a razão ilumina e abre caminho para o percurso da fé.

Sem dúvida, fazendo justiça à crítica de Gaunilo, o Argumento único apresenta dificuldades óbvias. É preciso ressaltar, antes de tudo, que ele demonstra pouco valor para aqueles que não creem em Deus, conforme a definição anselmiana: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Para aqueles que não creem em Deus ou não creem nos moldes da definição, a exemplo do finitismo, o argumento parece ter pouca força demonstrativa. Mesmo considerando que o argumento visa, principalmente o crente, questionamentos poderiam ser levantados, como o inconveniente denunciado por Kierkegaard e Barth de alguém que já crê, precisar provar a existência do Deus no qual já crê. Vale lembrar ainda que a passagem necessária do *esse in intellectu* para o *esse in re* denunciada por Gaunilo é um ponto do argumento que ainda se mostra bastante problemático. Ademais, mesmo considerando o contexto teológico de Anselmo, é preciso ressaltar a ideia de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, não precisa aplicar-se exclusivamente ao Deus do cristianismo. Por fim, na segunda formulação do argumento, Anselmo parece admitir a necessidade da experiência na sua demonstração o que tem feito alguns estudiosos questionarem o caráter realmente apriorístico do Argumento único.

Não obstante, a considerar a sua trajetória no debate filosófico, parece não restar dúvida sobre os méritos do Argumento único. De fato, um das grandes contribuições dadas por Anselmo nesta demonstração a priori seja a possibilidade de um relacionamento equilibrado entre fé e razão. O *credo ut intelligam* demonstra, ao mesmo tempo, o valor da razão e da fé. Neste sentido, Anselmo não é nem um fideísta irracional e nem compactua com qualquer forma de racionalismo reducionista. O pressuposto da fé é indispensável para toda e qualquer especulação acerca de Deus, mas a argumentação que se segue

desse postulado inicial deve ser orientada por princípios rigorosamente lógicos. De alguma forma, a razão ilumina e abre caminho para o percurso da fé. O argumento é, portanto, a demonstração que *fides et ratio* podem dá as mãos na descoberta das verdades sublimes.

Referências

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: Manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2014.

ANSELMO. **Monólogo**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Por que Deus se fez homem?** São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. **Proslógio**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHAMPLIN, Russel. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. Vol. 2. São Paulo: Hagnos, 1991.

ESCRIBANO, Ignácio. El avance teológico del Prosligion de San Anselmo. **Verdad y vida**, n. 23, 1965.

GAUNILO. **Livro em favor de um insipiente**. In: ANSELMO. São Paulo: Nova cultural, 2005.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOÃO CALVINO. **As Institutas** – Edição especial para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

MCGRATH, Alistar. **Teologia histórica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MONDIM, Batista. **Curso de filosofia**. Vol. 1. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1983.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Patrística e escolástica**. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

SÃO BOAVENTURA. **O itinerário da mente para Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A dialética do argumento único de Santo Anselmo. **Ágora** filosófica. v. 9, n. 1, p. 137 – 151, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Vol. 1. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling**. São Paulo: Paulus, 2003.

VIGNAUX, Paul. **A filosofia na Idade Média**. Lisboa: Presença, 1994.