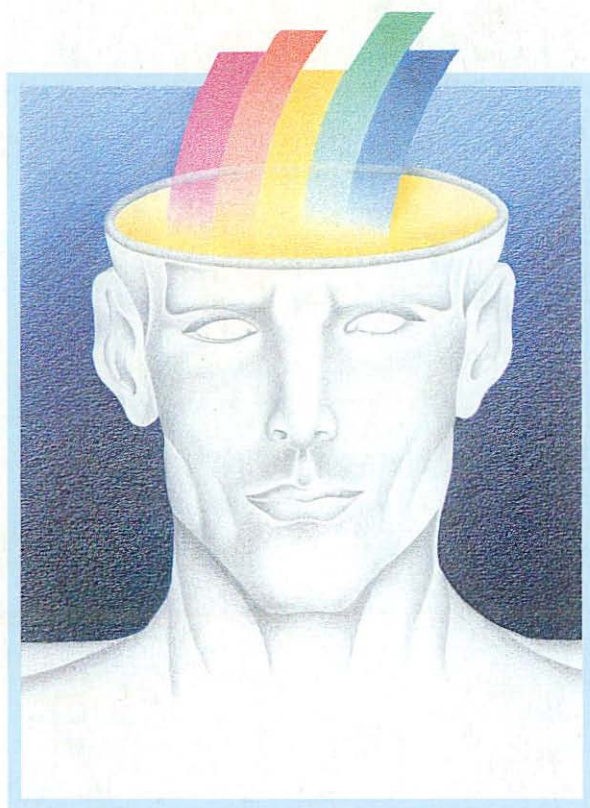


TEMAS DE FILOSOFIA



PROSLOGION

SANTO ANSELMO



José Silva Rosa
Maria Helena Reis Pereira



Texto Editora

TEXTO INTEGRAL
LEITURA ORIENTADA
PROPOSTAS DE TRABALHO



PROSLOGION

SANTO ANSELMO

José Silva Rosa
Maria Helena Reis Pereira

TEXTO INTEGRAL
LEITURA ORIENTADA
PROPOSTAS DE TRABALHO

DEFENDA ESTE LIVRO!
NÃO
FOTOCOPIE
FOTOCOPIAS NÃO AUTORIZADAS SÃO UM CRIME PUNIDO PELO
CÓDIGO DO DIREITO DE AUTOR E DOS DIREITOS CONEXOS



Texto Editora

TEMAS DE FILOSOFIA

TÍTULO	PROSLOGION — TEXTO INTEGRAL, LEITURA ORIENTADA E PROPOSTAS DE TRABALHO
ACTORES	JOSÉ SILVA ROSA • MARIA HELENA REIS PEREIRA
EDITOR	TEXTO EDITORA, LDA.
COORDENAÇÃO	SECTOR DE COORDENAÇÃO TEXTO <small>CARMO CORREIA</small>
CAPA	SECTOR CRIATIVO TEXTO <small>ARÓNICA CARDOSO DIAS</small>
ARRANJO GRÁFICO	SECTOR DE PROJECTOS GRÁFICOS TEXTO <small>MANUEL AUGUSTO</small>
FOTOCOMPOSIÇÃO	SECTOR DE FOTOCOMPOSIÇÃO TEXTO
FOTOLITO	SECTOR DE FOTOCOMPOSIÇÃO TEXTO
MONTAGEM	SECTOR DE MONTAGEM TEXTO
IMPRESSÃO E ACABAMENTOS	EMPRESA INDUSTRIAL DE FOTOLITOGRAFIA, LDA.



Texto Editora

LISBOA

Alto da Bela Vista • 2735 CACÉM
☎ 426 10 01

PORTO

Rua Damião de Góis, N.º 45
4000 PORTO ☎ 996 60 7011

ENDEREÇO POSTAL

Apartado 237 • 2736 CACÉM CODEX

INTERNET

Home Page: www.textoeditora.pt
E-mail: info@textoeditora.pt

© 1995, TEXTO EDITORA, LDA.

Reservados todos os direitos. É proibida a reprodução desta obra por qualquer meio (fotocópia, offset, fotografia, etc.) sem o consentimento escrito da Editora, abrangendo esta proibição o texto, a ilustração e o arranjo gráfico. A violação destas regras será passível de procedimento judicial, de acordo com o estipulado no Código do Direito de Autor e dos Direitos Conexos.

LISBOA, 1997 • 2.ª EDIÇÃO • 1.ª TIRAGEM • 1 000 EXEMPLARES

ISBN 972-47-0631-1

DEPÓSITO LEGAL N.º 115 291/97

ÍNDICE

Anselmo de Cantuária — Nota biográfica.....	5
1ª PARTE	
Introdução ao <i>Proslogion</i>	8
<i>Proslogion</i> de S. Anselmo de Cantuária.....	12
Resumo do <i>Proslogion</i>	33
Existência de Deus.....	35
Aproximação à essência de Deus	37
Objeções de Gaunilo ao argumento anselmiano	44
2ª PARTE	
Recepção do argumento	47
S. Tomás de Aquino.....	48
S. Boaventura	49
Descartes.....	51
Leibniz	57
Kant.....	60
Hegel.....	65
O argumento e a contemporaneidade	68
Alexandre Koyré.....	70
Karl Barth.....	75
Joseph Moreau.....	78
A Filosofia Analítica.....	82
Bibliografia.....	96

ANSELMO DE CANTUÁRIA

Nota biográfica

Anselmo de Cantuária, chamado «o pai da escolástica», foi sem dúvida o primeiro filósofo de grande envergadura que a Idade Média produziu, desde o autor da obra *De Divisione Naturae*, João Escoto Eriúgena (n. 810 — m. 860/870?).

Nasceu no *anno Domini* de 1033, em Aosta, região montanhosa de Piemonte, na zona setentrional da Itália. A contemplação dos cumes gelados piemonteses alimentou a sua infância e os seus sonhos de menino. Estes desde cedo indiciam Anselmo como escolhido para o serviço de Deus. Eadmer, o seu biógrafo em Cantuária, narra-nos uma visão da sua meninice: Anselmo subiu às altas montanhas de perto de Aosta, onde ele acreditava morar Deus, o Rei do céu, e no dia seguinte, com a lhaneza e a convicção de criança, contou a todos que tinha estado no céu e comido do pão branco de Deus.

Seus pais, Gundulfo e Ermenberga, eram pessoas com posses e de linhagem nobre. Por volta dos 15 anos avassala-o o desejo de se tornar monge. Mas o abade do mosteiro onde queria entrar não o aceita sem o consentimento expresso do pai. Este não deixa, e nem alguns estratagemas de Anselmo alcançam o intento. Quando, por vezes, este fervor religioso arrefecia, Anselmo era um jovem com os sonhos e as irreverências dos outros jovens da sua idade. Com a morte da mãe — por quem Anselmo nutria um profundo amor e ternura — sentiu-se perdido no meio de um mar encapelado. Sobretudo porque o pai, após a morte da mãe, começou a hostilizá-lo. Isto chegou a tal ponto, que Anselmo renunciou ao seu património e, juntando o pouco que tinha, partiu pelos Alpes, levando consigo apenas um servo. Pelo caminho ficou gravemente doente, com febre, e teve mesmo de comer neve para tentar reanimar-se. O servo, miraculosamente, conseguiu ainda encontrar na bagagem um pedaço de pão, e foi com este reforço que Anselmo conseguiu resistir e continuar.

Durante algum tempo, pela Gália e Burgúndia, buscou um mestre espiritual que o orientasse. Por volta dos 22, 23 anos, foi atraído pelo renome de Lanfranco, um seu compatriota, para a abadia beneditina do Bec, na Normandia. Esta escola destinava-se não apenas aos aspirantes à vida monástica beneditina, mas igualmente à preparação de «alunos externos», normalmente filhos da nobreza. Anselmo estudou aqui sob a orientação de Lanfranco e tornou-se mesmo um insigne professor. Nesta atmosfera de estudo, o antigo fervor religioso renasceu, e o desejo de se tornar monge reacendeu-se. E, após algumas hesitações iniciais, como contou a Eadmer, quando pensou no que poderia ser estar totalmente ao serviço de Deus, «verdadeiramente, desejou tornar-se monge». E ser monge sobretudo na obscuridade da abadia do Bec (a outra hipótese seria Cluny, então a maior casa beneditina reformada), onde a

presença marcante de Lanfranco nunca lhe permitiria vir a superiorizar-se, ou a tornar-se notado. Anselmo aspirava a uma vida simples, humilde, obscura. Chegou mesmo a considerar a hipótese de se tornar eremita. Lanfranco e o arcebispo de Rouen conseguiram persuadi-lo de que a vida monástica era para ele preferível a todas as outras. E assim, em 1060, com a idade de 27 anos, Anselmo tornou-se monge beneditino da abadia do Bec.

Durante três anos, Anselmo levou uma vida recatada, dedicada à meditação, ao recolhimento espiritual, continuando Lanfranco como prior e Herluíno, o fundador da abadia, como abade. Em 1063, em virtude de Lanfranco ter sido nomeado prior de outro mosteiro, Anselmo ficou por seu turno prior da abadia. Este vai ser o período mais prolífico de Anselmo: investigou, estudou, pensou, escreveu, meditou. Foi esta a sua *Schola Christiana*. Leu e releu as *Escrituras*, os Padres da Igreja, com particular destaque para S. Agostinho, indubitavelmente o seu grande mestre de espiritualidade. E foi com Agostinho que se adentrou cada vez mais na Teologia, onde, à semelhança deste autor, apenas o preocupava a «alma e Deus». Eadmer narra-nos experiências que só poderia ter ouvido do próprio Anselmo, sobre as questões íntimas que cada vez mais o percorriam: a relação entre fé e razão, sobretudo no que diz respeito à existência e à essência de Deus.

E este esforço não era apenas intelectual, mas uma exigência vital, como que a respiração da alma, portando da inteligência e da vontade. Durante alguns anos Anselmo nada publicou do que escreveu. Com excepção das obras *De Veritate* e *De Gramatico*, mais para uso interno do convento, o *Monologion* foi verdadeiramente a sua primeira obra.

A sua actividade filosófica coincidiu sobretudo com os anos durante os quais ensinou e foi prior na abadia do Bec, revelando em todas as obras um espírito de um vigor e de uma subtilidade dialéctica raríssimos. Todavia, os seus deveres como prior e como mestre espiritual dos seus monges deixavam-lhe livre menos tempo do que desejava para a meditação e o exercício espiritual. Pediu mesmo ao bispo de Rouen que o aliviasse de tantos encargos. Este, todavia, não apenas lhe disse para continuar, como acrescentou que Anselmo estava preparado para maiores e mais altas tarefas.

Quando o fundador e primeiro abade do Bec morreu, em 1078, Anselmo foi o seu natural sucessor. Resistiu, contudo, a tal cargo, e pediu encarecidamente que os seus irmãos monges encontrassem outro que não ele. Acabou por aceitar por ordem do arcebispo Maurílio. Mas não deixou de sentir que isso lhe traria trabalhos dobrados — como se verificou —, e dispersão em relação ao único foco — Deus — a que dedicara toda a sua vida. Entretanto, como a abadia tinha muitas propriedades, algumas mesmo em Inglaterra, Anselmo assumiu igualmente os poderes normais de um senhor feudal. Por esta altura, aproveitando para cumprir alguns desses deveres feudais para com os trabalhadores das terras, para visitar muitos outros mosteiros e, sobretudo, para rever o seu mestre Lanfranco, agora arcebispo de Cantuária, Anselmo viajou para Inglaterra, ao que sabemos, pela primeira vez.

Em 1089 morreu o seu amigo e mestre Lanfranco. E, em 1093, Anselmo sucedeu-lhe à frente da Sé Episcopal de Cantuária. As circunstâncias que rodearam a sua nomeação causaram-lhe bastante angústia. O rei adoeceu e, com medo do inferno, convenceram-se de que tinha de preencher rapidamente a sede vacante. Anselmo, o escolhido, resistiu. Mas era impossível resistir à nobreza inglesa que o queria arcebispo a toda força, bem como resistir às pressões superiores. Quase à força, foi investido no cargo em Gloucester, em Março de 1093. Mas não aceitou senão sob o voto de obediência e depois de ter escrito aos seus irmãos do Bec a pedir o seu consentimento, tendo levado muitos deles consigo para Cantuária. Por aqui se vê o

quão Anselmo era beneditino de coração. Apesar de ter uma visão muito centrada na hierarquia eclesial e no voto de obediência, Anselmo entendia o exercício do poder a partir da base, de e para os seus irmãos monges, tal como o espírito democrático da Regra de S. Bento propõe. Numa idade apodada de trevas pelos preconceitos da *Aufklärung*, tal actuação não deixa de ser um desafio às actuais democracias, netas da revolução francesa.

Contudo, a consagração final teve lugar só em Dezembro, pelas mãos do arcebispo de York, em Cantuária, e perante todos os bispos de Inglaterra. Começou então para Anselmo um período particularmente agitado. Apesar de delegar tarefas administrativas aos seus colaboradores, para se poder dedicar à direcção espiritual dos que lhe estavam confiados, não podia passar por cima das suas obrigações pastorais como bispo e como senhor feudal, estando ligado também ao rei por laços de vassalagem. Isto trouxe-lhe inúmeros dissabores, como aconteceu quando o rei, querendo organizar um expedição militar, lhe pediu 1000 libras. Anselmo só deu 500 libras. O rei voltou-se contra ele, mas Anselmo invocou que antes do dever de vassalagem tinha o dever de obediência ao seu chefe espiritual, o papa, e o dever de serviço para com o seu povo. Além disso, o seu estilo pessoal e as muitas tarefas que tinha levavam-no a ter que decidir coisas sem falar com os seus pares no episcopado, que o isolavam amiúde, como aconteceu com um concílio que convocou e onde descobriu que a maioria dos bispos, por razões políticas, se colocava do lado do rei mais do que do lado do papa Urbano II, que aquele não queria reconhecer. Anselmo crê que, se tal chegar a acontecer, não tem outro remédio senão abandonar o país, até porque como abade do Bec (que ainda é, só depois passará a ser abade de Westminster) já reconheceu Urbano II.

Para tentarem distraí-lo de todas estas angústias, os seus monges sabiam o que fazer: bastava colocar-lhe alguma questão sobre a *Sagrada Escritura*. Anselmo, então, esquecia tudo, perdia a ansiedade, embrenhando-se nas questões que queria tornar claras aos monges.

Cansado dessas quezílias, chegou mesmo, numa viagem a Itália, a tentar persuadir o papa a desligá-lo do seu múnus episcopal, o que não conseguiu. Em 1099 morreu o papa Urbano II e em 1100 morreu o rei William Rufo, encontrando-se Anselmo, nesta altura, em França, por causa de um problema de investidas. O novo rei, Henrique I, pediu-lhe que voltasse o mais rápido possível. Anselmo viu-se então no meio de um fogo cruzado entre o poder político (os reis querem nomear os bispos) e o poder religioso (o papa, na continuidade da Reforma Gregoriana, defende que esse poder lhe pertence única e exclusivamente).

No meio de todas estas disputas, ainda tinha tempo para a meditação, leitura da *pagina sacra*, dos Padres, discussão teológica... No Domingo de Ramos de 1109, discutia com os seus monges um problema agostiniano: o da origem da alma. Andava com a mente ocupada nesta questão e queria dar-lhe alguma luz, temendo que ninguém o quisesse fazer por ser uma tarefa árdua. Na terça-feira à noite já não conseguia falar. Na manhã de quarta-feira, enquanto a comunidade cantava *Laudes*, um monge rezava com ele na cela o hino ao Espírito Santo (Lc 22, 28-30)¹: «(...); também eu disponho para vós o reino, como o meu Pai o dispôs para mim, a fim de que comais e bebais à minha mesa, em meu reino, e vos senteis em tronos...». Anselmo soltou um suspiro profundo ao ouvir estas palavras. O monge que o assistia retirou-o da cama para cima do burel e da cinza onde, pacificamente, esta alma de escol se entregou. Àquele que tanto buscara.

¹ São inúmeras as referências bíblicas, explícitas ou implícitas, ao longo do *Proslogion*. É, pois, importante estar familiarizado com o modo como são abreviados os diferentes livros bíblicos. Neste caso, Lc corresponde ao *Evangelho segundo São Lucas*. Para outros livros, convém consultar uma tabela de abreviaturas e siglas, v.g., na *Bíblia de Jerusalém*, Edições Paulinas, pp. 15-17.

1^a PARTE

INTRODUÇÃO AO *PROSLOGION*

Todo o esforço filosófico-teológico de Santo Anselmo poderia ser subsumido na expressão «*fides quaerens intellectum*» se, ao pronunciá-la, conseguíssemos compreender, sinopticamente, num único *ictus*, i.e., de um só golpe, tudo o que nela está implícito.

Fórmula maior de um pensamento sintético, capaz de concentrar em poucas palavras um mundo de sentido, a expressão «*fides quaerens intellectum*» tem atrás de si uma longa tradição exegética. À letra significa «a fé buscando o intelecto» e, numa tradução mais fiel ao espírito, «a fé em busca de inteligência», «a fé procurando compreensão». O âmago da ideia entronca na própria *Sagrada Escritura*, em Is 7, 9, que Santo Anselmo retoma no final do primeiro capítulo: «*nisi credidero, non intelligam*», «se não acreditar, não compreenderei».

Já Santo Agostinho, em cuja linhagem Santo Anselmo se filia, defendera a necessidade prévia de acreditar para que possa haver compreensão, como nos aparece no *De Utilitate Credendi*. Contudo, Agostinho, nesta obra, combatendo a posição dos maniqueus, para quem o ponto de partida teria de ser sempre a compreensão, não tem uma visão tão circunscrita da fé como Santo Anselmo no *Proslogion*. Antes da fé religiosa, e cristã neste caso, há todo um horizonte prévio de fé natural, ou confiança, indispensável a toda e qualquer acção que façamos. É a confiança ontológica, em primeiro lugar; é também a confiança em nós mesmos, nos outros, nos pais (é porque acreditamos neles, v.g., que sabemos quando nascemos), na autoridade... Esta confiança natural é o motor da acção e do conhecimento e prepara o caminho no qual, paulatinamente, substituímos essa fé natural pela inteligência, pela compreensão. É uma propedêutica à fé religiosa propriamente dita. Em ambos os casos, é preciso estabelecer uma distinção fundamental entre «*fides qua*» (fé pela qual e com a qual acreditamos; coincide com a confiança, com a convicção de que falámos acima) e «*fides quae*» (aquilo em que acreditamos; conjunto de verdades naturais ou reveladas, conteúdo da «*fides qua*»).

Santo Agostinho articula, assim, outros níveis de fé, que não somente o da fé puramente religiosa ou sobrenatural. Santo Anselmo também, mas nesta obra dá isso como já resolvido e, portanto, suposto (não esquecer que é uma obra escrita a pedido dos seus monges, para os ajudar na «*memoria Dei*», na meditação de Deus), pelo que entra logo no horizonte de uma fé sobrenatural. Daí que a «*fides quaerens intellectum*» seja aqui, explícita e formalmente, identificada com a fé cristã. Contudo, é óbvio e líquido que, mesmo para acreditar na Palavra de Deus, é mister compreender previamente alguma coisa. «Como acreditarão se não houver quem lhes anuncie?», interrogava-se São Paulo. O anúncio supõe boa vontade, confiança («*fides qua*») daquele que escuta o anúncio, e compreensão, pelo menos parcial, do que é anunciado («*fides quae*»). Portanto, se formalmente se pode fazer a distinção, na realidade ambas as operações nascem da mesma alma, estando, por conseguinte, ínsitas uma na outra. Importa acentuar ainda um aspecto: o sujeito da expressão «*fides quaerens intellectum*» é a «*fides*», a fé. Não é formalmente o crente. Este sê-lo-á também na medida em que busca compreender a sua fé, e «dar razões da sua esperança». Todavia, é a própria fé que exige, de si mesma, ser compreendida, ser inteligida. São nítidas aqui a linhagem agostiniana e as belíssimas imagens de Escoto Eriúgena. Não é, pois, despidendo e secundário o esforço racional de compreensão dos conteúdos da fé, como certa apologética pretendia (cujo exemplo mais extremado foi Tertuliano, com o seu «*credo quia absurdum*», «creio porque é absurdo»). Este é o pano de fundo que enquadra toda a filosofia anselmiana, e que pode assim constituir-se como via de acesso privilegiada à questão central do argumento.

Quanto ao argumento, o que está em causa não é uma diatribe filosófica à maneira dos dialécticos, cujo exemplo acabado é Roscelino de Compiègne, com quem Santo Anselmo trava acesas contendas; também não é a prova confortável, a corroboração securizante para aqueles que já crêem na existência de Deus pela autoridade da *Sagrada Escritura*, e assim, obtêm uma prova suplementar para litigar com os «ímpios». Se, a uma primeira vista, o facto de o argumento ter nascido de um pedido que os monges fazem a Santo Anselmo pode levar a pensar naquele segundo aspecto, a verdade é que o nervo da argumentação é a crença na unidade da verdade acreditada e compreendida. É a profunda convicção da identidade entre pensar e ser, que vem já desde Parménides e Platão. A «*ordo mentis*» (ordem da mente) e a «*ordo rerum*» (ordem das coisas) dão-se uma à outra. Santo Anselmo está longe da posição que rompe a relação de mútua doação entre pensar e ser. É por isso que muitas das críticas posteriores ao argumento não o «mordem» sequer, porque vivem já no horizonte de um pensar representativo e transcendental, pensar que já rompeu com o ser. Compreender, assim, Santo Anselmo, requer situar-se ao nível ontológico, e não num nível psicológico ou meramente lógico, pois no seu pensar, como estamos a ver, não há divórcio entre pensar e ser.

Por conseguinte, se alguém, seguramente, sem erros nem distrações, seguir as leis do pensar, não pode não alcançar algo que seja real, porque «pensar e ser são um e o mesmo». Há uma profunda confiança na lógica da argumentação. Daí a certeza clara na possibilidade de demonstração racional da existência de Deus. Não é, reitera-se, nem uma diatribe filosófica, nem uma prova suplementar: é o coração de uma meditação espiritual, que supõe sempre da parte de quem lê «*rectitudo cordis*», uma «rectidão de coração», ou seja, uma disposição sincera de alcançar a verdade, uma boa vontade. O argumento não pode funcionar, portanto, se, por um lado, não se acreditar na validade da argumentação lógica em geral e se, por outro, não houver sinceridade em quem procura. Envolve, assim, o homem todo; não é só a razão, não é só a fé, mas o homem todo que pretende compreender.

Por isso, o *Proslogion* é, indubitavelmente, um documento maior e excepcional sobre o que era a meditação espiritual nos mosteiros dos séculos XI e XII.

Refere Étienne Gilson que a parte filosoficamente mais fecunda da obra do abade do Bec consiste nas suas demonstrações da existência de Deus. São elas que trazem às provas agostinianas a solidez e o rigor dialécticos. Santo Anselmo tem plena consciência da nova atitude que o *Proslogion* inaugura, no que toca às relações entre a razão e a fé. Até aí, os chamados argumentos aduzidos para as provas da existência do divino assentavam na causalidade exterior. Viviam, preponderantemente, de um horizonte cosmológico.

No *Monologion*, Santo Anselmo também segue esta via tradicional. Via cosmológica, por um lado, em que a partir da existência relevada, isto é, hierarquizada, da realidade exterior, por uma regressão causal que não pode continuar *ad infinitum*, se chega a um Ser que seja razão suficiente dessa mesma realidade — percurso onde é fraca a relevância da interioridade. Via de pendor agostiniano, por outro lado, cujo percurso vai do mundo à alma e da alma a Deus, isto é, via da interioridade².

Na esteira destas duas vias, o percurso anselmiano, no *Monologion*, assenta em dois pilares fundamentais: as coisas são desiguais em perfeição (o que a experiência exterior atesta) e tudo o que possui mais ou menos uma determinada perfeição tem-na pela participação na Perfeição, tomada na sua forma absoluta.

Assim, se na realidade há bens desiguais entre si (e há, porque a experiência atesta-o!), só podemos saber e julgar esta relação de desigualdade à luz de um padrão que os englobe a ambos, do qual ambos têm de participar necessariamente. E este bem superior em que eles participam não pode ser apenas um grande bem, isto é, um bem maior. Porque, neste caso, ainda cairia dentro da mesma relação de desigualdade e exigiria, por seu turno, um bem superior, e assim até ao Sumo Bem. Como tal, esse Bem deve sê-lo absoluta e unicamente por si («a se», carácter de asseidade), sendo todas as outras coisas boas, apenas enquanto dele participantes. Há pois um ser primeiro, superior a todos os diferentes bens que existem, e tal ser é o que nós chamamos Deus. O mesmo raciocínio pode ser feito a propósito dos diferentes graus de perfeição existentes na realidade, cuja finitude e contingência, para darem conta de si, exigem uma Perfeição ontológica absoluta, que justifique os diferentes graus de perfeição que os seres possuem³.

Como estamos a ver, é sempre do exterior que chegamos, causalmente, ao ser absoluto, divino. Todavia, Santo Anselmo considera estas provas bastante complexas, tortuosas, sinuosas. Além disso, se bem que demonstrativas, têm que dar como assentes e indiscutíveis, à partida, aqueles princípios que acima referimos.

Ora, o que ele procura é uma via que, de tão manifesta, se imponha imediatamente ao assentimento da nossa mente, sem precisar de passar pela ordem exterior. Quer uma só e única prova que se baste a si mesma. É o que o *Proslogion* cumprirá, coroando as provas do *Monologion*. O argumento parte da ideia de Deus presente na mente até dos que não acreditam em Deus, e que a fé também fornece, para chegar depois à inteligência do que é dado por essa mesma fé. Ora, aqueles que crêem que Deus existe dizem que ele é «um ser maior

do que o qual nada pode ser pensado». E isto é compreendido por aquele que não acredita em Deus, porque «disse o insensato no seu coração: 'Não há Deus!」 [Sl 52, 1]. Quando dizemos ao insensato a palavra «Deus», ele compreende o que queremos dizer com esta palavra. E, portanto, aquilo que ele diz que não existe (na realidade), existe pelo menos no seu intelecto, mesmo que ele não compreenda a sua existência (na realidade). Porque uma coisa pode existir na inteligência sem que a inteligência saiba se isso existe (na realidade). Por exemplo, um pintor, um escultor antes de pintar um quadro ou de esculpir uma estátua, respectivamente, têm a ideia de cada uma destas coisas na mente, mas sabem que não existem (ainda) na realidade. Quando já pintou o quadro ou esculpiu a estátua sabem, não apenas que o quadro ou a estátua existem na inteligência, mas que existem também na realidade.

Podemos, pois, com toda a razoabilidade, persuadir o insensato de que, na sua mente, há «um ser maior do que o qual nada pode ser pensado», pois, se ele ouve esta fórmula e a compreende, ela existe na sua mente, visto que tudo o que se pode compreender existe na mente.

Eis agora o grande salto da inteligência anselmiana. É que aquilo «maior do que o qual nada pode ser pensado» não pode existir apenas na mente, porque se «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» existe apenas na inteligência, pode pensar-se que esse ser exista também na realidade, o que é ser maior do que existir apenas na mente.

Logo, a afirmação de que o ser «maior do que o qual nada pode ser pensado» apenas existe no pensamento é contraditória, porque diz ao mesmo tempo que aquilo que é «maior do que o qual nada se pode pensar» é também «aquilo maior do que o qual algo se pode pensar». Afirma e nega a mesma coisa, ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista. Isto é, infringe directamente o princípio da não-contradição, pelo que é absurda.

Por conseguinte, o ser «maior do que o qual nada se pode pensar» existe necessariamente (i.e., existe e não pode não-existir) tanto no intelecto como na realidade.

Então por que disse o insensato no seu coração «Não há Deus!»? Porquê, senão porque é insensato? Porquê, senão porque é ignorante, mentecapto? Se o compreendesse, nunca poderia reiterá-lo.

No dizer de E. Gilson, esta demonstração da existência de Deus é, seguramente, o triunfo da dialéctica pura, operando sobre uma definição, e exerceu invulgar fascínio na história do pensamento. Com algum exagero, sem dúvida, mas com algo de verdade, chegou mesmo a dizer-se que a história da filosofia, depois de Santo Anselmo, pode dividir-se em dois grupos: os que aceitam e os que rejeitam a validade do «argumento ontológico»⁴.

Não deixa, pois, de ser motivo de reflexão que quase todos os filósofos posteriores, tanto os que lhe negam validade como os que lhe reconhecem, sintam necessidade de aí voltar, para passar por ele e o reiterar, ou para nele permanecer. É um momento esfíngico e assaz enigmático na história do pensamento, não deixando de ser também, para nós, uma oportunidade de, com Santo Anselmo, nos adentrarmos na **via do pensável**, sempre abertos ao possível...

² *De Vera Religione*, XXIX-XXXII; LII-LVII; *Confissões*, X.

³ Cf. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge, des Origines Patristiques à la Fin du XIV^e Siècle*, Paris, Payot, 1947, p. 244.

⁴ É Kant quem, na *Crítica da Razão Pura*, o denomina assim pela primeira vez, como veremos mais à frente. Para Anselmo, o título que melhor lhe convém é «*Fides quaerens intellectum*», podendo também chamar-se «argumento endonoético» (*endo* = dentro + *noético* = da inteligência, intelectual), i.e., um argumento do pensamento. De facto, percebe-se o porquê deste nome: todo o capítulo II é um convite a que o homem se vire para dentro de si, para o seu interior, onde mora a Verdade. Contudo, só o opúsculo de resposta ao monge Gaunilo ficou conhecido por este nome, ainda que ele não deixe de convir ao próprio *Proslogion*.

PROSLOGION⁵

S. Anselmo de Cantuária

Preâmbulo

Depois de ter publicado, sob instantes rogos de alguns irmãos, um opúsculo [*Monologion*] como exemplo de uma meditação sobre a razão da fé, em nome daquele que raciocina em silêncio consigo próprio e investiga o que desconhece; considerando que esse [opúsculo] era composto pela concatenação de múltiplos argumentos, comecei a perguntar a mim próprio se, por acaso, poderia encontrar-se um único argumento que não necessitasse de nenhum outro para se demonstrar, e que bastasse por si mesmo para garantir que Deus existe verdadeiramente, que ele é o Sumo Bem, sem nada de outra coisa precisar, do qual todas as coisas têm necessidade para existir, e bem existir, em suma, tudo o que nós acreditamos da substância divina. Inúmeras vezes, ardorosamente, voltei⁶ o meu pensamento para isto. E o que procurava, às vezes, parecia-me poder ser já captado, outras vezes fugia completamente ao olhar da mente. Desesperando, enfim, quis desistir como se [se tratasse] de investigar algo impossível de alcançar. Mas então que eu queria absolutamente excluir de mim este pensamento, receando que ele ocupasse futilmente a minha mente, impedindo-me de outras ocupações onde pudesse progredir, eis que ele começou, com alguma importunidade, a impor-se-me cada vez mais, mau grado a minha rejeição e interdição. E, certo dia, enquanto me cansava em resistir com veemência à sua importunidade, aquilo de que eu desesperara ofereceu-se-me de tal forma no próprio conflito dos meus pensamentos, que abracei com ardor o pensamento que antes, perturbado, repelia.

Considerando então que, aquilo que com gáudio encontrara, poderia, se fosse escrito, agradar a algum leitor, escrevi o presente opúsculo sobre este mesmo assunto e alguns outros, em nome daquela pessoa que se esforça por elevar o seu espírito à contemplação de

⁵ Tradução feita a partir da versão latina em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Tome I, Paris, Cerf, 1986, cotejando com a tradução francesa de Michel Corbin, e com a tradução inglesa feita por Benedicta Ward, S.L.G., *The Prayers and Meditations of St. Anselm with the Proslogion*, Londres, Penguin, 1973. Desta tradutora seguimos também o critério de traduzir algumas passagens em verso, cujo ritmo salmódico é a expressão perfeita de um coração orante.

⁶ Literalmente, «*converteri*», de «*convertere*», «verter-se para», «voltar-se para o interior». Exprime simultaneamente o ímpeto religioso e intelectual da busca. Desde a aurora do pensar grego, nos pitagóricos, passando por Platão, Santo Agostinho e toda a filosofia medieval, que a tarefa filosófica é entendida como labor religioso.

Deus e procura compreender⁷ o que crê. Julguei, por outro lado, que nem este opúsculo nem o outro que *supra* recordei [*Monologion*] são dignos do nome de livro, nem [tão-pouco] de serem precedidos do nome do autor. Todavia, pensando que eles não deviam ser difundidos sem qualquer título que, de algum modo, convidasse à sua leitura aqueles a cujas mãos fossem ter, dei a cada um seu título. Ao primeiro: *Exemplum meditandi de ratione fidei* [Exemplo de meditação sobre a razão da fé], e ao seguinte: *Fides quaerens intellectum* [A fé em busca de inteligência]. Tendo sido, um e outro, já transcritos por muitas pessoas, várias delas — sobretudo o reverendo Arcebispo de Lyon, Hugo, legado apostólico na Gália, que mo ordenou em virtude da sua autoridade apostólica — obrigaram-me a escrever neles o meu nome. Para que isto fosse feito convenientemente, nomeei aquele *Monologion*, isto é, solilóquio; e este *Proslogion*, isto é, alóquio.

Capítulo I

Despertar do espírito para a contemplação de Deus

E agora, pequeno homem⁸,
foge um momento às tuas ocupações,
esconde-te um pouco dos teus pensamentos tumultuosos.
Atira fora agora os teus pesados cuidados,
e deixa para depois os teus laboriosos trabalhos.
Deixa um pouco de tempo para Deus e repousa n'ele por instantes.
«Entra na cela» da tua alma,
expulsa tudo, excepto Deus e o que te ajuda a procurá-lo;
«fechada a porta», procura-o! [Mt 6, 6]
Diz agora, «ó meu coração todo», diz agora a Deus:
«Busco o teu rosto,
O teu rosto, Senhor, eu procuro.» [Sl 26, 8]
E agora, pois, tu Senhor meu Deus,
ensina o meu coração onde e como te procurar,
onde e como te encontrar.
Senhor, se tu não estás aqui,
onde te buscarei, ausente?
E se tu estás em toda a parte,
porque não te vejo eu presente?
Mas certamente tu habitas «a luz inacessível» [1 Tm 6, 16].
E onde está a tal luz inacessível?

⁷ O verbo em latim «*intelligere*» pode traduzir-se também por «inteligir», «intelecconar». Na versão francesa, Michel Corbin traduz por «*reconnaître*» e, na inglesa, Benedicta Ward traduz sempre por «*understand*».

⁸ Em latim «*homuncio*». Significa um «nada de homem», «homúnculo», «homenzinho», «pobre», «miserável», «quase nada», sempre com o sentido de uma deficiência ontológica, um «quase não-ser».

Ou de que modo acederei a essa luz inacessível?
Ou quem me conduzirá e introduzirá nela, para que nela te veja?
Por que sinais, enfim, por que forma, te buscarei?
Nunca te vi, Senhor meu Deus, não conheço a tua face.
Que fará, Senhor altíssimo, que fará este teu longínquo exilado?
Que fará o teu servidor, ansioso do teu amor
e atirado para longe «da tua face»? [Sl 50, 13]
Anela por te ver, mas a tua face está demasiadamente afastada dele.
Aceder a ti deseja, e inacessível é a tua habitação.
Encontrar-te deseja vivamente, e não sabe o teu lugar.
Dispõe-se a procurar-te, e ignora o teu rosto.
Senhor, tu és o meu Deus, tu és o meu Senhor, e nunca te vi!
Tu me criaste e recriaste, e todos os meus bens me dispensaste,
e ainda não te conheço!
Numa palavra, fui feito para te ver
e ainda não fiz aquilo para que fui feito.
Miserável sorte a do homem desde que perdeu aquilo para que foi feito!
Queda dura e funesta aquela!
Ai! que perdeu e que encontrou [o homem]?
Que se lhe retirou e que lhe restou?
Perdeu a bem-aventurança para a qual foi feito,
encontrou a infelicidade para que não foi feito.
Ausentou-se aquilo sem o qual é de todo infeliz,
e restou aquilo que, por si, é apenas infelicidade.
Então, «o homem comia o pão dos anjos» de que agora tem fome [Sl 77, 25];
agora, come «o pão das dores» que então desconhecia [Sl 126, 2].
Ai! luto comum dos homens, pranto universal dos filhos de Adão!
Ele arrotava de saciedade, nós suspiramos de fome.
Ele vivia na abundância, nós mendigamos.
Ele tinha em plena felicidade e, miseravelmente, abandonou;
nós, infelizmente, carecemos e, miseravelmente, desejamos;
e, ai!, quão vazios permanecemos.
Por que não nos guardou ele [Adão], quando o podia facilmente,
aquilo de que nos encontramos gravemente privados?
Por que nos ocultou, assim, a luz e nos lançou nas trevas?
Sim, por que nos furtou a vida e infligiu a morte?
Acabrunhados de penas, de onde fomos expulsos
e para onde fomos atirados?
De onde fomos precipitados e onde estamos atascados?
Da terra natal para o exílio, da visão de Deus para a nossa cegueira.
Da juncundidade da imortalidade para a amargura e o horror da morte.
Desgraçada mudança! De tão grande bem para tão grande mal!
Grave dano, grave dor, grave tudo!
Mas, ai!, infeliz de mim!, um entre os outros degradados filhos de Eva
afastados de Deus, que empreendi, que consegui acabar?

Para onde tendia, e aonde cheguei?
A que aspirava e em que situação suspiro?
«Procurei os bens e eis a perturbação!» [Sl 121, 9]
Tendia para Deus e caí sobre mim mesmo.
Procurava o repouso no meu retiro
e «encontrei a tribulação e a dor» no meu íntimo.
Queria rir com a alegria da minha mente,
e sou forçado a rugir «pelo gemido do meu coração».
Era esperada a ledice
e eis que os suspiros se tornam mais densos. [Sl 37, 9; 114, 3; Jr 14, 19]
E «tu, Senhor, até quando?
Até quando, Senhor, tu nos esquecerás?
Até quando afastas de nós a tua face?» [Sl 6, 4; 12, 1]
Quando nos olharás e nos ouvirás?
Quando iluminarás os nossos olhos e nos mostrarás «a tua face?»
Quando te darás tu a nós? [Sl 79, 4.8]
Olha-nos, Senhor!, escuta-nos, ilumina-nos, tu mesmo mostra-te a nós!
Dá-te a nós outra vez para que bem estejamos, nós que, sem ti, tão mal estamos.
Tem piedade dos nossos trabalhos e dos nossos esforços para ti,
nós que nada valem sem ti.
Convidas-nos, «ajuda-nos».
Que eu não desespere suspirando,
suplico-te, Senhor,
mas que respire esperando.
O meu coração tornou-se amargo pela sua desolação,
suplico-te, Senhor,
adoça-o pela tua consolação.
Na minha fome comecei a procurar-te,
suplico-te, Senhor,
que eu não acabe em jejum de ti.
Faminto, aproximei-me,
que eu não me vá embora insaciado.
Pobre, vim ao rico; miserável, ao misericordioso;
que eu não volte sem nada e desprezado.
E «se suspiro antes de comer» [Jó 3, 24],
concede ao menos que eu coma depois dos suspiros.
Senhor, curvado, não posso senão olhar para baixo,
levanta-me para que possa tender para o alto.
«As minhas iniquidades subiram mais alto que a minha cabeça»,
envolvem-me e sobrecarregam-me «como pesado fardo» [Sl 37, 5].
Liberta-me, descarrega-me,
«para que o sorvedouro delas não aperte a sua boca sobre mim» [Sl 68, 16].
Seja-me permitido levantar os olhos para a tua luz,
pelo menos de longe, pelo menos das profundezas.
Ensina-me a procurar-te, e mostra-te ao que te procura,
porque não te posso procurar se tu não me ensinas,

nem encontrar-te se não te mostras.
Que te busque desejando, e te deseje buscando.
Que te encontre amando, e te ame encontrando.
Confesso, Senhor, e te dou graças:
criastes em mim esta tua «imagem» para que, de ti lembrada [Gn 1, 26],
pense em ti e te ame.
Mas está tão corrompida pela acção dos vícios,
tão ofuscada pelo fumo dos pecados,
que não pode fazer aquilo para que foi feita,
se tu não a renovas e reformas.
Não me atrevo, Senhor, a penetrar na tua Altura,
porque não lhe comparo, de modo nenhum, a minha inteligência.
Mas desejo reconhecer um pouco a tua Verdade,
que o meu coração crê e ama.
Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender.
Porque, creio-o: «se não acreditar, não compreenderei» [Is 7, 9].

Capítulo II

Que Deus existe verdadeiramente

Assim, pois, Senhor, tu que dás a inteligência da fé, dá-me, tanto quanto aches bem, que eu compreenda que tu existes como nós [o] acreditamos, e que tu és o que nós acreditamos. Nós acreditamos, com efeito, que tu és «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado». Será que não existe uma tal natureza, uma vez que o «insensato disse no seu coração: Deus não existe»? [Sl 13, 1; 52, 1; Rm 3, 10-12] Mas certamente este mesmo insensato, quando ouviu isto que eu digo: «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado», compreende o que ouviu, e o que ele compreende existe na sua inteligência, mesmo se ele não compreende que isso existe [na realidade]. Porque uma coisa é que certa realidade esteja no intelecto, outra é compreender que tal realidade existe [actualmente]. De facto, quando um pintor pensa antes o que vai fazer, ele tem na inteligência o que ainda não fez, mas de modo nenhum compreende que exista o que ainda não fez. Pelo contrário, quando verdadeiramente já o pintou, tem na inteligência o que já fez e compreende que isso existe [actualmente]. Mesmo o insensato está pois convicto de que «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» existe pelo menos no intelecto: ele compreende-o quando o ouviu, e tudo o que é compreendido existe no intelecto. Mas, sem dúvida, «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» não pode existir unicamente no intelecto. Se, na verdade, existe pelo menos no intelecto, pode pensar-se que exista também na realidade, o que é ser maior. Como tal, se «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» existe apenas no intelecto, então «aquilo mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado», é algo maior do que o qual algo pode ser pensado. Ora, [como é óbvio], isto é claramente impossível. Existe, pois, sem a menor dúvida, «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado», tanto no intelecto como na realidade.

Capítulo III

É impossível pensar que Deus não exista

Isto [que «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» existe tanto no intelecto como na realidade], em todo o caso, é tão verdadeiro que nem se pode pensar que não exista. Porque pode-se pensar que exista alguma coisa, a qual não se possa pensar que não existe; o que é ser maior do que aquela que se pode pensar que não existe. Daí que, se se pode pensar que «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» não existe, [então] aquilo mesmo «maior do que o qual nada pode ser pensado» não é «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado»; o que não pode convir. Deste modo, «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» existe tão verdadeiramente que não se pode pensar que não existe.

E este ser és tu, Senhor, nosso Deus. Pois tão verdadeiramente existes, Senhor Deus meu, que nem se pode pensar que tu não existes. E justamente. Se qualquer mente pudesse pensar alguma coisa melhor do que tu, a criatura elevar-se-ia acima do Criador, julgaria do Criador, o que é completamente absurdo. E de tudo o que é qualquer outra coisa, excepto tu, pode pensar-se que não existe. Tu só, pois, tens a mais veríssima [forma] de ser e, por conseguinte, a máxima entre todas: porque tudo o que é outro [excepto tu] não é tão verdadeiramente e tem, como tal, menos ser [existência]. Então por que é que «o insensato disse no seu coração: Deus não existe» [Sl 13, 1], quando é tão manifesto para uma mente racional que tens a máxima [forma] de ser entre todas as coisas? Porquê, senão porque é estulto e insensato?

Capítulo IV

Como o insensato disse no seu coração aquilo que não pode ser pensado

Mas como disse no seu coração aquilo que não pôde pensar, ou como não pôde pensar aquilo que disse no seu coração, uma vez que é a mesma coisa dizer no seu coração e pensar? Verdadeiramente — e tanto mais verdadeiramente porque o pensou, tendo-o dito no seu coração; e não o tendo dito no seu coração, não o pensou — não é de uma única maneira que se diz [algo] no coração ou se pensa alguma coisa. Com efeito, de uma maneira diferente é pensada uma coisa quando se diz a palavra que a significa; de outro modo quando é compreendido aquilo mesmo que a coisa é. Da primeira pode pensar-se que Deus não existe, mas da segunda de modo nenhum [se pode pensar que Deus não existe]. Ninguém pode, seguramente, compreendendo o que Deus é, pensar que não existe, ainda que [possa] dizer estas palavras no [seu] coração sem nenhuma significação ou com qualquer estranha significação. Com efeito, Deus é aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado. E quem compreende isto convenientemente, em qualquer caso, compreende que isto mesmo existe de tal maneira que não pode, mesmo para o pensamento, não existir. Quem, pois, compreende que Deus assim existe, não pode pensar que ele não existe.

Graças te dou, bom Senhor, graças te dou, porque o que primeiro acreditei pelo teu dom, o compreendo agora pela tua iluminação, de tal maneira que, mesmo se não quisesse acreditar que tu existes, não poderia deixar de o compreender.

Capítulo V

Deus é o que é melhor ser que não-ser; existindo por si só, fez todas as coisas do nada

Que és portanto, Senhor Deus, [para ser tal] que nada de maior possa ser pensado? Mas quem és tu, senão a suma realidade sobre todas as coisas e, existindo unicamente por si mesma, fez todas as outras coisas do nada? Na verdade, aquilo que não é tal realidade é algo menor do que pode ser pensado. Mas isto não se pode pensar de ti. Pois, que bem falta ao sumo bem, pelo qual existe tudo o que é bom? Assim tu és justo, verídico, feliz e tudo aquilo que é melhor ser do que não-ser. Porque é melhor ser justo que não-justo, feliz que não-feliz.

Capítulo VI

Como é sensível, ainda que não seja corpo

Mas, uma vez que é melhor ser capaz de percepção⁹, onnipotente, misericordioso, impassível, do que não o ser, de que modo és capaz de percepção se não és um corpo?, onnipotente se não podes todas as coisas?, ou misericordioso ao mesmo tempo que impassível? De facto, se só as coisas corporais são sensíveis, reportando-se os sentidos ao corpo e estando no corpo, como podes tu perceber, quando não és corpo, mas sumo espírito, o qual é melhor que o corpo?

Mas, se perceber não é senão conhecer ou [estar em ordem] ao conhecimento — quem percebe, com efeito, conhece segundo a propriedade dos sentidos, como por exemplo, a cor pela vista, os sabores pelo gosto — diz-se sem inconveniente que [quem percebe], percebe de alguma maneira tudo o que conhece de algum modo. Assim, Senhor, se bem que não sejas corpo, és, contudo, vera e sumamente sensível, do modo mesmo como conheces sumamente todas as coisas, e não da mesma maneira como o animal conhece pelo sentido corpóreo.

⁹ O adjectivo «*sensibilis*» pode traduzir-se correctamente por «sensível», mas aqui tem sempre o sentido de possibilidade activa, pelo que preferimos traduzir por «ser capaz de percepção».

Capítulo VII

Como Deus é onnipotente se bem que não possa fazer muitas coisas

Mas como és tu onnipotente se não podes todas as coisas? Ou então: se não podes ser corrompido, nem mentir, nem fazer com que o verdadeiro seja falso, [com] que, por exemplo, o que foi feito não tenha sido feito, e várias coisas similares, como podes tu todas as coisas?

Será que poder estas coisas não é potência, mas impotência? Quem as pode, com efeito, pode aquilo que não deve e que não é bom para si. Quanto mais ele as pode [fazer], mais a adversidade e a perversidade têm poder sobre ele, e menos pode ele mesmo contra elas. Assim, quem pode deste modo, não pode por potência, mas por impotência. Verdadeiramente, não se diz que ele pode porque possa por si mesmo, mas porque a sua impotência faz com que outra coisa possa sobre ele; ou então é qualquer outro género de fala, do mesmo modo que são ditas impropriamente muitas coisas. Por exemplo, nós colocamos «ser» em lugar de «não ser» e «fazer» em lugar de «não fazer», ou de «nada fazer». Porque muitas vezes dizemos àquele que nega que certa coisa exista: «é, de facto, como dizes ser». Quando pareceria ser mais apropriado dizer: «não é, de facto, como dizes não ser». De igual modo, dizemos: «este aqui está sentado como o está aquele», ou: «este descansa como o faz aquele»; quando o estar sentado é uma certa forma de «não fazer», e descansar [é uma certa forma] de «nada fazer». Assim, quando se diz de alguém: ele tem a potência de fazer ou de sofrer o que não deve, ou o que não é bom para si, por [essa] potência entendemos: impotência. Pois que, quanto mais tem tal potência, tanto mais a adversidade e a perversidade são potentes sobre ele, e tanto mais é ele impotente contra elas. Assim, pois, Senhor Deus, tanto mais és verdadeiramente onnipotente, quanto não podes nada por impotência, e nada pode contra ti.

Capítulo VIII

Como Deus é misericordioso e impassível

Mas como és tu misericordioso e impassível simultaneamente? Porque se és impassível, não te compadeces. Se não te compadeces, o teu coração não sofre de compaixão para com o infeliz, o que significa ser misericordioso. Mas, se não és misericordioso, donde vem ao infeliz tal consolação?

Como és e não és misericordioso, Senhor, senão porque és misericordioso quanto a nós [*secundum nos*] e não o és quanto a ti [*secundum te*]? Seguramente tu és misericordioso segundo o nosso sentir, não o és segundo o teu. Quando olhas para nós, nós que somos infelizes, sentimos o efeito da tua misericórdia [e] tu não experimentas emoção¹⁰. És, pois, misericordioso, porque salvas os infelizes e perdoas aos teus pecadores. Não és misericordioso, porque não és afectado por nenhuma compaixão para com o infeliz.

¹⁰ Literalmente, «não sentes o afecto». isto é, «não padeces», não «sofres paixão». Será conveniente, para uma melhor compreensão, estudar esta categoria (*paixão*) no quadro das outras nove categorias aristotélicas.

Capítulo IX

Como o inteiramente e sumamente justo perdoa os maus; e quão justamente se compadece dos maus

Mas como, em verdade, perdoas os maus se és inteiramente e sumamente justo? Como o inteiramente e sumamente justo faz alguma coisa que não é justa? Ou que justiça é esta de dar a vida eterna a quem merece a morte eterna? Donde vem, pois, bom Deus, bom para os bons e maus [Mt 5, 44-45], donde vem que salves os maus, se isso não é justo e se tu nada fazes que não seja justo?

Porque a tua bondade é incompreensível, estará isto escondido na luz inacessível que tu habitas? [1 Tm 6, 16] Verdadeiramente, no altíssimo e secretíssimo da tua bondade está escondida a fonte donde mana o rio da tua misericórdia. Pois ainda que sejas inteiramente e sumamente justo, és, contudo, benevolente mesmo para com os maus, e isto porque és inteiramente e sumamente bom. Serias menos bom se não fosses benevolente para com nenhum mau. Com efeito, quem é bom para com os bons e os maus é melhor do que aquele que é somente bom para com os bons. E quem é bom punindo e perdoadando os maus é melhor do que aquele que o é apenas punindo. És, pois, misericordioso, porque és todo e sumamente bom. Mas, se se vê talvez por que razão retribuís aos bons com bens e aos maus com males, devemos certa e profundamente admirar por que razão concedes bens aos teus réus e maus, tu que és inteiramente justo e não necessitas de nada. Que altíssima a tua bondade, ó Deus! Vemos de onde brota a tua misericórdia, mas aí não penetramos. Discernimos donde jorra o rio, mas não se vê claramente a fonte donde ele nasce. Porque pertence à plenitude da tua bondade que sejas clemente para com os pecadores, mas a razão pela qual és clemente está escondida na profundidade da tua bondade. Que na tua bondade retribuas com bens os bons e com males os maus, é o que parece postular a razão da justiça. Mas, quando concedes bens aos maus, sabemos que o sumamente Bom o quis fazer, e admirável é porque o sumamente Justo pôde querê-lo.

Ó misericórdia,
de que opulenta doçura
e de que doce opulência jorras para nós!
Ó imensidão da bondade de Deus,
com que afecto deves ser amado pelos pecadores!
Salvas os justos que a justiça acompanha,
libertas aqueles que, ao invés, a justiça condena.
Aqueles com a ajuda dos seus méritos,
estes ao arrepio dos seus deméritos;
aqueles reconhecendo os bens que lhes deste,
estes ignorando os males que detestas.
Ó imensa bondade que excedes assim toda a inteligência,
que venha sobre mim esta misericórdia
que com tanta opulência procede de ti!
Que em mim se derrame o que de ti dimana.
Por clemência perdoa-me,

a fim de não ser castigado pela justiça.
Porque, mesmo se é difícil reconhecer
como a tua misericórdia não está ausente da tua justiça,
é todavia necessário acreditar que nunca o que transborda da tua bondade,
a qual não existe sem a justiça,
tem como adversário a tua justiça,
mas antes verdadeiramente coincide com ela.
Se és misericordioso é porque és sumamente bom,
e se és sumamente bom sendo sumamente justo,
és verdadeiramente misericordioso
pela razão mesma que és sumamente justo.
Ajuda-me, ó Deus justo e misericordioso, cuja luz procuro,
ajuda-me a reconhecer o que digo:
és verdadeiramente misericordioso porque és justo.

Não nasce a tua misericórdia da tua justiça? Não perdoas tu aos maus por justiça? Se é assim, ó Senhor, se é assim, ensina-me como. Não será porque é justo que tu sejas tão bom que não te possamos reconhecer melhor, e que operes tão portentosamente que não te possamos pensar mais poderoso? Verdadeiramente, que há de mais justo? Seguramente, isto não aconteceria se tu fosses bom retribuindo apenas e não perdoadando, e se fizesses os bons a partir unicamente dos não-bons e não a partir dos maus também. É assim justo que perdoes os maus e faças os bons a partir dos maus. O que de nenhum modo se faz justamente não se deve fazer, e o que não se deve fazer faz-se injustamente. Se tu, pois, injustamente fazes misericórdia aos maus, não deves fazer misericórdia. E se não deves fazer misericórdia, fazes misericórdia injustamente. O que é tão ímpio de dizer, que é lícito crer que justamente fazes misericórdia aos maus.

Capítulo X

Como Deus justamente pune e justamente perdoa os maus

Mas é também justo que punas os maus. Que há de mais justo: que os bons recebam os bens, e os maus os males? Como é então justo que punas os maus, e justo que os perdoes?

Será que de um modo punes justamente os maus, e de outro justamente os perdoas? Quando punes os maus, é justo porque está de acordo com os seus méritos; quando, ao invés, os perdoas, é justo porque é digno não dos seus méritos mas da tua bondade. Porque, perdoadando os maus, és justo segundo ti [próprio] [*secundum te*] e não segundo nós [*secundum nos*], tal como és misericordioso segundo nós e não segundo ti [próprio]. Assim como, salvando-nos, a nós que justamente condenarias, és misericordioso, não porque sintas afecto, mas porque nós sentimos afecto, assim és justo não porque nos retribuas algo devido, mas porque fazes o que é digno de ti, tu que és sumamente bom. Deste modo, é sem contradição que justamente os punes e justamente os perdoas.

Capítulo XI

Como todas as vias do Senhor são misericórdia e verdade e como o Senhor é justo em todos os seus caminhos

Mas não é justo também segundo ti [próprio], Senhor, que punas os maus? Seguramente, é justo que sejas tão justo, que não te possamos pensar mais justo. E não o serias nunca se apenas retribuíssees bens aos bons, sem [retribuíres] males aos maus. Quem retribui os méritos dos bons e dos maus é, efectivamente, mais justo do que aquele que retribui apenas os méritos dos bons. É, assim, justo segundo ti [próprio], Deus justo e benevolente, que punas e que perdoes. Sim, verdadeiramente, «todas os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade» e, todavia, «o Senhor é justo em todos os seus caminhos» [Sl 24, 10; 144, 17]. E de modo nenhum há contradição: aqueles que queres punir não é justo que sejam salvos, e aqueles que queres perdoar não é justo que sejam condenados. Justo é unicamente o que tu queres, e não-justo o que tu não queres. Deste modo, a misericórdia nasce da tua justiça, porque é justo que sejas tão bom, que o sejas perdoando. E é talvez por causa d'isto que o sumamente justo pode querer os bens para os maus. Mas se, de algum modo, é possível captar a razão de queres salvar os maus, não há certamente nenhuma razão que possa fazer compreender porquê, entre maus semelhantes, salves pela tua suma bondade uns em vez de outros, nem porquê condenes pela tua suma justiça estes em vez daqueles.

Assim, pois, és verdadeiramente capaz de percepção, onnipotente, misericordioso e impassível, do mesmo modo que és vivente, sapiente, bom, feliz, eterno e tudo aquilo que é melhor ser do que não ser.

Capítulo XII

Que Deus é a mesma vida, pela qual vive, e deste mesmo modo [em atributos] semelhantes

Mas, certamente, tudo o que és, não o és de modo nenhum por outra coisa, senão por ti mesmo. És, pois, a vida mesma pela qual vives, a sabedoria pela qual és sapiente, a própria bondade pela qual és bom para com os bons e os maus [Mt 5, 45], e de igual modo para as coisas semelhantes.

Capítulo XIII

Como Deus é o único incircunscrito e eterno, [mesmo] quando os outros espíritos são incircunscritos e eternos

Mas tudo o que está enclausurado pelo lugar ou tempo é menor do que aquilo que nenhuma lei de lugar ou de tempo constrange. Desde logo, uma vez que nada é maior do que

tu, nenhum lugar ou tempo te limita, mas existes sempre e em toda a parte. E porque apenas de ti o podemos dizer, tu só és incircunscrito e eterno. Como pode ser dito, então, que os outros espíritos são incircunscritos e eternos?

Em verdade, só tu és eterno, porque único entre todos os seres, assim como não comesças a ser, também não deixas de ser. Mas como és tu o único incircunscrito? Porventura, é o espírito criado circunscrito em relação a ti, e incircunscrito em relação ao corpo? É totalmente circunscrito aquilo que, quando está todo em algum lugar, não pode simultaneamente estar noutra parte. O que é claramente reconhecido apenas nas coisas corporais. É incircunscrito, ao invés, o que se encontra todo ao mesmo tempo em toda a parte. O que só a teu [respeito] é compreendido. É, porém, circunscrito e incircunscrito, simultaneamente, aquilo que, quando está todo num lugar qualquer, pode estar todo ao mesmo tempo noutra parte, mas não em toda a parte. O que é conhecido nos espíritos criados. Se, com efeito, a alma não estivesse toda ela em cada parte do seu corpo, [então] não sentiria toda ela em cada parte. Tu, pois, Senhor, és incircunscrito e eterno duma maneira singularíssima, e, contudo, os outros espíritos também são incircunscritos e eternos.

Capítulo XIV

Como e porquê Deus é visto e não visto por aqueles que o buscam

Encontraste, ó minha alma, o que buscavas?

Buscavas Deus e encontraste

que ele é a suma realidade entre todas as coisas,

melhor do que a qual nada pode ser pensado;

[encontraste] que essa realidade é a vida mesma,

a luz, a sabedoria, a bondade,

a eterna beatitude e a bem-aventurada eternidade;

[encontraste] que ela existe sempre e em toda a parte.

Porque, se não encontraste o teu Deus,

de que modo é ele isso que encontraste

e reconheceste sobre ele com verdade tão certa

e tão verdadeira certeza?

Se, ao invés, encontraste,

que é que há, para que não sintas o que encontraste?

Porque não te sente a minha alma,

ó meu Deus, se te encontrou?

Por acaso, não encontrou ela

aquele que achou ser a luz e a verdade?

De que modo compreendeu tal,

senão vendo a luz e a verdade?

Ou pôde ela reconhecer inteiramente alguma coisa de ti

de outro modo sem ser pela tua luz e verdade?
Se, pois, viu a luz e a verdade, viu-te a ti.
Se não te viu a ti, não viu a luz nem a verdade.
[Ou] será que o que viu é luz e verdade,
sem, todavia, te ter ainda visto,
porque te viu de algum modo,
mas não te «viu tal como tu és»? [1 Jo 3, 2]
Senhor, meu Deus, meu formador e meu reformador,
diz à minha alma desejosa, o que mais és,
para lá do que ela viu, a fim de que veja puramente o que deseja.
Tensa está ela para ver mais e, para lá do que vê,
não viu senão trevas: ou, ao invés, não vê as trevas,
porque em ti não há quaisquer trevas [1 Jo 1, 5],
mas vê que não pode ver mais, por causa das suas próprias trevas.
Porquê isto, Senhor, porquê isto?
O seu olho está cheio de trevas pela sua enfermidade,
ou cego pelo teu brilho?
Mas, certamente, está cheio de trevas por si mesmo e cego por ti.
De qualquer modo, é obscurecido pela sua brevidade
e esmagado pela tua imensidão.
É verdadeiramente apertado pela sua estreiteza
e vencido pela tua amplitude.
Quão grande é, efectivamente, esta luz
donde jorra todo o verdadeiro que alumia a mente racional!
Quão ampla é esta verdade,
na qual está tudo o que de verdadeiro existe
e fora dela apenas o falso e o nada!
Quão imensa é [essa verdade] que, num único olhar,
vê todas as coisas que foram feitas,
de quem, por quem e de que modo foram elas feitas do nada!
Que pureza, que simplicidade, que certeza e que esplendor aí existe!
Certamente, [muito] mais do que a criatura é capaz de compreender.

Capítulo XV

Que Deus é maior do que aquilo que pode ser pensado

Por conseguinte, Senhor, tu não és apenas tal que nada de maior possa ser pensado, mas és algo maior do que se possa pensar. Pois que, com efeito, é possível pensar que exista qualquer coisa deste género: se tu não és isto mesmo, é possível pensar-se algo maior que tu: o que não se pode fazer.

Capítulo XVI

Que tal é a luz inacessível em que Deus habita

Tal é, verdadeiramente, Senhor, a luz inacessível na qual habitas [1 Tm 6, 16]. Não existe, verdadeiramente, nenhuma outra coisa que a penetre, para aí te ver plenamente.
Em verdade, não a vejo, porque ela é demasiado forte para mim.
Tudo o que vejo, todavia, é por ela que o vejo,
tal como olho doente vê o que vê pela luz do sol que,
no próprio sol, não pode ver.
O meu intelecto não é capaz para ela.
Brilha intensamente, o olho da minha alma não a capta,
nem suporta estar muito tempo fixo nela. •
Fica cego pelo fulgor, vencido pela grandeza,
sufocado pela imensidão, confundido pela capacidade.
Ó suprema e inacessível luz, ó total e bem-aventurada verdade,
quão longe estás de mim, [eu,] que tão próximo estou de ti!
Quão longínqua estás do meu olhar,
[de mim], que tão presente estou ao teu olhar!
Estás toda presente em toda a parte, e não te vejo.
Em ti me movo e em ti existo e não consigo aproximar-me de ti.
Estás dentro de mim, envolves-me em toda a volta e não te sinto.

Capítulo XVII

Que, do modo inefável que é o seu, existe em Deus a harmonia, o perfume, o sabor, a suavidade e a beleza

Ainda te escondes à minha alma, Senhor, na tua luz e beatitude; por esta razão, vive ela ainda nas suas trevas e miséria. De todos os lados ela olha e não vê a tua beleza; escuta e não ouve a tua harmonia; aspira e não sente o teu perfume; saboreia e não conhece o teu sabor; tacteia e não sente a tua suavidade. Na verdade, Senhor Deus, tens isto em ti segundo o teu modo inefável, tu que o dás às criaturas segundo o modo sensível. Mas os sentidos da minha alma ficaram empedernidos, insensíveis, tapados pela vetusta enfermidade do pecado.

Capítulo XVIII

Que não há partes em Deus nem na sua eternidade, a qual é ele próprio

E de novo eis a perturbação, eis de novo a aflição e o luto que vêm ao encontro de quem procura o regozijo e a alegria! Minha alma esperava já a saciedade e ei-la de novo afogada pela indigência! Ambicionava já alimentar-se, e eis que começo por ter ainda mais fome! Esforçava-me por alcançar a luz de Deus e recaí nas minhas trevas. Ou antes, não somente caí nelas, mas ainda por elas me sinto envolto. Caí [mesmo] «antes que minha mãe me concebesse» [Sl 50, 7]. Certamente, «nelas fui concebido e nelas envolto nasci. Certamente, antanho todos cáimos naquele em que todos pecámos» [Rm 5, 12]. Nele — que facilmente tinha e deploravelmente perdeu, para ele e para nós —, perdemos tudo: [aquilo] que não conhecemos [agora] quando o queremos procurar; [aquilo] que não encontramos quando o procuramos, e o que, quando encontramos, não é o que procuramos. Ajuda-me, Senhor, «pela tua bondade. Procurei o teu rosto, o teu rosto Senhor, eu procuro; não desvies de mim a tua face» [Sl 24, 7; 26, 8.9]. De mim, reeleva-me para ti. Purifica, cura, excita¹¹, «ilumina» [Sl 12, 4.11-12] o olho da minha mente para que ele te veja. Que a minha alma junte as suas forças e, com toda a sua inteligência, se vire de novo para ti, Senhor.

Que és tu, Senhor, que és tu
[para] que o meu coração o reconheça em ti?
Verdadeiramente, és a vida, a sabedoria,
a verdade, a bondade, a felicidade,
a eternidade, e todo o bem verdadeiro tu o és.
Numerosos são estes [bens]
e a minha estreita inteligência não é capaz de os ver em conjunto,
num único olhar, para se deleitar em todos ao mesmo tempo.
De que modo, Senhor, és todos estes bens?
São eles partes de ti, ou antes cada um deles é tudo o que tu és?
Porque tudo o que é formado de partes não é totalmente uno,
mas, de algum modo, coisas múltiplas,
e diverso de si mesmo;
e um acto ou uma inteligência podem dissolvê-lo.
Coisas que te são alheias,
[que és aquilo] melhor do que o qual nada pode ser pensado.
Não há, pois, em ti, partes nenhuma, Senhor,
e não és coisas múltiplas, mas de tal modo algo uno,
o mesmo que ti próprio,
que em nada és dissemelhante de ti próprio.
Mais ainda, tu és a própria unidade

que nenhuma inteligência pode dividir.
Assim, nem a vida, nem a sabedoria,
nem os outros bens são partes de ti,
mas todos são um só e cada um é tudo o que tu és
e é tudo o que são todos os outros.
Por conseguinte, uma vez que não tens partes,
e nenhuma parte tem a eternidade que tu és,
nunca e em nenhum lugar há partes em ti,
nem na tua eternidade,
mas estás todo em toda parte,
e a tua eternidade existe sempre toda.

Capítulo XIX

Que Deus não está em lugar ou tempo, mas que todas as coisas estão n'ele

Mas, se pela tua eternidade foste e és e serás, e se *ter-sido* não é de modo nenhum *vir-a-ser*, nem ser [é, de modo algum] *ter-sido* ou *vir-a-ser*, de que modo a tua eternidade existe sempre toda?

Porventura, da tua eternidade não terá passado nada de modo que não exista mais, nem nada será futuro de forma que ainda não exista? Não exististe, pois, ontem nem existirás amanhã, mas existes ontem, hoje e amanhã. Ou antes, não existes nem ontem, nem hoje, nem amanhã, mas simplesmente existes, fora de todo o tempo. Porque ontem, hoje, amanhã não existem em nenhum lugar senão no tempo. Tu, porém, se bem que nada exista sem ti, não estás em lugar ou tempo, mas todas as coisas existem em ti. Nada te contém, mas tu contém todas as coisas.

Capítulo XX

Que Deus é anterior e posterior a todas as coisas, mesmo às eternas

Tu enches, pois, e abranges todas as coisas; existes antes e para além de todas as coisas. Com efeito, existes antes de todas as coisas, pois que antes que elas fossem feitas tu existes [Sl 89, 2]. Mas como existes para além de todas as coisas? De que maneira existes tu para além daquelas que não terão nenhum fim?

Será que elas de modo nenhum podem existir sem ti, enquanto tu de nenhum modo és menor, mesmo se elas retornarem ao nada? De certa maneira, tu existes deste modo para além delas. Será que é ainda possível pensar que elas terão fim, enquanto de ti nunca? Deste

¹¹ «*acue*», no sentido de aguçar o entendimento, de dar acuidade e desejo à inteligência.

modo têm elas, de uma certa maneira, um fim, mas tu de modo nenhum. E, certamente, aquilo que de modo nenhum tem fim existe para além daquilo que é, de certo modo, finito. Ou será, enfim, que tu vais além de todas as coisas, mesmo as eternas, porque [tanto] a tua eternidade como a delas te são inteiramente presentes, enquanto elas ainda não têm da sua eternidade o que há-de vir, assim como já não têm o que passou? Deste modo, verdadeiramente, existes sempre para além delas, pois aí existes sempre presente, ou seja, é sempre presente para ti aquilo a que elas ainda não chegaram.

Capítulo XXI

Que isto seja «o século do século» ou «os séculos dos séculos»

É isto o «século do século» ou os «séculos dos séculos»¹²? Do mesmo modo que o século dos tempos contém todas as coisas temporais, assim a tua eternidade contém até os próprios séculos dos tempos. Em verdade é ela o século em virtude da sua indivisível unidade, e os séculos, ao invés, em virtude da sua interminável imensidade. E, ainda que tão grande sejas, Senhor, [de tal modo] que todas as coisas estejam cheias de ti e em ti, tu, todavia, existes sem o menor espaço, de sorte que em ti não existe nem meio, nem metade, nem parte.

Capítulo XXII

Que só Deus é aquilo que é e aquele que é

Tu só, Senhor, és pois aquilo que és, e tu só és aquele que é [Ex 3, 14]¹³. Pois aquilo que é uma coisa no [seu] todo, uma outra nas [suas] partes, e na qual alguma coisa é mutável, [essa coisa] não é absolutamente o que é. E aquilo que começou do não-ser, e que podemos pensar que não é, e que retorna ao não-ser se não subsiste por outra coisa; e aquilo que tem *ter-sido* o que já não é, e [tem] um *vir-a-ser* o que ainda não é: isso não é, própria e absolutamente [falando]. Tu, pelo contrário, és o que és porque tudo aquilo que em certas ocasiões e de certas maneiras és, isso tu o és todo e sempre.

E tu és aquele que és, própria e simplesmente [falando], porque não tens *ter-sido* nem *haver-de-ser* mas és unicamente presente, e nem se pode pensar que às vezes não sejas. Tu és a vida, a luz, a sabedoria, a felicidade, a eternidade e muitos bens desta índole. Todavia, não és senão o bem único e supremo, tu que te bastas plenamente a ti mesmo, de nada indigente, do qual todas as coisas têm necessidade para existir e bem-existir.

¹² «*saeculum saeculi*» ou «*saecula saeculorum*».

¹³ Nome revelado a Moisés, em Ex 3, 14: «*Ego sum qui sum*», «Eu sou aquele que sou», que é quase intraduzível do hebraico, pois sugere uma *repetitio aeternitatis in aeternitate*, que Santo Anselmo identifica na confissão trinitária.

Capítulo XXIII

Que este bem são-no igualmente Pai, Filho e Espírito Santo; que este é o único bem necessário, completo, total e único

Este bem, tu o és, Deus Pai; é-o o teu Verbo, isto é, o teu Filho. Com efeito, no Verbo, pelo qual tu próprio te dizes, nada de outro do que tu és pode aí haver, nem nada de maior ou menor que tu; pois que o teu Verbo é verdadeiro como tu és veraz, por consequência, é a mesma Verdade, como tu, e não outra diferente de ti; e tu és tão simples que de ti não pode nascer outra coisa diferente do que tu és. Este mesmo [bem] é o Amor, único, comum a ti e ao teu Filho, isto é, o Espírito Santo que procede de um e de outro. Porque o próprio Amor não é desigual nem a ti nem ao teu Filho, pois que tu amas-te e ama-lo, ele ama-te e ama-se a si mesmo, quanto tu és e ele é; ele [o Espírito Santo] não é outra coisa diferente de ti ou d'ele [Verbo], ele que não é dissemelhante de ti ou d'ele: e da suprema simplicidade nada de diferente pode proceder a não ser o que é aquela de que procede. Aquilo que cada um é singularmente, toda a Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo — o é simultaneamente; pois cada um singularmente não é outra coisa senão a unidade sumamente simples e a simplicidade sumamente una, aquela não pode ser multiplicada nem ser outra e outra coisa.

Quanto ao resto uma só coisa é necessária [Lc 10, 42]¹⁴. De resto é neste *único necessário* que reside todo o bem, ou antes, é ele o bem total e uno e completo e único.

Capítulo XXIV

Conjectura: qual é este bem e qual a sua grandeza

Agora, minha alma, desperta e eleva toda a tua inteligência, pensa, tanto quanto possas, qual é este bem e qual é a sua grandeza. Se, na verdade, cada um dos bens é deleitável, pensa atentamente quão deleitável é aquele que contém o deleite de todos os bens; não aquele de que temos experiência nas coisas criadas, mas aquele que difere [tanto delas] quanto o criador da criatura. Se, na verdade, a vida criada é boa, quanto [não] o é a vida criadora? Se a salvação que [nos] foi feita é agradável, quanto [não] o é a salvação que opera toda a salvação? Se a sapiência no conhecimento das coisas que foram fundadas é amável, quão amável [não] é a sabedoria que do nada criou todas as coisas? Enfim, se tão numerosos e grandes são os deleites nas coisas deleitáveis, qual e quão grande [não] é o deleite que está naquele que fez as próprias coisas deleitáveis?

¹⁴ «*Porro unum est necessarium*». A citação completa é: «Marta, Marta, andas inquieta e agitas-te por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria escolheu, com efeito, a melhor parte, que lhe não será tirada.»

Capítulo XXV

Quais e quão grandes bens pertencem àqueles que dele fruem

Oh, quem fruirá este bem! O que haverá e não haverá para ele? Certamente terá tudo o que quiser, e não terá o que não quiser. Bem seguros estarão aí os bens do corpo e da alma, tais quais «nem olho viu nem ouvido ouviu, nem o coração do homem pensou.»¹⁵ Então porquê vagabundeias tu por tantos caminhos, ó pequeno homem, buscando os bens da tua alma e do teu corpo? Ama o único bem no qual estão todos os bens: isto basta! Deseja o bem simples, que é todo o bem, e é o bastante. Na verdade, que amas tu, minha carne, e que desejas, minha alma? Nele existe tudo o que amais e desejais!, nele existe!

Se a beleza [vos] deleita, «os justos resplandecerão como o sol» [Mt 13, 43]. Se é a velocidade ou a fortaleza, ou a liberdade do corpo, a que nada pode obstar, «serão semelhantes aos anjos de Deus», porque «semeia-se um corpo animal e ressuscitará um corpo espiritual» [1 Cor 15, 44] pelo poder [de Deus], seguramente, não pela natureza. Se é uma vida longa e sadia, nele existem a eternidade salutar e a eterna sanidade, porque «os justos viverão para sempre» [Sb 5, 16] e «a salvação dos justos vem do Senhor» [Sl 36, 39]. Se é a saciedade, serão saciados «quando aparecer a glória» de Deus [Sl 16, 15]. Se é a embriaguez, «serão inebriados pela abundância da casa» de Deus [Sl 35, 9]. Se é a melodia, aí os coros dos anjos cantam sem fim a Deus. Se é alguma volúpia, não imunda mas pura, Deus «os des-sedentará na corrente das suas delícias» [Sl 35, 9].

Se a sabedoria [vos deleita], a própria sabedoria de Deus a si mesma se lhes mostrará. Se é a amizade, amarão Deus mais que a si mesmos e amar-se-ão uns aos outros como se amam a si mesmos, e Deus amá-los-á mais do que eles mesmos se amam; porque amá-lo-ão e amar-se-ão a si mesmos e uns aos outros por ele; e ele amar-se-á e amá-los-á por si mesmo. Se é a concórdia, para eles haverá uma só vontade, porque nenhuma outra terão senão a vontade única de Deus. Se é o poder, terão a onipotência da sua vontade, [assim] como Deus [a tem] da sua. Pois assim como Deus poderá aquilo que quiser por si próprio, assim eles poderão o que quiserem por ele. Porque assim [como] não quererão outra coisa diferente do que ele quiser, assim [também] ele quererá tudo o que eles quiserem. E o que ele quiser não poderá não ser. Se é a honra e as riquezas, Deus estabelecerá os seus servos bons e fiéis sobre muitas coisas [Mt 25, 21.23], [e] mais ainda, «serão chamados filhos de Deus» [Mt 5, 9] e deuses, [o que] serão¹⁶. E onde estiver o seu Filho, também eles aí estarão [Jo 17, 24] «herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo» [Rm 8, 17]. Se é a verdadeira segurança, também verdadeiramente certos estarão de nunca, [mas] verdadeiramente nunca, lhe faltarem estes

¹⁵ 1 Cor 2, 9: «Segundo o que está escrito, nós anunciamos o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, o que nem passou pelo coração do homem, tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam».

¹⁶ A ideia é que, para além de serem chamados filhos de Deus e deuses, serão deuses mesmo. Recupera-se a ideia de *teósis* ou *deificatio* (deificação) que, presente também na *Sagrada Escritura*, passa para a teologia cristã com um sentido diferente do dos gregos, porque não haverá confusão de naturezas.

bens, ou antes, este bem. Assim como certos estarão de que não o perderão por sua vontade, e de que Deus, que os ama, não lho retirará contra seu grado, nem algo mais poderoso que Deus os separará, a Deus e a eles, contra a sua vontade.

Em verdade qual e quão grande¹⁷ é tal alegria, aí onde se encontra um tal e tão grande bem? Coração humano, coração indigente, coração experimentado por tormentos, ou mais ainda: oprimido por tormentos, quanto rejubilarias se abundasses em todos esses [bens]? Interroga o teu íntimo, [a ver] se és capaz de apreender a sua alegria [em virtude] de tanta felicidade própria. Mas certamente, se algum outro, a quem absolutamente amasses como a ti próprio, tivesse a mesma felicidade, duplicada seria a tua alegria, porque não te alegrarias menos por ele do que por ti próprio. E se dois, três ou muitos tivessem a mesma coisa, rejubilarias tanto por cada um como por ti próprio, se amasses cada um como a ti próprio. Assim, naquela perfeita caridade dos felizes e inumeráveis anjos e homens, onde ninguém amará menos o outro do que a si próprio, ninguém se alegrará de modo diferente pelos outros do que por si próprio. Por conseguinte, se o coração do homem com tanta dificuldade capta a alegria de um tão grande bem que é o seu, como será capaz de tantas e tão grandes alegrias? Certamente, [uma vez que] quanto mais um [ser] ama outro, tanto mais fica alegre pelo seu bem, assim, naquela perfeita felicidade, cada um amará Deus incomparavelmente mais do que a si próprio, e a todos os outros consigo e, como tal, alegrar-se-á inestimavelmente mais pela felicidade de Deus que pela sua, e a de todos os outros consigo. Mas se amam a Deus com todo o seu coração, com toda a sua mente e com toda a sua alma [Dt 6, 5; Mt 22, 37], de tal forma que, todavia, todo o seu coração, toda a sua mente e toda a sua alma de modo nenhum bastam para a dignidade do amor, assim, certamente, os perfeitos alegrar-se-ão com todo o seu coração, com toda a sua mente e com toda a sua alma, de tal forma que o seu coração, a sua mente e a sua alma não bastam para a plenitude da sua alegria.

Capítulo XXVI

É a «alegria plena» que o Senhor prometeu?

Meu Deus e meu Senhor,
minha esperança e a alegria do meu coração,
diz à minha alma se esta é a alegria
acerca da qual nos dizes pelo teu Filho:
«pedi e recebereis para que a vossa alegria seja plena» [Jo 16, 24].
Pois encontrei certa alegria, plena e mais que plena.
Estando, na verdade, repleto o coração,
repleta a mente, repleta a alma,
repleto todo o homem desta alegria,
ela ainda ultrapassará para além de [todos estes] modos.

¹⁷ Pergunta-se pela essência, pela grandeza, pelo valor dessa alegria, desse gáudio (*gaudium*): «*quale aut quantum est...?*»

Não é, pois, toda esta alegria que entrará naqueles que se alegram, mas aqueles que se alegram entrarão todos na alegria¹⁸. Diz, Senhor, diz ao teu servo, no íntimo do seu coração, se tal é a alegria na qual entrarão os teus servos, eles que «entrarão na alegria do seu Senhor» [Mt 25, 21]. Mas esta alegria, certamente, em que se alegrarão os teus eleitos nem «olho viu, nem ouvido escutou, nem ao coração do homem ascendeu» [1 Cor 2, 9]¹⁹. Também ainda não disse ou pensei, Senhor, até que ponto se alegrarão esses bem-aventurados que são teus. Alegrar-se-ão seguramente tanto quanto amarem; amarão tanto quanto conhecerem. Até que ponto te conhecerão então, Senhor, até que ponto te amarão? Certamente, «nem olho viu, nem ouvido ouviu, nem ao coração do homem ascendeu» nesta vida, até que ponto te conhecerão e te amarão, nessa [outra] vida. Peço[-te], Deus, que te conheça e te ame para me alegrar de ti. E se não o posso plenamente nesta vida que, pelo menos, progrida cada dia até que tudo alcance a plenitude. Que aqui progrida em mim o teu conhecimento e que lá ele seja pleno. Que cresça o teu amor e que aí ele seja completo, para que aqui, em esperança, seja grande a minha alegria, e plena em realidade aí. Senhor, pelo Teu Filho ordenas-nos, ou melhor, aconselhas-nos, a pedir e prometes [que] receberemos, «para que a nossa alegria seja plena» [Jo 16, 24]. Peço[-te], Senhor, que nos aconselhes pelo nosso admirável Conselheiro; que receba o que [nos] prometes pela tua verdade, «para que a minha alegria seja plena». Deus verdadeiro, peço[-te] para receber, e «para que a minha alegria seja completa». Que desde logo a minha mente medite, e esperando-a, desde logo fale a minha língua! Que o meu coração a ame e a minha boca a proclame! Esteja faminta a minha alma, sequiosa a minha carne, desejosa toda a minha substância, até que entre «na alegria do meu senhor [Mt 25, 21], que é» Deus Trino e Uno «bendito pelos séculos. Amen» [Rm 1, 25].

RESUMO DO *PROSLOGION*

Dissemos na Nota Biográfica que o pensar anselmiano, mormente o *Proslogion*, devia ser entendido como uma meditação vital da própria alma, o seu ritmo natural.

Nada mais elucidativo disso mesmo do que a própria estrutura interna do opúsculo. Organiza-se segundo um ritmo diádico, ritmo que modula a vida, sístole e diástole do «*inquietum cor nostrum*», hálito da respiração interior que, pendularmente, vai da existência à essência, como uma melodia onde a nota ou o trecho anterior requer e supõe a nota ou o trecho seguintes.

A sua estrutura argumentativa divide-se em duas partes fundamentais. A primeira, que vai até ao capítulo IV, põe a questão «se Deus existe» e responde-lhe afirmativamente com a asserção de que ele é «um ser maior do que o qual nada pode ser pensado», pelo que existe tanto na mente como na realidade.

Uma vez isto estabelecido, i. e., demonstrada a existência de Deus, a segunda parte, que vai desde o capítulo V até ao fim, pretende dar conta da realidade do ser de Deus, da sua essência, dos seus atributos, na medida limitada em que somos capazes de os captar. Em síntese, a primeira parte estabelece **que é** («*an sit*», existência) e a segunda parte mostra **o que é** («*quid sit*», essência).

Proémio

Santo Anselmo dá aqui o tom a toda a exposição que vai seguir-se. O *Proslogion* deve ser entendido na continuidade do *Monologion*, como busca de um único argumento que garanta por si a existência de Deus e possibilite alcançar a sua essência. Em jeito de quase confissão, Santo Anselmo mostra-nos o caminho que foi trilhando, as dificuldades que encontrou, como esteve quase a desistir de tentar compreender racionalmente aquilo em que acreditava, como fizeram os antidualéticos. Mas, quanto mais tentava afastar essa preocupação da mente, mais e mais o problema insistentemente se lhe impunha. E certo dia, eis que se faz luz. Numa evidência luminosa, a solução apresenta-se-lhe ao espírito sequioso, que a acolhe com ardor. Pensando que o que encontrara tão custosamente pudesse ser útil a outros, sobretudo àqueles que, como ele, buscavam a compreensão da fé, resolveu, instado pelos seus monges e obrigado pelo legado apostólico em França, Hugo, arcebispo de Lyon, divulgar o opúsculo, pois nem da dignidade de obra o considera digno. Explicita que o título que lhe convém propriamente é o de «*Fides quaerens intellectum*», a fé em busca de inteligência.

¹⁸ «... entrarão todos...», no sentido que cada um entrará totalmente. O «todos» não é quantitativo, mas essencial: o homem todo entrará nessa alegria.

¹⁹ «... *nec in cor hominis ascendit*», i.e., tal conhecimento não subiu, não foi percebido pelo coração do homem.

Capítulo I

Este primeiro capítulo deve ser entendido como uma oração. Trata-se de dispor o coração para acolher a verdade que vem a ele, na íntima cela da mente. A imagem é claramente monacal: a cela física, exterior, onde o monge vive quotidianamente, é apenas uma imagem grosseira da verdadeira cela, esse «*secretum*» («segredo», «cela», «cubículo») onde o monge deve viver, porque é aí que se encontra Deus.

O ritmo poético e salmódico deste trecho é de uma beleza ímpar. A profusão de citações bíblicas dá-nos um índice do vastíssimo conhecimento da *pagina sacra* que, mais do que erudição, é essencial ao seu pensar. Poderíamos dizer que, mais do que pensar com as imagens e linguagem bíblicas, são elas que, ao invés, constituem e possibilitam o pensar de Anselmo.

A intenção de «*conversio*» (conversão), expressa no insistente apelo à interioridade, é de coloração marcadamente agostiniana. É no interior que habita a verdade. Como podemos deixar de nos lembrar das imorredoiras palavras de Agostinho? «*Noli foras ire! In teipsum redi. In interiore homine habitat veritas!*» «Não andes lá por fora! Permanece em ti mesmo! No homem interior habita a verdade!» É pelo interior que se atinge, tanto quanto a medida humana é capaz, a luz inacessível onde Deus habita.

E, simultaneamente, exprime o lamento pela queda original que afastou o homem dessa luz inacessível, desse edénico convívio íntimo com Deus, pela brisa da tarde... Por isso, a antítese saudosa e o abismar-se no *incumprimento* do homem: «tu me criaste e recriaste (...) e ainda não te conheço! Numa palavra, fui feito para te ver e ainda não fiz aquilo para que fui feito.»

A terminar apresenta-nos, sinteticamente, o seu «método»: «não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Porque, creio-o: 'se não acreditar, não compreenderei'»²⁰.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Explique o método anselmiano e as várias dimensões do termo «fé» (*acreditar*).
2. Quem é o sujeito da expressão «*Fides quaerens intellectum*»? Explique.
3. Que significa e que importância tem o facto de o argumento anselmiano prescindir dos sinais exteriores (via cosmológica)?

Existência de Deus

Capítulos II-IV

A partir da noção de Deus dada pela fé, «**alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado**», e do assentimento desta noção pelo intelecto — ainda que, como no caso do insensato, aceite essa noção «*in mente*» (na mente), mas não «*in re*» (na realidade) — chega-se necessariamente à conclusão da existência verdadeira de Deus. O fio da argumentação que permite o trânsito da existência de Deus na mente para a existência na realidade é suportado pelos princípios lógicos, mormente pelo princípio de não-contradição: «uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista». É com este princípio, numa análise cerrada à noção de Deus que o insensato tem no intelecto, que Santo Anselmo conclui pela necessidade da existência de Deus também na realidade, isto é, em si mesmo. Porque seria absurda a afirmação de que Deus é simultaneamente «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» sem se aceitar também que exista realmente. Um ser que existisse na mente nunca poderia ser «maior do que o qual nada pode ser pensado», mas seria apenas «um ser maior do que o qual algo se pode pensar». Assim, pode pensar-se um ser tal que também exista na realidade, o que é «ser maior». Não é apenas válido, mas mesmo obrigatório, o trânsito da mente para a realidade. Santo Anselmo pensa ainda no horizonte de unidade entre pensar e ser. Se não houvesse uma conexão íntima, umas «núpcias» entre pensar e ser, seria incongruente tal trânsito.

É por isso que é impossível pensar que Deus não exista. O capítulo II tem, podemos dizer, uma fórmula positiva: Deus existe necessariamente. O capítulo III formula o mesmo princípio, mas pela negativa, cerrando ainda mais a argumentação. Deus existe necessariamente e não pode *não-existir*. O problema pode formular-se assim: quando algo já existe, enquanto existe, existe necessariamente (as nuvens, o sol, as casas, ... , os seres humanos). Mas antes de ser não tinha em si o princípio da sua necessidade: poderia vir a ser ou poderia não vir a ser. Ora, de Deus não apenas se tem de pensar que necessariamente existe, enquanto existe, mas «nem se pode pensar que não exista». daquelas coisas pode-se pensar que poderiam não existir. São contingentes na possibilidade de ser. De Deus tal não se pode pensar. Deus pode ser pensado como existente, mas não pode ser pensado como não-existente. É por isso que o «insensato» é ignorante: porque pensa que «aquilo maior do que o qual nada se pode pensar» pode não existir, não compreendendo a necessidade absoluta de existência real que essa noção de Deus comporta. Não distingue entre *necessidade absoluta* e *necessidade relativa* (aquela que as criaturas têm enquanto criaturas) que, falando bem, é contingência.

Não deixa de ser interessante notar que nesta argumentação está já a resposta à objecção ao autor do *Liber pro Insipiente*: segundo Gaunilo, podemos pensar realidades perfeitíssimas sem que isso implique a sua existência, v.g., uma ilha mais perfeita que as Ilhas Afortunadas. Ao que Santo Anselmo responde que o argumento só é válido para o Ser absolutamente supremo. Qualquer realidade inferior, ainda que muito perfeita, não é absolutamente perfeita. Por isso, pode sempre pensar-se algo maior que essa realidade. O que já não acontece com o ser «maior do que o qual nada pode ser pensado».

No capítulo IV, Santo Anselmo explica como é que o insensato disse no coração o que não se pode pensar. De algum modo, já respondeu antes a esta questão ao dizer «Porquê, senão porque é estulto e insensato?» Contudo, Santo Anselmo quer aqui estabelecer uma importante

²⁰ Atentar na explicação do «método» apresentada na Introdução.

distinção entre «dizer no coração» e «pensar». Se à partida podem significar o mesmo, também pode acontecer que não seja de uma única maneira que algo «se diz no coração» ou «se pensa». De facto, salienta o nosso autor, «de uma maneira diferente é pensada uma coisa quando se diz a palavra que a significa; de outro modo, quando é compreendido aquilo mesmo que a coisa é. Da primeira pode pensar-se que Deus não existe, mas da segunda de modo nenhum [se pode pensar que Deus não existe].»

Pode-se apenas «palavrear» sem haver compreensão, inteligência, do que está a ser dito. Foi o que aconteceu ao insensato. Em rigor, não estava a falar de Deus. Pronunciava a palavra, mas verdadeiramente não compreendia aquilo mesmo que a palavra significava. Quando alguém compreende verdadeiramente o que Deus é, não pode pensar na sua não-existência real, se bem que possa dizer tais coisas, sem lhes captar a significação. A questão de *não-poder* ou *poder* está aqui a ser utilizada em dois sentidos que precisam ser clarificados. No primeiro, «não pode pensar que Deus não exista», é uma impossibilidade lógica. Não pode sob o risco da incoerência, do absurdo. Não é legítimo, não é válido, **não convém**²¹. No segundo, pode na medida em que é capaz, tem meios para, e, como tal, pode dizer no coração: «Não há Deus!» Ilustrando com o princípio da não-contradição: segundo este princípio «não se pode afirmar e negar a mesma coisa ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista». Se compreendi o princípio, sei que **não posso**. Todavia, **sou capaz** de dizer: «pode-se afirmar e negar ao mesmo tempo a mesma coisa, sob o mesmo ponto de vista», revelando que não compreendi o que digo, porque nesse caso esta afirmação contradiz-se a si própria, pois o que estou a afirmar pode também ser negado; negação essa que poderá ser afirmada ou negada por seu turno, e assim sucessivamente, o que é absolutamente ilógico²².

Por isso, quem pronuncia a palavra «Deus» e a compreende, não pode pensar que Deus não exista realmente. Ao chegar a este ponto Santo Anselmo emociona-se e só o agradecimento e o louvor lhe brotam dos lábios. E compreende também a tremenda responsabilidade que a inteligência traz consigo: «porque o que primeiro acreditei pelo teu dom, o compreendo agora à tua luz, de tal maneira que, mesmo se não quisesse acreditar que tu existes, não poderia deixar de o compreender». Somos responsáveis pelo que sabemos. Esta é uma lição e um repto de não somenos importância para a filosofia actual. Alerta-nos para o facto de o conhecimento, não apenas em sede filosófico-teológica, mas em todos os ramos do saber, nos comprometer relativamente à nossa acção.

²¹ Filosoficamente, a conveniência/inconveniência é um dos princípios fundamentais da ontologia e da epistemologia, exprimindo concreta e simultaneamente os três princípios, a um tempo lógicos e ontológicos: *princípio da identidade*, *princípio da não-contradição* (ou princípio da contradição) e *princípio do terceiro excluído*.

²² Não deixa de ser interessante esta reflexão sobre a linguagem assente na distinção entre «pensar» e «dizer no coração». Poderá ser frutífero aprofundar esta distinção em ordem à reflexão sobre o «*homo loquens*», sobre «o que se diz» e «o que se compreende». Face à hodierna neo-sofística, é uma reflexão com particular acuidade.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Distinga entre existir na mente e existir na realidade.
2. Explique por que razão a noção de Deus existente no intelecto exige também existir na realidade.
3. Quais os princípios, e que entendimento se deve ter deles, que suportam o trânsito da existência na mente para a existência na realidade?
4. Que significa dizer: «Deus existe necessariamente»? A que se opõe «a existência necessária»?
5. Como é que o insensato disse no coração aquilo que não se pode pensar?

QUESTÃO POLÉMICA

1. Reflecta sobre a responsabilidade que advém pela inteligência. Que desafio coloca a afirmação de Santo Anselmo «mesmo se não quisesse acreditar que tu existes, não poderia deixar de o compreender»? Que repto é este lançado à filosofia, nos seus diferentes domínios?²³

Aproximação à essência de Deus

Capítulos V-XXVI

As noções de **causalidade**, **analogia** e **participação** são essenciais à estruturação e ao ritmo interior do pensar anselmiano. São elas que, da existência, permitirão avançar com segurança para a essência de Deus. Adiante-se desde já o seguinte: como ficou estabelecido, Deus é o «ser maior do que o qual nada pode ser pensado», o que quer dizer que podemos realmente pensar algo de Deus, ainda que à nossa medida. Não podemos é pensar algo de maior, porque esse ser é absoluto. Mas tudo aquilo que de menor fomos pensando, portanto, «maior do que o qual algo se pode pensar», a seu modo (modo relativo) já é algo. Ao dizermos que o sol existe, que o homem é mais perfeito que uma pedra, que o todo é maior que a parte, etc., estamos a dizer e a compreender, realmente, algo da realidade. Por isso, é legítimo atribuir a esse ser absoluto as diferentes perfeições dos seres, não de um modo relativo, como as atribuímos a esses seres contingentes, mas de um modo absoluto. Esta é a chamada «*via eminentiae*».

²³ É uma pista que pode ser desenvolvida com os/pelos alunos: em que medida e porquê o conhecimento é responsabilizante? Por que é que chegar a uma conclusão racional pode obrigar ética e moralmente? Os novos problemas ecológicos e outros levantados pelo desenvolvimento tecnológico exigem ser também olhados deste prisma. Depois de uma Modernidade crente na neutralidade axiológica da tarefa epistemológica, é possível continuar hoje a sustentar tal tese?

É assim que o Absoluto aparece, metaforicamente, como a cúpula que vem rematar o alto da catedral, cúpula «acima da qual nada de maior se pode pensar». Por isso, Deus é tudo o que é melhor ser que não ser. É o *Ipsum Esse*, o Ser Próprio. Tudo o mais não é propriamente ser, mas apenas impropriamente, por participação n'ele, que é *a se* (por si próprio, com asseidade). Como tal, todas as realidades dependem ontologicamente d'ele, que é o **melhor pensável**.

Assim, uma vez que na nossa experiência limitada o ser sensível, o ter determinada capacidade, o ser misericordioso, etc. são bens, Deus é também esses bens, mas de um modo tal — sumamente — que «nada de maior pode ser pensado». Contudo, o ser sensível é uma qualidade dos corpos. Será Deus também corpóreo? Não, porque ser sensível, antes de ser uma qualidade dos corpos, é uma qualidade do Ser. Ser que se concretiza desde a matéria corpórea, até ao espírito puro que é superior à matéria, passando por todos os graus intermédios e compósitos de ser. É claro que Deus não é ser à maneira dos outros seres. Ele é à parte. Aqueles são expressões criadas da sua superveniência e bondade. Mas podemos, analógica e superlativamente, atribuir-lhe o que atribuímos positivamente aos seres. Por isso, diz-se que Deus não é corpóreo e é sumamente sensível.

Este tipo de raciocínio analógico e superlativo vai permitir aproximarmo-nos da essência de Deus. Podemos, assim, dizer que Deus é onipotente (cap. VII) ainda que não possa fazer muitas coisas (não pode ser corrompido, nem mentir, nem fazer com que o verdadeiro seja falso, com que o que foi feito não tenha sido feito, ...), porque tudo isto que dizemos que Deus não pode fazer, não é, em nós, potência mas impotência. A analogia serve para atribuir no grau sumo aquilo que nos seres é positivo, o que são bens. Mas não para o que são imperfeições, porque isso não é ser, mas é propriamente não-ser (v.g., a corrupção é apenas o não-ser da integridade; a mentira o não-ser da verdade; afirmar que o verdadeiro é falso é o não-ser da afirmação que diz ser verdadeiro o verdadeiro, e assim por diante...). Por isso, «quanto mais [o homem] tem tal potência, tanto mais a adversidade e a perversidade são potentes sobre ele, e tanto mais é ele impotente contra elas. Assim, pois, Senhor Deus, tanto mais és verdadeiramente onipotente, quanto não podes nada por impotência, e nada pode contra ti.»

O capítulo VIII introduz duas noções importantes neste percurso noético. À primeira vista, dizer de Deus que ele é misericordioso e impassível, simultaneamente, é uma contradição. Pois se é impassível (não é afectável de paixão), não padece, não pode compadecer-se, isto é, ser misericordioso. E, se é misericordioso, não pode ser impassível. Para resolver esta aporia, Santo Anselmo introduz dois modos diferentes de ser: o ser «*secundum te*», «quanto a ti»²⁴, e o ser «*secundum nos*», «quanto a nós». Deus é misericordioso «quanto a nós», mas não fica perturbado no seu ser, não fica afectado, não padece: não é misericordioso «quanto a si».

Esta distinção é fulcral no pensamento de Santo Anselmo. Abre a porta para a chamada «*via negationis*», «via da negação», que se tornará mais explícita no final do opúsculo. Ou seja, tudo o que dizemos de Deus pela «*via eminentiae*», «via da afirmação», precisa no final de ser negado pela «*via negationis*», porque foi afirmado à nossa maneira («*secundum nos*»), pelo que só impropriamente convém a Deus. Digamos tudo o que pode ser dito, e no

²⁴ Aparece «*secundum te*» porque a linguagem é coloquial.

fim tenhamos a consciência de que o que dissemos, relativamente ao que há ainda a dizer, é nada. Por isso é que interessa negar o que se disse. Negar o *isto* que se atribuiu para que se compreenda que não é nada *dísto*.

Esta é a chave de ouro para superar todas as contradições que o nosso discurso tece acerca de Deus: v.g., que é sumamente justo e que justamente perdoa (caps. IX-XI), porque é todo e sumamente bom. Pois «quem é bom para com os bons e os maus é melhor do que aquele que é somente bom para com os bons. E quem é bom punindo e perdoadando os maus é melhor do que aquele que o é apenas punindo.» Mas a articulação entre a justiça e a misericórdia de Deus é um dos magnos problemas postos à compreensão humana, e Santo Anselmo não o escamoteia. Nós apenas vemos que o rio brota. Mas a razão porque jorra a misericórdia do seio da justiça e a justiça do seio da misericórdia escapa completamente ao humano modo de conhecer. Da parte de quem busca resta um pedido de ajuda: «Ajuda-me, Deus justo e misericordioso, cuja luz procuro, ajuda-me a reconhecer o que digo: és verdadeiramente misericordioso, porque és justo.»

Este é um exemplo elucidativo de como nos aproximamos de Deus pelas costas, pelo caminho da negação. É *a contrario*, pelo absurdo da proposição inversa, que se chega a compreender como Deus deve ser simultaneamente justo e misericordioso. «Se tu, pois, injustamente fazes misericórdia aos maus, não deves fazer misericórdia. E se não deves fazer misericórdia, fazes misericórdia injustamente. O que é tão ímpio dizer, que é lícito crer que justamente fazes misericórdia aos maus.» Do mesmo modo, é lícito e sem contradição crer que justamente pune os maus, porque «todas as suas vias são misericórdia e verdade, e o Senhor é justo em todos os seus caminhos».

Para convir com a afirmação de que Deus é «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado», a sua essência tem de ser unicamente por si própria (cap. XII). Ela é o absolutamente participado, e tudo o mais, «maior do que o qual algo se pode pensar», participante. Ela é o analogado primeiro, e tudo o mais é o analogado segundo. Por isso, os seus atributos (vida, sabedoria, bondade) são n'ele absolutos, identificam-se com a sua essência sem participarem em nada.

Pode e deve dizer-se, pois, que Deus é o único espírito incircunscrito e eterno (cap. XIII), ainda que haja outras realidades espirituais incircunscritas e eternas (alma, potências angélicas ou demoníacas). Mas como é que isso pode ser? O génio dialéctico de Santo Anselmo brilha aqui com uma intensidade singular.

Ora bem, o que é «ser eterno e incircunscrito»? É «existir sempre e em toda a parte». Então, a questão da eternidade dos outros espíritos fica logo resolvida. De facto, eles apenas são eternos impropriamente: foram criados, não existiram desde sempre, se bem que uma vez criados não deixem de ser: é nesse sentido que são eternos. Só Deus existe desde sempre e para sempre. Mas quanto à incircunscricção, como é possível salvar a radical diferença entre Deus e os outros espíritos, se ambos se dizem incircunscritos? É que os espíritos criados podem estar todos (isto é, totalmente, porque são simples) ao mesmo tempo noutra parte, mas não podem estar todos ao mesmo tempo em toda a parte. A alma humana é o melhor exemplo disso: está toda, ao mesmo tempo, em cada parte do corpo, permitindo por isso que todo o corpo sinta. Mas gozando desta ubiquidade relativamente ao corpo que anima, não usufrui de ubiquidade absoluta, porque não pode estar em toda a parte. Assim, os espíritos criados são, ao mesmo tempo, incircunscritos e circunscritos. Deus, ao invés, é absolutamente incircunscrito: está ao mesmo tempo todo em toda a parte.

O capítulo XIV é o momento argumentativo em que se cruzam a «*via eminentiae*» e a «*via negationis*». O próprio título é elucidativo: «como e porquê Deus é visto e não visto por aqueles que o buscam». De facto, a mente humana ao encontrar Deus «como aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» encontrou apenas a linha, o limiar negativo para o pensamento e não para Deus. Não há, de modo nenhum, em Santo Anselmo, uma tentativa de reduzir Deus ao pensar (como Descartes faz, apesar de tudo, reduzindo-o ao *cogito*). É até aí que o pensamento chega, mas Deus é mais do que isso. Se assim não fora, a criatura erigir-se-ia até ao Criador, o que é absurdo.

Por isso, a alma encontrou o que buscava e, negativamente, vê que o que encontrou excede inclusive aquilo que buscava. O alimento que lhe matou a fome é o que lhe provoca ainda mais fome. Tinha sede e encontrou mais água do que pode beber. E essa que o saciou foi a que lhe deu capacidade de ter ainda mais sede. A esmola (resposta) excede a sacola (pergunta) do pedinte. Por isso é a própria dádiva que alarga a sacola... Procurava e, naquilo que encontrou, encontrou ainda mais motivos para continuar a procurar. Tudo o que achou já-é. Mas como **ainda não-é!** Aqui chegados, só a antítese, o paradoxo, o oxímoro conseguem dar conta, sem dar conta, ao nível da linguagem, dessa realidade nunca totalmente apreensível.

Por isso, a alma sente que encontrou sem se sentir de todo saciada. «Por acaso, não encontrou ela aquele que achou ser a luz e a verdade? De que modo compreendeu tal, senão vendo a luz e a verdade? Ou pôde ela reconhecer inteiramente alguma coisa de ti de outro modo sem ser pela tua luz e verdade? Se, pois, viu a luz e a verdade, viu-te a ti. Se não te viu a ti, não viu a luz nem a verdade. [Ou] será que o que viu é luz e verdade, sem, todavia, te ter ainda visto, porque te viu de algum modo, mas não te 'viu tal como tu és'?»

Mas a alma não o consegue porquê? Porque nela há trevas, e face à luz puríssima, do esplendor absoluto, é sombra. Não capta porque entre ela e Deus está a sua própria sombra, conforme a bela metáfora de Agostinho²⁵. «Está cheia de trevas por si mesma e cega por ti. De qualquer modo, é obscurecida pela sua brevidade e esmagada pela tua imensidão. É verdadeiramente apertada pela sua estreiteza e vencida pela tua amplitude.» Porque essa realidade é muito «mais do que a criatura é capaz de compreender». Isto é, «é maior do que aquilo que pode ser pensado» (cap. XV). É aqui que em Santo Anselmo entronca a grande tradição, implicitamente presente em Agostinho, da teologia apofática²⁶, de que o capítulo XVI é lídima expressão. Retomando a expressão paulina, 1 Tm 6, 16, Anselmo afirma claramente que Deus

²⁵ *De Quantitate Animae*, XXXII, 75

²⁶ A teologia apofática (de *apófasis* = negação e *apófēmi* = negar, também dita «*teologia negativa*») é uma corrente teológica defendendo que de Deus apenas podemos dizer o que ele não é, e nunca o que é. Pretende-se ter sido fundada por São Paulo quando, no discurso aos atenienses, At 17, 16-34, lhes fala do «Deus desconhecido» (cf. também 1 Cor 2, 9). Entre os poucos convertidos encontrava-se Dionísio, o Areopagita. Pelo século VI (a primeira notícia que há destes escritos é de 533) começaram a circular uns escritos atribuídos a Dionísio, o Areopagita (o *Corpus Areopagiticum*), onde tal tipo de teologia era defendida. Tal atribuição tinha um peso enorme: era nada mais nada menos do que uma doutrina apostólica. Por isso foi calorosamente acolhida pelos autores cristãos do Oriente, particularmente Máximo, o Confessor. Estes escritos, apesar de já serem conhecidos, só em 827 chegaram ao Ocidente, presente do Imperador Miguel, de Bizâncio, a Luís, o Pio, e que Hilduino esperava ansiosamente. Imediatamente traduzidos, serão mais fielmente traduzidos por Escoto Eriúgena, e foi provavelmente nessa tradução que Anselmo os conheceu. A sua autenticidade foi praticamente incontestada até ao Renascimento. Quando, depois de múltiplos estudos, ficou provada a sua falsa atribuição a Dionísio, passaram a chamar-se do *Pseudo-Dionísio*. Vide, *L'Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, tradução de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

habita numa «luz inacessível», «luz» que a mística aeropagítica tanto valorizara. O intelecto não a capta porque ela está para lá do humanamente inteligível; o olho da alma fica cego, sufocado, vencido, tão incomensurável e excessivo é o seu brilho.

Daí o arroubo de Santo Anselmo, ao compreender quão nada, afinal, dissera de Deus: «Ó suprema e inacessível luz, ó total e bem-aventurada verdade, quão longe estás de mim, [eu,] que tão próximo estou de ti! (...) Estás toda presente em toda a parte, e não te vejo. Em ti me movo e em ti existo e não consigo aproximar-me de ti. Estás dentro de mim, envolves-me em toda a volta e não te sinto.» Tudo em Deus existe de um modo tão inefável (cap. XVII), que os sentidos da alma do homem pecador, «concebido nas trevas» (cap. XVIII), não conseguem sentir.

Por isso «ajuda-me, Senhor, pela tua bondade. Procurei o teu rosto, o teu rosto Senhor, eu procuro; não desvies de mim a tua face. De mim, releva-me para ti. Purifica, cura, excita, ilumina o olho da minha mente para que ele te veja. Que a minha alma junte as suas forças e, com toda a sua inteligência, se vire de novo para ti, Senhor.» Para ti, suprema simplicidade, onde não há parte alguma.

Com efeito, nós, incapazes de captar tudo num único inspecto, sinopticamente, vamos enumerando bens (a vida, a sabedoria, a verdade, a bondade, a felicidade, a eternidade, ...), mas em Deus tudo isso é uno, simples, sem partes. Unidade que nenhuma inteligência pode dividir. Presença total a tudo, eternidade toda presente (cap. XIX), onde não há passado nem futuro, mas um eterno *hodie* (hoje) fora de todo o tempo: «(...) todas as coisas existem em ti. Nada te contém, mas tu contém todas as coisas».

Mas se há realidades eternas, como é que Deus é anterior e posterior a essas realidades? Que é anterior ficou já resolvido no capítulo XIII. Mas posterior aos espíritos eternos... Como é possível ser posterior a algo que não tem fim? É que a eternidade desses seres não lhes está toda e inteiramente presente (cap. XX), porque não têm da sua eternidade o que ainda há-de vir. Mas tanto a sua eternidade como a deles é para Deus sempre presente. Porque habita num eterno *hodie*, é-lhe presente «aquilo a que elas ainda não chegaram», e isto é o «século do século», em virtude da sua indivisível unidade (cap. XXI). Pois os séculos temporais contém uma imensidade de coisas temporais, manifesta na expressão «pelos séculos dos séculos», que se podem dividir, segundo um antes e um depois. Mas no presente de Deus não há ontem nem amanhã; «não existe nem maior, nem metade, nem parte».

E ser assim é ser «aquilo que é» e «aquele que é», conforme Deus disse de si mesmo no Êxodo (Êx 3, 14) (cap. XXII). É a perfeita e total imutabilidade: sem ter-sido e sem vir-a-ser. Em rigor, o que muda — e tudo muda excepto aquele que não muda — não é o que é. Se fosse o que é, não mudava²⁷.

E aquele bem imutável é o Pai e o Filho e o Espírito Santo (cap. XXIII), porque no seio da Trindade nada há de outro. Porque o Pai ama o Filho com amor eterno e absoluto; o Filho ama o Pai com amor eterno e absoluto; e este Amor eterno do Pai pelo Filho e do Filho pelo Pai é o mesmo Espírito Santo igual ao Pai e ao Filho. Da suma simplicidade nada de diferente pode proceder. Por isso, «aquilo que cada um é singularmente, toda a Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo — o é simultaneamente». Este é o duro combate contra o

²⁷ É notório o cruzamento da revelação sinaítica com o pensamento parmenidiano.

nominalismo triteísta²⁸ de Roscelino de Compiègne. Este autor, um «dialético herege», assumira, na célebre querela dos universais, a posição de um nominalismo estrito.

Este bem imutável e absolutamente simples — Pai, Filho e Espírito Santo — é o «*unum necessarium*», a «*pars melior*» («o único necessário», a «melhor parte») que Lucas põe na boca de Jesus, quando foi convidado para casa de Marta e Maria: «Marta, Marta, andas inquieta e agitas-te por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria escolheu, com efeito, a melhor parte, que lhe não será tirada» (Lc 10, 41-42).

Como não será realmente a melhor parte se ele é a fonte de todos os bens? Se cada coisa tomada singularmente é boa, e todas em conjunto são «muito boas» (Gn 1, 31), como não será excelentíssimo aquele que criou todas essas coisas? Se a vida é boa, se a salvação é agradável, se a sabedoria das coisas é amável, como não será tudo isso, elevado ao Absoluto, o autor de todos esses bens?

O capítulo XXV é uma admoção à alma para que se volte para este único Bem, um grandioso hino a todos os bens que estão nesse Bem: porque «nós anunciamos o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, o que nem passou pelo coração do homem, tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam» (1 Cor 2, 9). Tudo, tudo aí está contido: a fortaleza, a liberdade, a espiritualidade, a eternidade, a saciedade, o inebriamento, a harmonia musical, a volúpia da saciedade, a sabedoria, a amizade, a concórdia, o poder, a honra, a segurança, a alegria, ... em suma, a felicidade dos bem-aventurados!

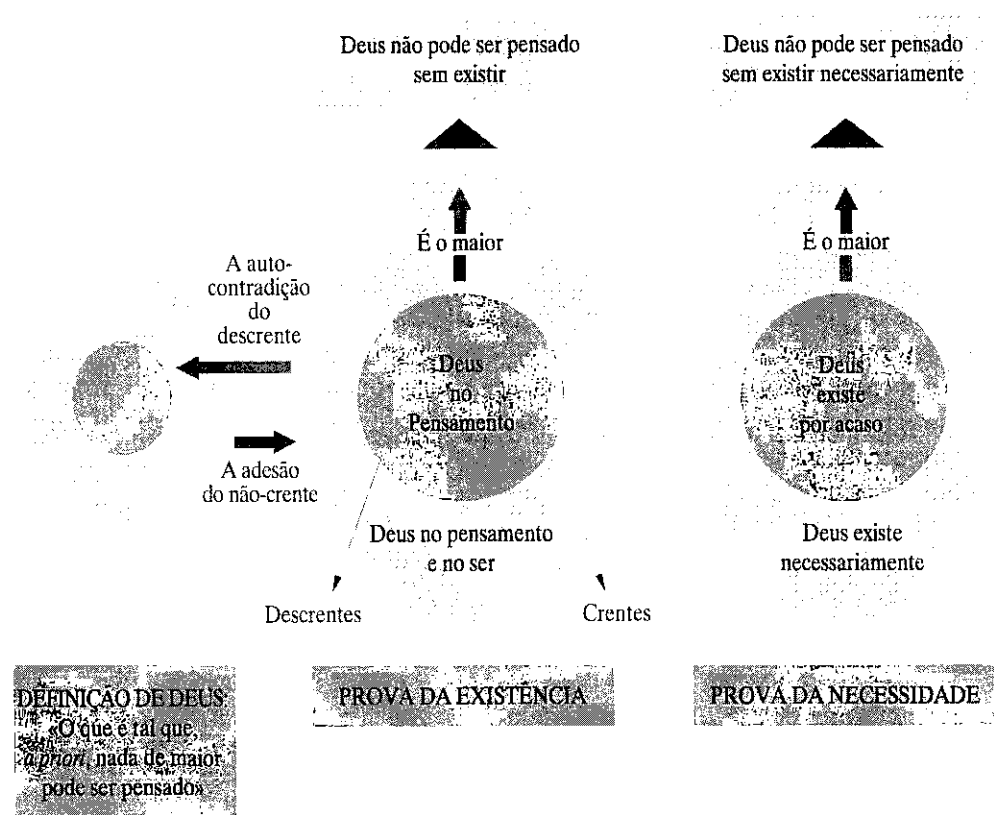
É esta alegria plena que o Senhor prometeu (Jo 16, 24) e ainda mais do que o homem pode conter, pois «estando repleto o coração, repleta a mente, repleta a alma, repleto todo o homem desta alegria, ela ainda ultrapassará para além de [todos estes] modos. Não é, pois, toda esta alegria que entrará naqueles que se alegram, mas aqueles que se alegram entrarão todos na alegria.» (cap. XXVI)

O pensamento de Santo Anselmo debruça-se já sobre a escatologia, pois sabe que tal estádio é impossível enquanto o homem viver nos limites da sua contingência, por mais que progrida na vida espiritual. Pode ir antecipando essa plenitude dos bem-aventurados que «entram na alegria do seu Senhor». Mas isso são apenas migalhas de um banquete muito mais excelente...

²⁸ Roscelino, clérigo, natural de Compiègne, nasceu em 1050 e morreu em 1120. Afirmava que os universais (as *ideias* platônicas, e as *substâncias segundas* de Aristóteles: género e espécie) eram apenas *nomes* (nominalismo) que se atribuem às coisas, não tendo qualquer existência real. São apenas *flatus vocis*, sopro da voz, apenas vento. Um exemplo muito concreto desta posição: «a fruta» não tem qualquer realidade; é apenas um som sem realidade; o que existe são estas peras, estes pêssegos, etc. Aplicada à Trindade dava o seguinte: o que é real é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, singularmente; «Trindade» é um universal carente de realidade. Por isso a Trindade são três pessoas, três anjos singulares. A polémica parece ser mais criação alheia (Santo Anselmo e Abelardo) que uma posição explícita do autor, até porque a terminologia ainda não tinha ganho o cunho preciso e técnico que mais tarde adquirirá.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Quais são e em que consistem as noções estruturantes da passagem da existência de Deus para a sua essência?
2. O que permite fugir ao antropomorfismo? Explique a noção de «*via eminentiae*».
3. Como podemos afirmar, simultaneamente, que Deus é onipotente e não pode fazer muitas coisas?
4. O que distingue o modo de ser «*secundum te*» e o modo de ser «*secundum nos*»?
5. Na linha da questão anterior, explique em que consiste e qual a importância da «*via negationis*».
6. Explícite o que é ser «analogado primeiro» e com que outras noções entronca.
7. Acha que também se pode dizer, em Santo Anselmo, como em Parménides, frg. 3, «o mesmo é pensar e ser»? Em que sentido?
8. Santo Anselmo pode ser considerado um nominalista ou um realista? Explique.
9. A propósito da dialéctica procurar-encontrar: o que acontece quando Santo Anselmo encontra o que procurava?



in Peter Kunzmann et als, *Atlas de la Philosophie*, Paris, La Pachotèque, 1993, p. 72.

OBJECÇÕES DE GAUNILO AO ARGUMENTO ANSELMIANO

As objecções que Gaunilo coloca a Santo Anselmo, sendo *cronologicamente* as primeiras, podemos também dizer que são *logicamente* as primeiras. De facto, todas as objecções posteriores não são mais do que o seu sucedâneo.

No primeiro ponto do opúsculo intitulado *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* ou apenas *Liber pro insipiente*²⁹, Gaunilo apresenta sumariamente a tese de Santo Anselmo que, em nome do insensato, pretende refutar.

A tese de Santo Anselmo aparece aqui resumida nisto: aquele que duvida ou nega a existência real de uma «natureza tal que não se possa pensar nada de maior», tendo na inteligência aquilo que nega, envereda pelo absurdo, porque é «ser maior» existir também na realidade. Além disso, mesmo a mínima coisa que exista ou tenha existido também na realidade será maior do que esse ser e, então, «o que é maior que tudo» (na expressão do pensar) não é «maior que tudo» (porque não existe), o que é uma gritante contradição. Pelo que é possível provar que existe «uma natureza tal que nada de maior pode ser pensado».

Ao que Gaunilo responde: se afirmo que «o ser maior do que o qual nada pode ser pensado» existe na inteligência, em virtude de reconhecer o que é dito, então, não poderia dizer que tenho também na inteligência todas as coisas falsas — coisas que não existem em si mesmas —, pois se alguém as dissesse compreender-se-ia o que ele dizia?

A menos que se diga que esse ser é tal, que não existe no intelecto da mesma maneira que as coisas falsas ou duvidosas. Assim, não é uma vez ouvido que o penso e tenho no pensamento («o ser maior do que o qual nada se pode pensar»), mas reconheço-o e tenho-o já, previamente, na inteligência. E então pensá-lo não seria mais do que reconhecê-lo como existente já na própria realidade.

Mas então não seria, por um lado, cronologicamente anterior, ter uma coisa na inteligência e, por outro, cronologicamente posterior, compreender que a coisa existe. Ambas as coisas seriam simultâneas. Ou seja, o insensato nem poderia dizer no seu coração «Deus não

²⁹ *O que Alguém Pode Responder a Favor do Insensato* ou *Livro a Favor do Insensato*. O título do opúsculo apresenta múltiplas *lectiones*, conforme se pode ver na PL, t. 158, 930. Gaunilo (m.c. 1073) era um monge da abadia beneditina de Marmoustier, perto de Tours, e escreve este opúsculo em nome do insensato, no qual, fundamentalmente, critica o trânsito da existência na mente para a existência na realidade, que Anselmo opera. De algum modo, é esta crítica que, posteriormente, aqueles que não aceitam o argumento retomarão, desde S. Tomás de Aquino a Kant, entre outros. Vamos seguir a par e passo a argumentação do confrade beneditino de Santo Anselmo.

existe!» Mas, porque ele aceita a existência de tal realidade no intelecto (primeiro), mas não na realidade (depois), a noção «Deus» existe no seu pensamento como qualquer outra coisa falsa ou duvidosa.

A mesma coisa acontece com uma pintura que primeiro existe apenas na mente do pintor e só depois na realidade da obra. Se é assim, porquê toda esta discussão contra aquele que nega ou duvida que tal natureza exista?

O exemplo do pintor, que tem já no intelecto o que vai pintar é, de facto, bem elucidativo. A sua arte tem esta pintura antes que ela seja feita, e uma tal coisa na arte de qualquer artista, antes que tenha sido feita é, exactamente, uma parte da sua inteligência; como diz Agostinho: «Quando um carpinteiro vai fazer e trabalhar uma arca, tem-na antes na sua arte; feita a arca em obra, já não é vida, mas a arca que está na arte é vida porque a alma do artista vive, na qual estão todas as coisas antes de serem trazidas à luz do dia»³⁰. Numa palavra, ainda que seja verdadeiro que exista «algo maior do que o qual nada possa ser pensado», isso, uma vez ouvido e compreendido, não é diferente da pintura por realizar, na mente do artista.

Logo, é óbvio que não posso pensar aquilo «maior do que o qual nada se pode pensar», e que foi dito não ser outra coisa senão Deus. A partir do pensamento pode-se mesmo pensar que não existe. Por exemplo, se ouvisse dizer alguma coisa de um homem que me fosse absolutamente desconhecido, e de quem nem poderia mesmo dizer se existia ou não, poderia ainda pensá-lo a partir da própria realidade «homem», isto é, do «conhecimento genérico ou específico que me faz conhecer o que é o homem e o que são os homens». E poderia acontecer ainda que aquele que me estava a informar mentisse, e que tal homem nem sequer existisse, se bem que eu o tivesse pensado como coisa verdadeira. O que significa que posso ter na inteligência o inexistente, ainda que o pense segundo uma palavra verdadeira, neste caso, «homem».

Mas a palavra «Deus» ou a expressão «aquilo maior que tudo» não as posso absolutamente pensar senão como palavras (verdadeiras), pelas quais é quase impossível pensar a existência na realidade.

Igualmente fica estabelecido que de «nenhum modo tenho na inteligência o que [i.e., a existência real] escuto e compreendo quando alguém me diz: existe algo maior do que todas as coisas se podem pensar».

Eis ainda outro argumento daqueles que querem demonstrar tal existência também na realidade: se tal ser não existisse, então, tudo o que existe na realidade seria maior e, por conseguinte, ele não seria maior que tudo, como a inteligência asseverou.

Ora, que tal exista na inteligência, Gaunilo concorda. Não aceita é o salto da existência na mente para a existência na realidade. Aquilo que a inteligência encontra não tem força suficiente para «saltar» para o real. Aquele que argumenta que então tal ser não seria o maior não presta muita atenção ao que ele, Gaunilo, diz. Ele também não diz, e muito menos duvida ou nega, que exista na realidade um ser maior que tudo. Simplesmente não lhe atribui outro ser senão o de uma coisa completamente ignorada e que a alma se esforça por imaginar a partir da palavra ouvida. Gaunilo acredita na existência desse ser. Mas diz ser impossível demonstrar a sua existência a partir da noção presente no pensamento, noção, afinal, com a mesma valência lógica que as coisas duvidosas ou inexistentes.

³⁰ *Tract. in Joh.*, I, 16.

E eis o célebre ícone da ilha perfeitíssima: afirmam alguns que, num lugar do vasto oceano, existe uma ilha a que, por causa da dificuldade, ou antes, da impossibilidade de encontrar aquilo que não existe, alguns atribuíram o nome de «ilha perdida». E contam que ela tem uma maior abundância de riquezas e de delícias do que a das Ilhas Afortunadas³¹.

Ora bem, que alguém me diga que é assim, e que eu compreenda sem confusão o que ele diz, é fácil. Mas não se pode acrescentar, então, como se fora uma consequência lógica: «e não podes mais duvidar que esta ilha, mais excelente que todas as terras, existe na realidade, verdadeiramente, em qualquer lugar, desde que não duvides que ela esteja na tua inteligência, porque é o ser mais excelente, não unicamente na tua inteligência, mas também na realidade.» E como já se admitiu ser ela a terra excelentíssima, se se afirmasse haver uma outra terra real, conhecida, muito melhor que essa terra, então aquilo que fora reconhecido como a mais excelente terra não era a terra mais excelente. E «se ele quisesse com isso garantir-me que não é duvidoso que esta ilha exista verdadeiramente, ou acreditaria que ele estava a gozar ou não sei qual de nós os dois deveria reputar mais tolo que outro. E sem dúvida que seria eu se aceitasse a prova pela qual ele considerava ter-me garantido com alguma certeza a essência desta ilha, sem me ter primeiro ensinado que a sua excelência existe na minha inteligência como uma coisa que existe verdadeira e indubitavelmente e não como qualquer coisa de falso e de incerto.»

Eis o que o insensato responderia ao que lhe foi objectado.

Convém salientar, para terminar, que Gaunilo só critica — mas aí frontalmente —, o trânsito, a seu ver ilegítimo, da existência na mente para a existência na realidade. A segunda parte relativa à essência é-lhe muito grata. Já no fim conclui: «O resto deste opúsculo é desenvolvido com tanta verdade, tanto brilho e magnificência, cheio enfim de uma tal utilidade e de uma tal suavidade, por certo odor íntimo de uma afecção santa e piedosa, que não convém desprezá-lo por [causa] destes começos [começos do *Proslogion*], rectamente sentidos, mas menos argumentados; estes devem ser antes argumentados de uma forma mais robusta, e deste modo o todo deverá ser recebido com grande veneração e louvor.»

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Acha pertinente afirmar-se que, se «o ser maior do que o qual nada pode ser pensado» existe na inteligência, por conseguinte também existe na realidade, então, igualmente se deve afirmar que todas as coisas falsas ou duvidosas, porque existem na inteligência, também devem existir na realidade? Justifique.
2. Considera que o exemplo da «ilha perfeitíssima» se pode pôr em paralelo com a afirmação do «ser maior do que o qual nada pode ser pensado»? Porquê?
3. Pelo que ficou dito acima, Gaunilo aceita a existência do «ser maior do que o qual nada pode ser pensado» tanto na inteligência, como na realidade. O que não aceita ele, então, no argumento de Santo Anselmo?

³¹ As «Ilhas Afortunadas» ou «Ilhas dos Bem-Aventurados» são uma figura constante na literatura antiga, nomeadamente na poesia homérica e hesiódica, sendo retomada por Platão em múltiplas passagens, v.g. *Górgias*, 523 a ss., com um sentido escatológico.

2ª PARTE

RECEPÇÃO DO ARGUMENTO

Santo Anselmo é, sem sombra de dúvida, um filósofo inovador, quer pela maneira como sustentou a validade da razão enquanto complemento da revelação, quer pela multiplicidade ou unidade dos seus argumentos na tentativa de descobrir um simples argumento capaz de ser convincente. A famosa premissa sobre a definição de Deus e a sugestão da sua própria evidência rasgaram novos horizontes na literatura filosófica. Daí o acolhimento que o argumento ontológico teve por parte dos grandes filósofos. É exactamente este aspecto que vamos examinar com algum detalhe neste capítulo. Ao fazê-lo, escolhemos filósofos clássicos, como diria Moreau, em detrimento de outros que, embora grandes filósofos, acabámos por eximir à análise mais pormenorizada. Vamos, contudo, nesta introdução, fazer-lhes uma referência sucinta.

Duns Escoto (1266-1308) foi um filósofo que deu ao argumento outras matizes e inflexões, revelando-se, contudo, pró-anselmiano, ao recolher a natureza da perfeição pura, a perfeição que, para qualquer ser, é melhor possuir que não possuir. Assim, o que existe que pode pensar-se maior ou conhecer-se melhor é, porque é visível por via do intelecto intuitivo. Foi o que denominou de perfeito cognoscível. O que não existe em si não é intelectualmente visível. Então, o visível é mais perfeito do que o que se conhece abstractamente. Logo o que se conhece mais perfeitamente existe.

Malebranche (1638-1715) vai desenvolver o argumento de Anselmo, tornando-o ainda mais ontológico, porque não conclui da ideia ao ser. O ser infinito não pode ser apercebido, a não ser em si próprio. Se penso em Deus, é necessário que ele exista. O argumento ontológico fundamenta-se num Deus, infinito, que existe por si, sendo concebido para além de toda a determinação, isto é, como absoluto e incondicionado. «Há um Deus» é a mais clara das proposições que afirmam a existência de algo, tão segura como o «eu penso, logo existo». Porque não se pode ver a essência do infinito sem a sua existência. Mas não

apreciamos Deus tal como é, porque, ainda que se possa ver o infinito sem coarctação ou restrição, é sempre visto de um modo muito imperfeito. Todos os homens pensam a ideia de Deus ou o infinito, e alguns acreditam que não existe, pela simples razão de que podem pensar em muitas coisas que não existem, apenas delas têm ideias. Então supõem que acontece o mesmo com o infinito e, deste modo, não reflectem sobre ele e não o reconhecem.

Espinosa (1632-1676) é também um filósofo racionalista, mas mais distante de Anselmo, que tenta descartar-se da não-existência de Deus. Não utiliza o argumento como o fizeram Descartes ou Malebranche, mas não encontra razões que o possam impedir de afirmar a existência de Deus. Considera-o uma substância cuja natureza é existir necessariamente. Põe a tónica na essência que implica existência, pois se alguém diz que tem uma ideia clara e distinta de substância, então não pode duvidar e, por consequência, ela existe.

São Tomás de Aquino (1225-1274)

Para este filósofo, a existência de Deus não é demonstrável *a priori*. Citando o argumento de Santo Anselmo, embora não o nomeando, refuta-o, pelas razões que vamos expor:

«(...) Não é certo que todo o homem que ouve pronunciar este nome 'Deus', o entenda como um ser tal que não se pode conceber outro maior (...). Mas, admitamos que todos dão ao nome Deus a significação que se pretende, a de um ser tal que não se pode conceber nada maior; segue-se que cada um pensa necessariamente que um tal ser existe no espírito como apreendido, mas de maneira nenhuma que existe na realidade. Para poder daí extrair que o ser em questão existe realmente, é necessário supor que existe na realidade um ser tal que não se pode conceber nada maior, o que recusam precisamente os que negam a existência de Deus.»³²

Ora, a ideia anselmiana da existência de Deus não pode de nenhum modo ser equivalente à própria existência, no entendimento de Tomás de Aquino.

Para este autor, a proposição «Deus existe» é uma proposição revelada, que também pode ser demonstrada pela razão.

São Tomás consagra um artigo a provar que a existência de Deus não é imediatamente evidente para nós, daí a necessidade de a demonstrar, o que significa tornar evidente o que não o é. Explicando melhor, uma proposição é evidente por si, quando não se pode pensar o sujeito sem que apareça incluído nele o predicado, o que não basta para que a sua verdade seja evidente para o entendimento humano. Por exemplo, a proposição: «Se de coisas iguais tiramos coisas iguais, ficam coisas iguais» é evidente em si mesma, pelas razões já apontadas, mas a proposição «Deus existe» é também evidente, pois o existir é a própria essência, mas não é para nós que não conhecemos o que Deus é. Trata-se de uma objecção que São Tomás apresenta a Santo Anselmo sobre a incognoscibilidade da essência divina. Não haveria ateu se a existência de Deus fosse evidente. Só talvez os crentes a tomem como tal.

³² São Tomás, *Somme Théologique*, I, Q. 2, Art. 1, Paris, Cerf, 1984.

A existência constata-se ou infere-se, mas não se deduz desta maneira, ou seja, não se pode ver na noção de Deus um conceito estabelecido, necessário para se ter a certeza da sua existência, uma vez que a essência de nenhuma coisa conhecida nos poderá dar a sua existência objectiva.

O que os argumentos transformam em evidente para nós não é propriamente Deus, mas o seu testemunho contido em vestígios, em sinais. Os argumentos dão-nos a evidência de que a existência divina deve ser afirmada.

O seu ponto de vista, partindo da questão «Deus existe?», é que se pode conhecer a existência de Deus a partir dos seus efeitos. Toda a evidência tem para este pensador uma origem empírica. Fundamentalmente, o que está aqui em jogo é sobretudo uma outra atitude intelectual e um outro método, que leva o pensador a olhar a prova de Santo Anselmo de uma perspectiva exterior. Segue o caminho aberto por Gaunilo.

Na *Summa Theologica*, S. Tomás oferece-nos cinco argumentos cosmológicos, que constituem tentativas de inferir a existência de Deus, a partir de dados sensíveis do cosmos ou do universo (o movimento, por exemplo), argumentos cuja origem nos remete para Platão e Aristóteles.

A teodiccia de S. Tomás está portanto ligada a uma teoria do conhecimento, que é, ela mesma, um capítulo da ontologia. A característica das suas cinco vias é terem como premissa uma proposição derivada da experiência. E tem de ser assim necessariamente, porque o mundo natural, o mundo da experiência é o único que o homem tem possibilidade de entender.

A conclusão a que chega é que o mundo empírico só pode ser entendido se iniciarmos algo que esteja acima dele, ou seja, a sua transcendência. Entendida deste modo, a natureza é incompleta, dependente e relativa. Assim, para que a sua existência possa ser explicada, supõe-se o completo, independente e absoluto (Deus).

São Boaventura (1221-1274)

De entre os filósofos que aderiram ao argumento de Santo Anselmo, em pleno século XIII, encontramos São João Boaventura.

O pensador alude à evidência que parece faltar à existência de Deus, facto devido somente à ausência de reflexão por parte dos homens. As imagens sensíveis interpõem-se entre nós e a verdade.

Procurando Deus na nossa alma, voltamo-nos para o próprio Deus, encontramos a sua imagem. É esta presença em nós da ideia-imagem de perfeito e absoluto que nos dá a possibilidade de conhecer as realidades particulares como imperfeitas e relativas.

A partir do momento em que a alma se volta para a sua parte superior, para Deus, reconhece a certeza absoluta. Se, pelo contrário, se volta para a sua parte inferior, percebe as coisas particulares ou sensíveis. Mas vamos citar a este propósito o autor:

«(...) A alma racional tem em si arreigado o conhecimento de si mesma, posto que a alma está presente a si mesma e é por si mesma cognoscível. Então, Deus está presente na alma em grau superior e é por si mesmo cognoscível. Logo, na

mesma alma está arreigado o conhecimento do seu Deus. (...) Por estas razões se demonstra ser indubitável para a alma humana a existência de Deus (...).»³³

As concepções partilhadas por São Boaventura levam-no a favorecer o argumento ontológico, que toma todo o seu valor e se fundamenta nas condições que iremos definir. Mas retomemos as suas palavras:

«(...) O mesmo prova Santo Anselmo assim: Deus é aquele por cuja comparação nada pode pensar-se maior. Mas o que de tal modo é, que não é possível pensar-se que não exista, é mais verdadeiro do que aquilo que pode pensar-se que não exista. Logo, se Deus é aquilo por cuja comparação nada pode pensar-se maior, não é possível pensar-se que Deus não exista. Além disso, o ser por cuja comparação nada pode pensar-se maior é de tal natureza, que não pode ser pensado senão existindo na realidade. Porque, se existisse somente no pensamento, não seria o maior que pudesse pensar-se. Logo, se se pensa que um tal ser existe, necessariamente existe na realidade, porque não é possível pensar-se que não exista.»³⁴

O Doutor Seráfico prova a existência de Deus, porque ao admitir o contrário cairia no absurdo. Este argumento pode expressar-se no modo condicional:

1. Se Deus é, Deus existe.
2. Deus é Deus.
3. Então, Deus existe.

Assim, se «Deus é o que se chama Deus» é o antecedente, e «é de tal maneira que não pode pensar-se que não seja», segue-se a sua «indubitável existência». Se se chama a atenção para a ideia de Deus como o que de maior nada se pode pensar, recusa-se a possibilidade de pensar a sua não-existência.

À existência de Deus não falta pois evidência. Mas como explicar o ateísmo e o agnosticismo?

Boaventura reconhece que o que pode expressar-se pode pensar-se, logo pode expressar-se e pensar-se que Deus não existe, mas um pensamento que não é acompanhado de assentimento pode ser falso, o que é o caso.

«(...) O ente pode ser pensado ou como diminuído ou como completo, como perfeito ou como imperfeito, como ente em potência ou como ente em acto, como ente *secundum quid* ou *simpliciter* [como ente segundo aquilo que é, ou simplesmente como ente], como parcial ou como total, como transformando-se ou como permanecendo, como condicionado ou como incondicionado, como misturado com o ser ou como ente puro, como dependente ou como absoluto, como posterior ou como anterior, como mutável ou como imutável,

³³ São Boaventura, *Obras de San Boaventura*, Madrid, B.A.C., 1967, p. 95.

³⁴ *Ibidem*, p. 100.

como simples ou como composto. E como as privações e defeitos não podem ser pensados e conhecidos senão por intermédio de conceitos positivos, o nosso intelecto não se dá plenamente conta do conceito de nenhum ente criado se não tem em si a ideia de ente puríssimo (...).»³⁵

Como podemos constatar, toda a argumentação do filósofo vai, por um lado, no sentido de considerar o inatismo da ideia de Deus como condição ou pressuposição fundamental na economia do seu pensamento, por outro lado, no sentido da impossibilidade de se duvidar da afirmação da existência de Deus.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Caracterize a recepção de São Tomás ao argumento ontológico.
2. Explique-se sobre as razões que levaram São Boaventura a adoptar o argumento de Santo Anselmo.

QUESTÃO POLÉMICA

1. Podemos considerar que com São Tomás e São Boaventura a autoridade foi substituída pelo raciocínio?

Descartes (1596-1650)

O argumento de Santo Anselmo encontra no racionalismo de Descartes, Espinosa e Leibniz um terreno fértil, que corresponde à engenharia filosófica destes três autores modernos.

A existência de Deus reveste no sistema cartesiano do conhecimento um papel central. Descartes pretende restabelecer o conhecimento genuíno em fundamentos seguros. Perseguindo este objectivo através do método da dúvida, pondo em questão e rejeitando tudo o que lhe parece duvidoso, espera alcançar algumas proposições que resistam ao cepticismo. Chega, finalmente, à afirmação «eu penso, logo existo», pelo facto de estar a pensar, a duvidar; se pode coerentemente duvidar da existência do seu corpo, não pode fazer o mesmo em relação ao seu espírito. Reconhece, por uma simples visão mental, que é uma coisa pensada por si. O que tinha até aí postulado é que era essencialmente uma coisa pensante, portanto radicalmente diferente do corpo ou da matéria. Fazendo do *cogito* o primeiro princípio indubitável, pela clareza e distinção com que é percebido, estabelece como critério de verdade tudo o que for concebido ou percebido pelo espírito como claro e distinto.³⁶

³⁵ *Ibidem*, pp. 97-98.

³⁶ Descartes chama ideia clara «à que é presente e manifesta a um espírito atento; (...) e distinta àquela que é de tal modo precisa e diferente de todas as outras, que não compreende em si senão o que aparece manifestamente àquele que a considera (...).» *Les Principes de la Philosophie*, Paris, Garnier Frères, 1973, pp. 117-118.

Uma vez provada a sua existência como coisa pensante, Descartes deve demonstrar que algumas das suas ideias são verdadeiras. Com a finalidade de garantir que as nossas ideias claras e distintas representam algo de real, Descartes vai provar a existência de Deus.

Uma vez provada a existência de Deus, pode estar seguro de que as ideias claras e distintas são verdadeiras, porque Deus não nos engana. A prova da existência de Deus é um passo necessário para a reconstrução do conhecimento em bases seguras. Trata-se de demonstrar que a representação do mais perfeito pode ser pensada clara e distintamente. (Hobbes contra-argumentará que do «nome venerável de Deus não temos nenhuma ideia ou imagem».)³⁷

A ideia de Deus é a de um criador perfeito infinito e eterno. O argumento decorre da premissa de que ele, Descartes, tem essa ideia e, necessariamente, os outros também a possuem. Mas ter a ideia de Deus não nos obriga a compreendê-lo, como adiante veremos. Descartes, engenhosamente, utiliza a premissa aceite como certa, isto é, que duvidar é uma carência de perfeição. Se duvidamos, é porque somos imperfeitos. Ora, ter uma ideia de imperfeição implica que se tenha a ideia de absoluta perfeição da autoria de um ser absolutamente perfeito, infinito e poderoso, Deus.

Se sei que sou imperfeito é porque sei o significado do termo perfeito, mas não implica que tenha um conceito coerente de ser perfeito ou uma ideia de absoluta perfeição. É mais ou menos nestes termos que Gassendi e outros comentadores interpelam Descartes. Descartes sai-se airoso desta réplica, afirmando que uma pessoa pode conhecer ou apreender algo sem compreender totalmente. Distingue, pois, conhecimento e compreensão.

«(...) Não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos.»
«Pode-se saber que Deus é infinito e poderoso, ainda que a nossa alma, sendo finita, não o possa compreender nem conceber. (...) Apreender algo é abarcar a ideia no pensamento, para conhecer uma coisa basta percebê-la, assim podemos conhecer uma montanha, mas não pôr-lhe os braços à volta (...).»³⁸

A primeira prova da existência de Deus aparece na *Terceira Meditação*, na qual Descartes argumenta que a ideia de Deus é causada por Deus. Tudo deve ter uma causa evidente, do nada nada vem. Esta é uma primeira formulação do chamado Princípio da Razão Suficiente, pedra essencial do racionalismo. Mas Descartes faz também apelo a outro princípio, o da Adequação Causal, que formula da seguinte maneira: «terá pelo menos de haver tanta realidade na causa eficiente e total como no efeito»³⁹. Por outras palavras, se A tem menos realidade que B, então B não pode ter sido causado por A. Este princípio, que também pode ser chamado Princípio da Adequação à Realidade, é para Descartes evidente em si mesmo, e está entrelaçado com o Princípio da Razão Suficiente.

³⁷ R. Descartes, «Troisièmes Objections», in *Méditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1970, p. 191.

³⁸ *Idem*, «Carta a Mersenne, 15 de Abril de 1630» e «Carta a Mersenne, 27 de Maio de 1630», in *Oeuvres Philosophiques*, Tome I, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 160 e p. 267.

³⁹ *Idem*, *Méditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1970, p. 61.

Podemos resumir este primeiro argumento da seguinte maneira:

1. Tenho em mim a ideia de Deus.
2. Esta ideia tem uma causa.
3. Não pode haver menos realidade na causa do que no efeito.
4. Se a causa da minha ideia fosse qualquer coisa que não Deus, haveria menos realidade na causa do que no efeito.
5. Então, Deus existe.

Deixando para trás algumas questões que esta prova suscitou e suscita ainda, Descartes procurou com ela demonstrar que Deus era uma verdadeira ideia, clara e distinta, que tinha como exigência fundamental a sua existência enquanto ser perfeito. O êxito da referida demonstração, que designa o valor objectivo da ideia de Deus, isto é, assegura que um objecto lhe corresponde fora de nós e que este é semelhante à nossa ideia, supõe a convergência entre a causalidade e a correspondência da ideia ao ser a que se refere, fazendo apelo à noção de perfeição. Só na *Quinta Meditação* Descartes aborda o argumento ontológico para provar a existência de Deus, fundando uma mais alta verdade da coisa divina, que está dependente e subordinada à prova pela causalidade e pelos efeitos. Elucidar uma verdade acerca de Deus dependente do anteriormente estipulado (tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro, Deus existe clara e distintamente como ser perfeito), eis o designio cartesiano. Mas vamos ler o que nos diz o filósofo:

«Ora, agora, se apenas e somente posso tirar do meu pensamento a ideia de qualquer coisa, resulta, com efeito, que tudo o que reconheço clara e distintamente pertencer a esta coisa pertence-lhe com efeito, não poderei tirar daqui um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? Certamente, não encontro menos em mim a sua ideia, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito, do que a ideia de uma figura ou de um número qualquer que seja. (...) Conheço que tudo o que posso demonstrar de qualquer figura, ou de qualquer número, pertence à natureza desta figura ou deste número. E partindo ainda de tudo o que concluí nas meditações precedentes, (...) a existência de Deus deve ter no meu espírito o mesmo grau de certeza que atribuí às verdades matemáticas.»⁴⁰

Descartes restaura nesta meditação a verdade científica das matemáticas, no plano da geometria e da aritmética. Bastou-lhe que a verdade divina tivesse destruído a dúvida metafísica para que as verdades matemáticas recuperassem o seu estatuto de certeza.

Descartes estende a todas as ideias claras e distintas o benefício da certeza, e as consequências desta recuperação devem alargar-se a todas as essências, tanto às das coisas materiais como à essência de Deus, que é a primeira de entre as essências. A questão da essência «o que é?» considerava-se então anterior à questão «é?» Ora, a prova ontológica vai basear-se na natureza da essência divina. A essência de uma coisa consiste nas suas distintas

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 97-98.

propriedades, que estão necessariamente contidas na ideia de uma coisa. A natureza ou essência de triângulo consiste em ter três lados e três ângulos. A ideia de uma coisa que não contenha estas propriedades não pode ser a ideia de triângulo. Em geral, os enunciados das essências nada nos dizem sobre se a coisa em questão existe. Descartes argumenta que habitualmente distinguimos existência de essência, e, no caso de Deus, a sua essência envolve a sua existência. Se Deus não existisse, faltar-lhe-ia perfeição, o que de todo é impossível. Assim, teremos o raciocínio seguinte:

1. Deus tem todas as perfeições (por definição).
2. A existência é uma perfeição.
3. Logo, Deus existe.

Ou, ainda, de uma forma categórica:

1. Toda a proposição evidente por si é verdadeira.
2. A proposição «Deus existe», ou «a existência real pertence ao ser perfeito», é evidente por si.
3. Logo a proposição «Deus existe», ou «a existência real pertence ao ser perfeito», é evidente.

Descartes tenta distinguir o seu argumento do de Santo Anselmo na versão criticada por São Tomás, em resposta às objecções de Caterus, e fá-lo também na «Carta a Mersenne de 24 de Dezembro de 1640». Diz então o filósofo:

«(...) São Tomás não se serviu deste argumento como seu, e não conclui a mesma coisa que aquilo de que eu falo clara e terminantemente. Porque (...) se o conhecimento da existência de Deus é tão natural ao espírito humano, não há necessidade nenhuma de o provar, isto é, se é claro e manifesto a cada um. O que ele nega [São Tomás] e eu com ele. (...) Quando se compreende e entende o que significa o nome 'Deus', entende-se uma coisa tal que outra maior não pode ser concebida; mas é uma coisa maior ser com efeito e no entendimento, que ser somente no entendimento. Então, logo que se compreende e entende o que significa o nome 'Deus' é com efeito no entendimento. Há aqui um erro manifesto na forma, porque não se deveria somente concluir. Logo, quando se compreende e entende o que significa o nome 'Deus', entende-se que Deus é com efeito e no entendimento; ora, o que é significado por um nome não me parece por isso ser verdadeiro. Mas o meu argumento é assim: aquilo que nós concebemos clara e distintamente pertencer à natureza, ou à essência, ou à forma imutável de qualquer coisa, isto pode ser dito ou afirmado com verdade desta coisa. Contudo, desde que temos cuidadosamente investigado o que é Deus, concebemos clara e distintamente que pertence à sua verdadeira e imutável natureza existir.»⁴¹

⁴¹ R. Descartes, *Premières Réponses*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 534-535.

O espírito de Descartes está pronto para afirmar que Deus existe mesmo, não pelo facto de o pensarmos, uma vez que o pensamento não pode imprimir a necessidade de existência. É a necessidade da própria coisa, nomeadamente a existência de Deus, que determina o seu pensamento.

Mas, de acordo com Kant, a existência não é uma propriedade das coisas. A afirmação «José é surdo», atribui a propriedade da surdez a um ser individual, mas a asserção «José existe» não atribui nenhuma propriedade a um ser individual. Negar que José existe não é negar que tenha uma certa propriedade ou atributo, como a surdez.

Gassendi antecipou a objecção kantiana ao afirmar:

«A existência não é uma perfeição, mas somente uma forma ou um acto sem o qual nada poderia haver. É por este facto que não tem perfeição nem imperfeição.»⁴²

Descartes responde que não vê na existência o género de coisas que Gassendi vê, nem

«(...) que ela não possa ser dita uma propriedade, como a onipotência, tomando propriedade como toda a espécie de atributo ou tudo o que pode ser atribuído a uma coisa. A existência necessária é uma propriedade em Deus, uma propriedade tomada no sentido menos extenso, porque lhe convém só a ele próprio, e que só nele faz parte da essência. É assim que a existência do triângulo não deve ser comparada com a existência de Deus, porque ela tem manifestamente em Deus uma outra relação com a essência que não tem no triângulo.»⁴³

São interessantes, na conversa com Burman, os termos da alegação deste e da réplica cartesiana:

«Como parece que se podem demonstrar diversas propriedades deste triângulo... eu reconheço muito clara e evidentemente estarem nele, ainda que antes as não tenha pensado de nenhuma maneira, quando imaginei pela primeira vez um triângulo. E não se pode dizer que as tenha forjado ou inventado. *Objecção* — Mas por esta ordem, a quimera não será um ser de ficção, porque posso demonstrar nela diversas propriedades.

Resposta — Tudo o que se pode distinguir clara e distintamente numa quimera, tudo isso existe verdadeiramente, e não é uma ficção, porque existe nela uma essência verdadeira e imutável, e esta essência vem de Deus, assim como a essência actual das outras coisas. Mas é dito de um ser que é fictício, quando a sua existência não é senão uma suposição do nosso espírito. (...) Mas é necessário notar aqui que nós falamos de uma percepção clara e não da imaginação; porque podemos imaginar com toda a clareza possível uma cabeça de leão junta a um corpo de cabra, e coisas semelhantes, e daqui não se segue que isto exista,

⁴² *Idem*, *Cinquièmes Réponses*, Paris, P.U.F., 1967, p. 764.

⁴³ *Ibidem*, p. 830.

porque não temos uma percepção clara do nó que os liga, como vejo claramente Pedro que está de pé, mas não vejo claramente que o facto de estar de pé esteja contido na ideia de Pedro e em relação com ele.»⁴⁴

Descartes toma o ser perfeitíssimo como necessário. O ser necessário dá uma razão irrefutável da exigência da existência do perfeitíssimo.

Podemos asseverar que Descartes abre um caminho, no sentido de tratar a existência como propriedade, pela introdução da categoria ontológica de possibilidade de existirem coisas chamadas essências eternas e imutáveis. Os objectos possíveis não existem actualmente, a não ser que tenham a propriedade da existência (propriedade de possíveis objectos). Deste ponto de vista, o leão-cabra ou o unicórnio não têm essa propriedade. Mas, por sua vez, o possível objecto Deus necessariamente existe, porque a existência faz parte da sua essência.

Sumariamente, Descartes substitui no argumento anselmiano a grandeza pela perfeição. Toma como encargo a tarefa de provar *a priori* a existência de Deus e, ao fazê-lo, prova a existência de uma coisa, somente com a ajuda do seu conceito. Talvez porque havia para ele uma ideia filosoficamente forte, para que exista aquilo de que ela é ideia — a ideia de onipotência.

Todavia, pode persistir a questão: se o conceito de Deus inclui necessariamente a sua existência, será que tal nos demonstra que Deus existe?

O que podemos aduzir e registar é, apenas, que se Deus existe, existe necessariamente.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Quais as razões que levam Descartes a demonstrar a existência de Deus?
2. Em que consiste a prova ontológica?

QUESTÕES POLÉMICAS

1. Para a demonstração da existência de Deus, podemos considerar imprescindível o Princípio da Razão Suficiente? Porquê?
2. A existência é uma propriedade?
3. Pensa que a ideia de Deus é uma ideia clara e distinta?

⁴⁴ R. Descartes, *Entretien avec Burman*, Paris, Vrin, 1975, pp. 55-57.

Leibniz (1646-1716)

Leibniz oferece-nos duas formulações do argumento ontológico. No primeiro enunciado, segue Anselmo e Descartes, ao definir Deus como um ser que contém todas as perfeições. Se existir é uma perfeição, então Deus existe. Nas suas palavras revela admiração pelo «célebre arcebispo», «que sem dúvida foi um dos mais capazes homens do seu tempo (...) por ter encontrado um meio de provar a existência de Deus *a priori*, pela sua própria noção, sem recorrer aos seus efeitos.»⁴⁵

O seu vigor filosófico leva-o a agarrar a versão cartesiana do argumento ontológico, para melhor o dilucidar. No seu entendimento, trata-se não de um paralogismo, mas de um raciocínio incompleto, porque, se Deus é possível, então necessariamente é. Mas como provar que é possível? Esta é a questão a esclarecer.

Urge então demonstrar a possibilidade de Deus, porque todo o ser pode ser considerado como possível, até que se prove a sua impossibilidade. Ao aludir a Deus como um ser primeiro, que existe pela sua essência, torna-se fácil concluir que, se é possível, existe. Esta conclusão é um corolário que se segue da definição. E se a essência de uma coisa constitui em particular a sua possibilidade, é evidente que existir em virtude da sua essência é existir em possibilidade. O ser necessário é possível, isto é, existe. Não é somente necessário ter a ideia de grande e absolutamente perfeito, mas também de possibilidade, porque, se Deus é possível, existe. Descartes, em resposta às objecções, havia já afirmado essa possibilidade, porque carece de contradições na sua natureza clara e distinta. Mas não o havia demonstrado na sua inteireza e exactidão. Por essa razão, Leibniz vai chamar perfeição a toda a qualidade simples, que é positiva e absoluta, ou que expressa o que expressa sem nenhum limite. A condição necessária e suficiente para a existência de *x* é que o conceito de *x* não se contradiga em si mesmo. O conceito de um animal com cinco patas não é contraditório, portanto, é uma possibilidade. Por cada predicado que se afirme daquilo que possui todas as propriedades parece necessário predicar também o seu contrário. De acordo com Leibniz, não se passa, porém, assim. Utiliza unicamente propriedades positivas. Ser inteligente supõe uma propriedade positiva, mas ser néscio é apenas carecer de inteligência, o que não é em si uma propriedade. Um conceito do qual não podemos predicar qualidades negativas não pode ser nunca contraditório. Por conseguinte, não é evidente nem demonstrável a incompatibilidade das perfeições e pode existir um ser com todas as perfeições, sem que nisso possa haver incoerência. Na *Monadologia*, §45, e nos *Novos Ensaios*, 4, 10, 7, Leibniz frisa que a ausência de contradição torna possível o que é. Num segundo momento, o filósofo mostra que o ser possível é necessário, uma vez que a essência mais perfeita tem de ser pensada ao mesmo tempo que a existência, porque nela a essência é o fundamento da sua existência. De outra maneira, podemos dizer: uma essência tem em si o fundamento suficiente do seu existir se é a mais perfeita possível. E em Deus a essência possível é necessária e implica existência, tem em si mesma um poder absolutamente infinito de existir, e existe em absoluto.

Para aqueles que apontam para a existência de um vazio de explicitação, convém assinalar que os que negam que só das noções, ideias, definições ou essências possíveis pode

⁴⁵ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Livre IV, chap. 10, Paris, Garnier Flammarion, 1990, p. 345.

inferir-se a existência actual acabam por cair na negação da possibilidade do ser por si. Mas, se o ser por si é impossível, são também impossíveis todos os seres que dependem de outros, uma vez que estes existem graças ao ser por si. Assim, este raciocínio, que se apoia na ideia de que o que existe contingentemente depende da existência do não-contingente, transporta-nos à impossibilidade de existência de qualquer ser. De outra forma, poder-se-ia dizer, como Leibniz, que, se o ser necessário não existe, nenhum ser possível existe.

O tronco do argumento de Leibniz pode ser traduzido da seguinte maneira:

1. Se o conceito de existência necessária fosse impossível, não haveria existência em absoluto.
2. De acordo com o argumento ontológico, o conceito de existência necessária deve ser o conceito de alguma coisa que existe. É, não obstante, suposto que o conceito seja logicamente possível.
3. Se o conceito de existência necessária não fosse um conceito de algo existente por necessidade, nada existiria.
4. Mas algo existe.
5. Portanto, existe um ser que necessariamente existe.

A título de síntese, podemos confirmar que Leibniz demonstrou a possibilidade de Deus, ao manifestar que o abonado conceito de possibilidade não envolve contradição e não contém predicados incompatíveis, porque as perfeições são predicados ou qualidades que, além de positivos, são também não analisáveis, em virtude da sua simplicidade, e não pode haver incompatibilidade entre qualidades não analisáveis, dado que demonstrar a incompatibilidade exige análise.

No caso das qualidades complexas, tradicionalmente atribuídas a Deus, tais como o supremo conhecimento, a perfeita bondade e a felicidade, que não podem ser analisadas, o argumento é omissivo. Daí uma certa fraqueza que, neste aspecto, pode ser atribuída ao raciocínio do pensador. Mas isto seria como «desejar que as pessoas hábeis acabassem a demonstração no rigor de uma evidência matemática»⁴⁶, como o autor salienta ao aludir às insuficiências da prova cartesiana.

Abordar a perfeição divina, segundo Leibniz, é descrever duas espécies de perfeições — a metafísica e a moral. Se a metafísica é constituída pela posse das citadas propriedades positivas e simples (para todas as essências), a perfeição moral é constituída pela bondade. Deus possui perfeição metafísica por necessidade, pois não poderia deixar de ser desta maneira, mas que Deus seja um ser moralmente perfeito não é uma necessidade. Deus não é bom por necessidade. Escolhe o que é bom, porque é bom (como diria Platão — «Portanto, é amada porque é piedade, mas não é piedade porque a amam?» — *Éutífron*, 10a). Ora, esta posição de Leibniz causa certos embaraços. Vamos tão-só dar conta deles, descrevê-los: se Deus é livre, o que o leva a eleger o bem, a ser bom? A resposta já dada não nos serve para nada. Essa bondade, se não é necessidade, é produto de uma eleição absoluta? Que moveu Deus na escolha de si próprio? Por que não escolheu não ser, ou melhor, por que não escolheu ser diabo? Se o fez por pura arbitrariedade, essa visão não pode harmonizar-se com o

⁴⁶ *Ibidem*, p. 346.

conceito de Deus. Deus, responde-nos Leibniz, opta pela bondade por necessidade, mas esta necessidade não é lógica, é contingente. Torna-se necessário distinguir em Deus a sua natureza dos actos que realiza por ter tal natureza. Deus é eterno e inciado (um Deus criado não é um Deus). Não é pois possível afiançar que Deus preferiu ser bom. Porque preferir ou escolher são actos, e os actos devem ser realizados num determinado tempo, o que implica que tenha havido um tempo em que Deus não tinha ainda eleito a sua própria perfeição moral e, obviamente, um tempo em que Deus não era, não existia como Deus.

Deus não só é, como é bom de facto, e elege ou aceita o que de facto é. Se Deus é moralmente perfeito, é porque quis a sua própria perfeição moral. O que é difícil é conciliar esta afirmação com a contingência, como pretende Leibniz, isto é, que não seja uma incoerência negá-lo.

De igual modo, é difícil vislumbrar como contingente a relação entre a natureza moralmente perfeita e a acção boa. Se se explicita o que se quer dizer com natureza moralmente perfeita, só se poderá fazê-lo com a ajuda dos actos que o ser moralmente perfeito está disponível para levar a cabo.

Mas seja uma verdade lógica ou contingente que Deus é um ser moralmente perfeito, isso implica que o mundo por Deus criado seja o melhor dos mundos possíveis. Deus só podia escolher o melhor. Leibniz legou-nos, ainda, mais duas versões da existência de Deus — o argumento cosmológico (*a posteriori*) e o argumento da harmonia pré-estabelecida.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Quais as diferenças entre os pontos de vista de Leibniz e os de Descartes, no que diz respeito à argumentação sobre a existência de Deus?
2. Apresente uma breve síntese da segunda prova da possibilidade da existência de Deus como ser perfeito.

QUESTÕES POLÉMICAS

1. A demonstração da possibilidade da existência de Deus pode ser considerada inatacável? Porquê?
2. Por que razões não se pode conciliar a perfeição moral de Deus com a ideia de contingência?

Kant (1724-1804)

Foi Kant quem cunhou o adjectivo «ontológico», possivelmente por contaminação de Wolff, que difundiu o substantivo «ontologia». Nas três *Críticas* e na *Religião nos Limites da Simples Razão* encontramos os principais aspectos da teodiceia kantiana. Na *Crítica da Razão Pura*, discutem-se os argumentos tradicionais que provam a existência de Deus, precisamente no Livro II, capítulo 3, da *Dialéctica Transcendental*.

A tese da quarta antinomia, como Kant notará, corresponde ao chamado argumento cosmológico, que reclama provar a existência de Deus pela existência de seres contingentes (tal como ele próprio, um ser contingente), o que invoca a existência de um ser necessário.

Kant descobre na ideia de Deus um ideal da razão. Um ideal da razão é um conceito de um ser existente como instância actual da razão. Não pode ser nada que possa ser exemplificado como algum objecto perceptível (uma vez que não pode ser exibido pela experiência, não é objecto de experiência possível, logo não faz parte do mundo natural), mas podemos concebê-lo como ideia. Kant sustenta, então, ter uma concepção da totalidade de todos os predicados possíveis, o que pode chamar-se *ens realissimum*, ou o mais perfeito ser, dito de outro modo, um ideal transcendental. Eis as palavras de Kant:

«(...) o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, isto é, uma simples ideia, cuja realidade objectiva está ainda longe de ser provada pelo facto de a razão necessitar dela e que, aliás, não faz senão indicar-nos uma certa perfeição inacessível, que serve mais propriamente para limitar o entendimento do que para o estender a novos objectos.»⁴⁷

Assim, é impossível mostrar que Deus existe. Mas podemos ter uma ideia de um ser como um númeno, sem que tal pensamento possa significar conhecimento.

O pensamento de Kant pode, neste sentido, apresentar dois aspectos: um ataque às tradicionais demonstrações da existência de Deus e uma explanação da ideia de Deus.

O filósofo proclama que todas as provas da existência de Deus, para a razão especulativa, se podem reduzir a três argumentos básicos: ontológico, cosmológico e físico-teológico.

«Em todos os tempos se falou do ser absolutamente necessário, mas fizeram-se mais esforços para provar a sua existência do que para compreender como se poderá, e até mesmo se se poderá, conceber uma coisa desta espécie. Ora, é verdade que é muito fácil dar uma definição nominal deste conceito, dizendo que é uma coisa cuja não-existência é impossível.»⁴⁸

Este conceito no seu significado trivial quer dizer um ser que é onipotente, omnisciente, bom. Quem diz que Deus não existe ou se contradiz ou não está a usar o conceito de Deus no seu significado comum. Conclui-se que «Deus é existente» tem a sua verdade garantida pelo significado do sujeito. Mas o que se quer dizer com «Deus existe necessariamente»?

⁴⁷ I. Kant, *Critique de la Raison Pure*, 4^e Section, Paris, P.U.F., 1980, p. 425.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 426.

Se não podemos responder é porque não temos significado para o conceito de um ser que necessariamente existe. Este é um dos pontos em que Kant ataca o argumento ontológico, expressando-se como se segue:

«Se suprimo o predicado num juízo idêntico e mantenho o sujeito, resulta uma contradição, e é por isso que digo que esse predicado convém ao sujeito. Mas se suprimir o sujeito, ao mesmo tempo que o predicado, não há contradição, porque não há mais nada que a contradição possa afectar. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas fazer desaparecer ao mesmo tempo o triângulo e os três ângulos não é contraditório. Passa-se exactamente o mesmo com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se lhe suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde pode vir a contradição? Não há nada exteriormente com que possa haver contradição, porque a coisa não deve ser exteriormente necessária; nada há também interiormente, porque, suprimindo a própria coisa, suprimistes, ao mesmo tempo, o que é interior. Deus é todo-poderoso: eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida se puserdes uma divindade, isto é, um ser infinito a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Mas se disserdes que Deus não é, então nem a onipotência, nem nenhum outro dos seus predicados são dados, porque foram suprimidos todos conjuntamente com o sujeito e não há a menor contradição neste pensamento.»⁴⁹

Kant está precisamente a dizer-nos que o enunciado «Deus não existe» não é contraditório, argumentando que «Deus não existe» pode ser um enunciado verdadeiro ou falso. É contudo uma resposta à forma ontológica do argumento de Descartes, que supõe Deus como um ser que tem a perfeição de existir. Mas, dado que a perfeição pode ser uma parte do conceito de uma coisa, não se segue que essa coisa actualmente exista.

A segunda objecção encontra-se na conhecida passagem da *Crítica*:

«Ser' não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa. É simplesmente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo. Esta proposição: 'Deus é onipotente' contém dois conceitos que têm os seus objectos: Deus e onipotência; o pequeno nome 'é' não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito. Ora, se eu não tomar o sujeito (Deus) com todos os seus predicados (de que a onipotência faz parte) e disser: Deus é, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito nele próprio, com todos os seus predicados, e, ao mesmo tempo, é verdade, o objecto que corresponde ao meu conceito. Ambos devem conter exactamente a mesma coisa e, por consequência, nada mais se pode acrescentar ao conceito que exprime a sua possibilidade, pelo

⁴⁹ *Ibidem*, p. 427.

simples facto de que concebo (pela expressão: ele é) o objecto deste conceito como dado absolutamente. E, assim, o real nada mais contém que o possível. Cem táleres reais não contém nada mais que cem táleres possíveis. Porque, como os táleres possíveis exprimem o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objecto inteiro e, por consequência, não seria o objecto adequado. Mas sou mais rico com cem táleres reais do que com o seu simples conceito (isto é, do que com a sua possibilidade). Na realidade, com efeito, o objecto não está meramente contido analiticamente no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que, por essa existência fora do meu conceito, os cem táleres concebidos sejam minimamente aumentados. Quando concebo uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de acrescentar que esta coisa existe, não acrescento nada a esta coisa. Porque, de outro modo, o que existiria não seria exactamente o que tinha concebido no meu conceito, mas qualquer coisa mais, e não poderia dizer que é precisamente o objecto do meu conceito que existe.»⁵⁰

Podemos constatar que as relações do sujeito com o predicado não designam nada de existente. Esta concepção implica que a existência não pode ser conhecida *a priori*. Torna-se necessário sair do conceito e dar lugar à experiência.

É com estas pressuposições que Kant se refere ao argumento ontológico para o refutar, ao proclamar que a existência não é um predicado ou propriedade. A existência é a cópula dum juízo. Na proposição «Deus é onnipotente», temos dois conceitos: «Deus» e «omnipotente». A palavra «é» não acrescenta nenhum novo predicado. Onnipotente é uma característica de Deus, e uma discussão sobre a onnipotência é uma discussão real sobre as propriedades que pensamos pertencerem a Deus. Quando dizemos que Deus existe, nenhuma propriedade lhe atribuímos. Desta maneira, não existe entre a ideia de Deus que existe e a ideia de Deus que não existe nenhuma diferença. A existência não acrescenta nada à ideia de Deus, uma vez que a existência, não sendo um atributo, não pode ser uma perfeição. Esta concepção de existência terá certamente sido colhida na leitura do empirista David Hume (1711-1776), que passamos a citar:

«Evidentemente (...), a ideia de existência não difere em nada da ideia de um objecto; quando, depois da simples concepção de um objecto, queremos concebê-lo como existente, não fazemos na realidade nenhuma adição, nem nenhuma modificação à nossa primeira ideia. Assim, quando afirmamos a existência de Deus, formamos simplesmente a ideia de um Ser tal como me é representado: a existência que lhe atribuímos não se concebe por uma ideia particular que juntamos à ideia das suas outras qualidades e que possamos ter

ocasião de separar e distinguir delas. (...) Quando penso em Deus, quando o penso como existente e quando creio que existe, a ideia que tenho dele não acrescenta nem diminui.»⁵¹

No período pré-crítico, Kant já faz eco da concepção de que o real não contém mais notas do que o possível, de que o conceito de um objecto, seja o que for que contenha, não inclui a existência. Afirmar a existência é sair do conceito.⁵²

Desta maneira, «existente» não é um predicado real, uma determinação. (Determinar algo é descobrir ou informar sobre as suas atribuições.)

Gassendi, numa objecção a Descartes, havia já pressentido que o conceito de existência, entendido como perfeição, qualidade ou propriedade, deveria ser negado.

Existir não pode, pois, servir para dizer alguma coisa acerca de um objecto ou indivíduo (por indivíduo, entendemos alguma coisa que pode ser nomeada, nós que estamos a escrever somos objectos ou indivíduos), porque, se afirmamos que existimos, não estamos a dar nenhuma informação sobre nós. Então, ao dizermos que uma coisa existe, que tipo de juízo se estabelece? Analítico ou sintético? Se é analítico, o predicado não contém nada que não esteja já dado no conceito de sujeito, do mesmo modo que o predicado três ângulos pertence ao conceito de triângulo. Neste caso, o conceito de montanhas de ouro nunca estaria completo, porque não se encontraram nem se encontrarão tais montanhas. A asserção de que uma coisa existe (asserção existencial) não pode ser analítica. Logo será sintética e os juízos existenciais são sintéticos.

Kant afirma que todas as proposições existenciais (as que se expressam por “há”, seguido por um conceito ou predicado determinador, sem artigo determinado), são sintéticas, e ergue-se também contra a ideia de existência necessária, logo, se se assevera que Deus é um ser absolutamente necessário, não se pode a partir daí declarar que Deus exista.

Moore (1873-1958) debateu esta questão, a propósito de uma querela com Kneale (1906), interrogando-se sobre se «a existência é um predicado». Aí tomou partido a favor de Kant, e deu o exemplo de enunciados, tais como: «os tigres domesticados existem» e «os tigres domesticados rugem», supondo que ambos nos informam alguma coisa sobre os tigres domesticados. Mas, referindo que não faz sentido a pergunta «todos ou alguns deles?» senão em relação à segunda proposição, verificamos a sua dissimilitude, e também que o facto de existirem nada nos indica sobre os tigres domesticados.

Mas vamos seguir um pouco mais o raciocínio de Moore:

«Até aqui ocupei-me exclusivamente de ‘existem’ em enunciados do tipo ‘existem alguns tigres domesticados’. Mas não posso deixar de pensar que há outros usos significativos de ‘existem’. Concretamente, o meu desejo é tentar pôr claramente dois deles (se é que se quer expressar algo) ao dizer que, segundo estes usos, ‘existe’ tão pouco desempenha o papel de atributo. Acabo

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 429-430.

⁵¹ D. Hume, *Traité de la Nature Humaine*, Tome I, Deuxième Partie, Section VII, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 169.

⁵² Cf. I. Kant, *L'Unique Fondement Possible d'Une Démonstration de l'Existence de Dieu*, Paris, Vrin, 1967, pp. 79-83.

de dizer que me parece significativo assinalar algo que se vê, dizendo 'isto existe', se 'existe' é o singular de 'existem', no sentido em que se usa em 'existem tigres domesticados'. Agora bem, não posso deixar de pensar que, sempre que aponto um objecto percebido, dizendo significativamente 'isto é um tigre domesticado', 'isto é um livro', a minha proposição refere-se a um dado sensível, ou a um conjunto de dados sensíveis que percebo; e, em parte, o que afirmo é que este dado sensível (ou estes dados sensíveis) é 'de' um objecto físico. Parece-me que 'isto existe' faz sempre parte do que se afirma com 'isto é um livro', 'isto é vermelho', etc., donde 'isto' usa-se segundo o modo que nos ocupa. E é muito possível que parte do que se quer afirmar ao dizer que 'é um livro', 'é vermelho', etc. cumprem a função de atributos, é parte, mas não tudo o que se diz ao afirmar que algum valor de 'x é um livro', 'x é vermelho', etc., é 'isto existe'. Nesse caso, a expressão 'existe', que aparece em 'isto existe', não desempenharia o papel de um atributo já que afirma única e exclusivamente que 'isto existe'.»⁵³

Moore analisa o problema acolhendo a ideia kantiana. Mas a questão é anfibólica e arresada, como se depreende da leitura, porque o predicado pode ser lógico ou gramatical e porque, quando se afirma que a existência é um predicado, não se trata da mesma palavra, mas de «existe» e palavras derivadas. Há sentidos de «existe» que não são predicados, como o autor exemplifica: «isto existe» como equivalente a «isto é um x», que significa, em parte, que «isto existe». Moore procede por análise da propriedade do que dizemos na linguagem comum, no sentido de nos levar a conhecer o seu significado, colocando-nos entre o(s) conceito(s) expresso(s) numa ou em várias proposições e investigando diferenças e distinções.

A argumentação kantiana tinha adoptado uma via análoga, conforme o texto citado.

Ao considerarmos um conceito construído a partir de determinações, contemplamos apenas a possibilidade, e interrogarmo-nos sobre se a possibilidade se realiza é interrogarmo-nos sobre se o referido conceito se aplica a algum objecto. Se perguntamos: «há tigres?» A resposta «sim» significa que «há algumas coisas existentes que são tigres» e que «existente» é uma determinação. Ao conceito «tigre existente» (mais rico que o conceito «tigre») corresponde um objecto.

Mas podemos afirmar que a pergunta «há tigres?» e a resposta «há tigres existentes» dizem exactamente o mesmo. Contudo, a sua argumentação não está isenta de dificuldades.⁵⁴

Podemos pensar que o que existiria não seria o mesmo, mas algo mais do que pode ser pensado no conceito, porque o que é concebido é abstracto, é omissivo em alguns pormenores e, conseqüentemente, uma realidade que corresponde a um conceito terá sempre aspectos em que o pensamento não penetrará. E, se concebêssemos todas as determinações de um objecto, é possível que, imediatamente, o pensássemos como existente.

⁵³ Moore, *Defensa del Sentido Comum y otros Ensayos*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983, pp. 125, 134-136, 138.

⁵⁴ Neste ponto seguimos Bennett, quando reitera «compartilhar a divulgada opinião de que o tratamento de Kant contém algo de importante e possivelmente verdadeiro. Deveríamos interpretar que apresenta, disfarçada de maus argumentos, uma tese ou hipótese importante sobre a lógica da existência. (...)». J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 230-231.

Contudo, a postura de Kant contém um problema autêntico e de grande importância, sobretudo se nos acostarmos aos desenvolvimentos de Moore, Kneale, Frege e Russell, e a quase todos os filósofos analíticos que, em geral, se ocuparam do argumento ontológico (mais adiante teremos oportunidade de constatar o que agora referimos).

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Dê conta da posição crítica de Kant em relação à versão cartesiana do argumento ontológico.
2. Refira-se à concepção kantiana de Deus.

QUESTÕES POLÉMICAS

1. Por que pensa Kant que a existência de Deus não pode ser provada? Como argumenta nesse sentido?
2. Considera os argumentos de Kant irrefutáveis? Porquê?

Hegel (1770-1831)

A crítica e a transformação da filosofia de Kant atravessam o pensamento hegeliano e é óbvio que esta crítica é extensiva à posição de Kant sobre a demonstração da existência de Deus pelo argumento ontológico. Hegel considera a posição kantiana imprecisa e inconclusiva. Na reavaliação que faz do argumento de Santo Anselmo considera-o não tanto pela sua força probatória, mas pelo seu resultado especulativo. Senão atentemos nas próprias palavras de Hegel:

«O conteúdo do raciocínio de Anselmo é o seguinte: 'Outra coisa é que uma coisa seja no entendimento e outra coisa é dar-se conta de que ela existe. Mesmo o ignorante estaria convencido de que há no pensamento alguma coisa acima da qual nada de maior pode ser pensado', que o entendimento tem nele uma representação que é a representação mais elevada. 'Porque aquilo acima do qual nada de maior pode ser pensado não pode existir somente no entendimento. Porque, se se admite como qualquer coisa pensada', não é o que existe de mais elevado; 'pode-se portanto também admitir que é: isto é maior' que aquilo que é somente pensado (...). A representação mais elevada não pode ser somente no entendimento, deve pertencer-lhe, existir (...). Aparece deste modo o ser subsumido de maneira superficial sob o universal da realidade e, nesta medida, o ser não entra em oposição com o conceito (...). Esta prova de Anselmo tem por defeito ter sido feita segundo o modo da lógica

formal; o seu conteúdo mais preciso é o seguinte: nós pensamos alguma coisa, nós temos um pensamento; o pensamento é subjectivo, mas o seu conteúdo é o que é inteiramente universal (...). Assim, quando nós pensamos alguma coisa, quando nós pensamos Deus (o conteúdo é indiferente), pode-se apresentar o caso em que o conteúdo não seja; mas nós consideramos que é mais perfeito o que é no pensamento e o que é ao mesmo tempo. Deus é o que é mais perfeito: se fosse imperfeito, não teria a determinação de ser, e seria então simplesmente pensamento; é, pois, necessário atribuir-lhe a determinação de ser. Pensar e ser são opostos, isto foi já expresso (...). Mas não devemos, pois, tomar o pensar num sentido simplesmente subjectivo; o pensamento é aqui pensamento absoluto, o pensamento puro.»⁵⁵

Foi o aspecto lógico da prova que permitiu a sua rejeição por Kant, porque, de acordo com Hegel, o conceito, a prova verdadeira, exigiria que a progressão não se fizesse sobre o modo do entendimento, mas que se mostrasse, ao contrário, a partir da natureza do próprio pensar, em que o pensamento se nega a si próprio. Seria precisamente necessário mostrar a unidade do ser e do pensar, mostrar no ser que é pela sua própria dialéctica que ele se suprime e se põe como universal, como pensamento. Contrariamente à lógica clássica, que se submete ao entendimento, que determina, define, fixando e separando, a dialéctica é o conjunto de determinações contraditórias e a unidade destas determinações enquanto são superadas na unidade. Trata-se de pensar puramente e evitar noções fictícias. «O especulativo ou positivamente-racional apreende a unidade das determinações na sua oposição (...)»⁵⁶

Anselmo tinha em vista a coalescência do ser e do pensar, mas na forma do entendimento. É somente no mais elevado, numa terceira determinação e que, como regra, lhe é exterior, que os dois opostos são idênticos. Tanto Gaunilo como Kant consideram ser e pensar como diferentes. Quando Kant diz que «nós pensamos cem táleres, esta representação não contém ainda o ser, o que é exacto. Aquilo que não é senão representado, não é, portanto, um verdadeiro conteúdo. Um pensamento cujo conteúdo é o pensar consiste precisamente em determinar-se, em ser.»⁵⁷

A polémica entre Hegel e Kant terá tido influência na concepção hegeliana da legitimidade do argumento ontológico apresentado por este?

Pensamos que Hegel entreviu no pensamento de Kant uma teoria do conhecimento cuja exigência era conhecer a faculdade de conhecer antes mesmo de conhecer («que é o mesmo que querer nadar antes de entrar na água», como refere), que tentou substituir por uma auto-reflexão radical. A partir daí, Hegel será muito sensível às considerações filosóficas de Kant, salientando que a prova da existência de Deus se prova desde Deus, do interior do próprio pensamento. Em certo sentido, estamos distantes de Kant, graças ao próprio Kant, como adiante veremos melhor. Hegel, em nome da fidelidade proclamada à inspiração anselmiana (que o induz numa certa gaunilozação da dissensão com Kant), abandona o terreno de Anselmo

⁵⁵ Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 5, Paris, Vrin, 1978, pp. 1070-1071.

⁵⁶ *Idem*, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 342.

⁵⁷ *Idem*, *Leçons...*, p. 1072.

para empreender ataques a Kant, acusando-o de se ter colocado num ponto de vista extrínseco à filosofia de Anselmo. Na sequência do que referimos, passamos a transcrever Hegel:

«O que ele [Kant] reprova é o que se segue: se se determina Deus como o fundamento de todas as realidades, o Ser não lhe pertence, porque o Ser não tem nenhuma realidade; verdadeiramente nada se junta ao conceito; que ele seja ou que não seja, o conceito permanece o mesmo. Já no tempo de Anselmo um monge propunha a mesma coisa; ele dizia: o que me represento não é a causa daquilo. Kant afirma: cem táleres, se simplesmente os represento ou os tenho, são para mim a mesma coisa; em consequência, o Ser não tem nenhuma realidade, porque nada se junta ao conceito. É talvez concedido ao Ser não ter nenhum conteúdo de determinação. Deve-se olhar para o conceito como uma falta, pois ele somente é uma realidade subjectiva, não a Ideia (...). O conceito, que não é senão uma realidade subjectiva e separada do Ser, é um nada. (...) O entendimento tem firmemente separados, um e outro, o Ser e o conceito, cada um idêntico a si mesmo; mas, segundo a representação habitual, o conceito sem o Ser é qualquer coisa de unilateral e de não-verdadeiro e, da mesma maneira, o Ser, no qual não há nenhum conceito, é o Ser inconcebível. Esta oposição, que se salienta no domínio da finitude, não pode absolutamente encontrar lugar no infinito, Deus.»⁵⁸

O autor apercebe-se de que o fundo da prova de Anselmo consiste na afirmação do infinito actual como realidade positiva. Quando Kant diz que não se pode tirar a realidade do conceito, é porque o conceito é por ele assimilado ao finito. Efectivamente, para Hegel, a realidade não é um predicado, ou não é mais um predicado (o que nos leva a crer numa certa eficácia da crítica kantiana à noção de predicado). O predicado não serve só para determinar o sujeito numa perspectiva meramente conceptual, mas, unido à determinação, começa ao mesmo tempo a sua realização em geral.

Para Hegel, o conceito é actividade e objectiva-se, transforma-se em realidade. A inseparabilidade do sujeito e do objecto, do conceito e da existência, realizam-se absolutamente em Deus.

QUESTÕES ORIENTADORAS

1. Descreva a posição de Hegel em relação ao argumento ontológico.
2. Que pode Hegel entender como essencial para provar a existência de Deus?

QUESTÃO POLÉMICA

1. Considera justificadas as diferenças entre as formulações anselmiana e hegeliana do argumento ontológico? Porquê?

⁵⁸ *Idem*, *Les Preuves de l'Existence de Dieu*, Paris, Aubier, 1956, p. 243.

O ARGUMENTO E A CONTEMPORANEIDADE

Na primeira parte desta rubrica abordaremos o acolhimento dado ao argumento ontológico por alguns filósofos de expressão francesa e alemã. A segunda parte será dedicada à filosofia analítica.

Vamos começar com uma sugestiva parábola que Anthony Flew desenvolveu a partir de um conto de John Wisdom, no seu artigo «Deuses»⁵⁹, reveladora das crenças humanas, em relação às quais os filósofos não são evidentemente excepções. Diz-nos Flew:

«Era uma vez dois exploradores que encontraram uma clareira num matagal. Na clareira estavam a crescer muitas flores e muitas ervas daninhas. Um explorador disse: 'Algum jardineiro deve cuidar deste terreno'. O outro discordou, 'Não há nenhum jardineiro'. Então montaram as suas tendas e acertaram os seus relógios. Não viram nenhum jardineiro. 'Mas talvez esteja aqui um jardineiro invisível'. Depois ergueram uma vedação de rede de arame farpado. Electrificaram-na. Patrulharam-na com cães de caça. (Porque se lembraram de como «O Homem Invisível» de H. G. Wells não podia ser nem cheirado nem tocado e, então, não podia ser visto.) Mas nenhum ruído lhes sugeriu que algum intruso tivesse recebido um choque. Nenhum movimento do arame electrificado denunciou um trepador invisível. Os cães de caça nunca ladraram. Não obstante, o Crente não estava ainda convencido. 'Mas há um jardineiro invisível, intangível, insensível aos choques eléctricos, um jardineiro que não cheira e não faz ruído, um jardineiro que vem secretamente cuidar do jardim que ama.' Finalmente, o céptico desesperou. 'Mas o que permanece da tua asserção original? A que é que tu chamas um invisível, intangível, eternamente inapreensível jardineiro, em que é que ele difere de um jardineiro imaginário ou, em absoluto, de nenhum jardineiro?'»⁶⁰

Nesta parábola esboçam-se metaforicamente as afirmações «Deus existe» e «Deus não existe». As convicções dos filósofos são circunstâncias a que as suas teorias não são alheias.

No campo estritamente filosófico, não há, obviamente, em relação à filosofia da religião e à argumentação sobre a existência de Deus, um vazio desde Hegel até aos nossos dias. Os filósofos são fundamentalmente polémicos, gostam de esgrimir sobre a legitimidade

⁵⁹ In *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

⁶⁰ A. Flew «Theology and Falsification», in *The Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 13.

dos conceitos e, neste caso, o «ser necessário» do crente e de Anselmo foram postos em questão, quer pelos positivismos quer pelos materialismos, isto é, por todos os que de uma maneira ou de outra põem em causa a revelação e a existência de Deus.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) é quem pela primeira vez estabelece um corte com o pensamento teológico, manifestando as tendências materialistas da Alemanha do século XIX. Interpreta a religião como um sonho do espírito humano, portanto um sonho do homem terreno. «O teísmo genuíno ou teológico, porém, nada mais é do que o panteísmo imaginário, e este nada mais é do que o teísmo real e verdadeiro.»⁶¹

Marx (1818-1883) fundamenta-se em Feuerbach, ao salientar que a ideia de Deus não é mais do que uma projecção da consciência humana, logo vale tanto firmar a existência de Deus, como garantir que temos uma representação de nós próprios. Entende a prova ontológica como uma simples tautologia, porque só prova que pensamos o que pensamos, e isto consubstancia-se na alegação essencial da autoconsciência humana. A consciência é, portanto, necessariamente vista em função das relações sociais de produção. Só que esta perspectiva do materialismo estava ausente em Feuerbach, o que leva Marx nas *Teses sobre Feuerbach* a criticá-lo nos seguintes termos: «Feuerbach dissolve o ser religioso no ser humano. Mas o ser humano não é mais uma abstracção inerente ao indivíduo isolado. Na realidade, é o conjunto das relações sociais.»⁶²

Outro pensador alemão que igualmente abordou o argumento de Santo Anselmo foi Franz Brentano (1838-1917). Nas lições sobre a existência de Deus, formula uma objecção em relação à cognoscibilidade da essência divina. De acordo com o seu pensamento (seguindo argumentos filosóficos inspirados em Kant), a posse de conceitos adequados e positivos que podem ser atribuídos a Deus não nos possibilita *a priori* o seu conhecimento. Teríamos de dispor de uma representação perfeita de Deus, ou de uma intuição do seu ser que, naturalmente, não temos. A proposição «Deus existe» é tão evidente como «não existe nenhum rectângulo quadrado». A representação que temos de Deus é muito precária. Para Brentano, o argumento ontológico mostra que a afirmação «Deus existe real e necessariamente» é uma verdade negativa. Porque, quando dizemos, com Descartes, que «conhecemos clara e distintamente que à natureza do ser mais perfeito pertence a existência», a confusão está instalada, uma vez que o conceito de uma coisa não permite dizer *a priori* nada mais que algo de uma maneira hipotética. Donde se segue que Deus não possui uma existência necessária, nem há Deus algum que a possua. Isto significa o mesmo que dizer que de um juízo analítico não se pode inferir um juízo existencial categórico. A abstrusão consiste em tomar-se uma definição nominal por uma real. No argumento, a definição nominal de Deus é: um ser infinitamente perfeito, que existe real e necessariamente. Contudo, se assim é, terá de se admitir que é necessário demonstrar prioritariamente a existência de Deus.

Resta-nos fazer uma referência mínima a Étienne Gilson (porque é, em parte, um dos autores que seguimos na apresentação do argumento) que, na sua obra *Sens et Nature de l'Argument de Saint Anselme* (1934), tece considerações sobre o carácter puramente racional do *Proslogion*.

⁶¹ A. L. Feuerbach, *Princípios da Filosofia do Futuro*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 51.

⁶² K. Marx, *Oeuvres Choisies*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1963, p. 162.

Alexandre Koyré

Em 1923, Alexandre Koyré publica uma obra intitulada *L'Idée de Dieu dans la Philosophie de Saint Anselme* que, a partir do capítulo IX, é dedicada ao argumento do *Proslogion*. Nascido na Rússia no fim do século passado, morreu nos anos sessenta. Este epistemólogo da história do pensamento ocupou-se do estudo da mística especulativa, como forma de pensamento que une a religião e a filosofia, não só em Santo Anselmo, mas também em Descartes e Jacob Boehm.

Considera o *Proslogion* uma obra de carácter defensivo: trata-se da tutoria da fé pela razão. A demonstração da existência de Deus é:

«(...) especial e original (...). É uma demonstração indirecta: ele [Anselmo] não demonstra directamente que Deus existe, mas confunde e refuta o insensato que nega a sua existência. É da impossibilidade de a negar que ele deduz a existência real de Deus.»⁶³

A não utilização da demonstração directa e sim do método indirecto é, para Koyré, vantajosa, porque Anselmo não faz a análise da essência divina, não aplica as leis lógicas a qualquer coisa superior à própria inteligência, mas toda a prova se desenrola no plano puramente conceptual, basta-se a si mesma, é, em suma, independente,

«não pressupõe, enquanto demonstração, a existência de criaturas, nem se apoia em noções tiradas da existência das coisas criadas. A sua base única é a noção de Deus. É uma demonstração em regra, e não uma intuição, como pensa Otto Willmann.⁶⁴ Santo Anselmo não quer usar a intuição directa (...). Quer dar uma demonstração e ao dá-la refutar as objecções possíveis de um descrente, mostrando a inanidade da dúvida.»⁶⁵

O fundamento da demonstração é o princípio da perfeição, que possibilita colocar *a priori* a existência verdadeira de Deus e passar da perfeição ao ser. Pode-se, relativamente a este princípio, assentar num paralelismo com a teoria dos graus de perfeição do ser (ao mais alto grau corresponde o mais alto ser, ao ser absoluto, a absoluta perfeição) de Plotino, que também nos surge, como motivo que funda a prova da existência de Deus de Descartes, na Terceira Meditação Metafísica.

Para Agostinho, o ser, a existência são um bem. Isto porque o ser, sendo, é a perfeição, é o Ser Supremo, noutra caso faltar-lhe-ia ser ou perfeição, o que seria absurdo, logo é o ser absolutamente perfeito, Deus. A prova de Anselmo está já, no seu conteúdo virtual, em Santo Agostinho. A originalidade desta prova reside no emprego do princípio da perfeição que, com muita destreza e arte, Anselmo concerta com o princípio da contradição. Mas vamos em seguida observar como aborda Koyré o argumento que deve, em parte, a sua dificuldade à sua brevidade.

⁶³ A. Koyré, *L'Idée de Dieu dans la Philosophie de Saint Anselme*, Paris, Vrin, 1984, p. 196.

⁶⁴ Koyré cita Otto Willmann em *Geschichte des Idealismus*, II, 2.^a edição, 1908.

⁶⁵ A. Koyré, *L'Idée...*, pp. 202-203.

«Deus é (...) o ser absolutamente perfeito, o ser que realiza a maior perfeição concebível, o mais perfeito dos seres possíveis, o *ens quo majus cogitari nequit*. Seria possível que um tal ser não existisse, seria razoável duvidar da sua existência, porque o insensato disse no seu coração: Deus não é?»⁶⁶

O engenhoso Doutor quer chegar à necessidade de Deus, passando pela sua impossibilidade no âmbito da lógica. Quer sobretudo demonstrar a impossibilidade de conceber a sua não-existência (impossibilidade metafísica e lógica).

É claro que este argumento, na óptica de Koyré, não deve ser examinado como um intento de persuadir os não-crentes, mas fica a questão de «como explicar a sua existência».

Anselmo vai a este propósito referir as diferentes maneiras de conceber uma coisa: podemos concebê-la sem ela existir, concebê-la como existente e não fazer nem uma coisa nem outra. «Podemos limitar-nos a representar um objecto nas suas qualificações, na sua essência, sem nos ocuparmos da sua existência, sem resolver nem mesmo pôr a questão: existe ou não?»⁶⁷

Ao pensar apenas em nomes, o insensato não pensa com exactidão e, deste modo, não sabe o seu significado. Podem considerar-se duas partes distintas no argumento: uma «*a priori* ou hipotética» e a «parte tética», que é uma verdade de facto. Se Deus é possível, é, e não pode não ser. Mas desta premissa *a priori* não podemos retirar nada, é uma verdade necessária, que nos garante que se estabelece uma relação necessária entre a possibilidade e a necessidade da existência de Deus⁶⁸. A excelência de Anselmo está na descoberta e na enunciação desta relação. Tornou-se necessário encontrar um meio de caucionar a possibilidade de Deus — a representação. Para o crente, este caminho não faz sentido, porque Deus é dado pela fé e o momento «tético» da demonstração não necessita de prova, pois basta-lhe que seja dado o momento «hipotético». Mas o insensato necessita de ambos, porque não pode alcançar uma noção de Deus sem estar afixada a sua possibilidade. Koyré sustém que a possibilidade de Deus está já assegurada nas análises do *Monologion* e que as duas obras constituem, neste sentido, uma prova *a priori* completa da existência de Deus.

O capítulo X da obra apresenta-se como uma reflexão sobre as objecções de Gaunilo, em que «o Kant dos tempos antigos» (numa clara alusão a Hegel) não se circunscreve à impossibilidade de elaborar uma ideia de Deus, mas mostra que, acatando a sua definição, é impossível obter uma contradição da afirmação da sua não-existência. Se a nossa existência é um dado, nós, no nosso espírito, não podemos pô-la de acordo com a sua negação, mas quem pretende que a existência do «ser maior do que todos» nos seja dada da mesma maneira? Gaunilo não compreendeu o sentido dado ao ser no intelecto, «a sua terminologia contém implicitamente a afirmação de que a ideia de Deus não pode estar na nossa inteligência, pois não estamos em estado de compreender e de nos representarmos Deus.»⁶⁹

⁶⁶ *Ibidem*, p. 200.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 206.

⁶⁸ Koyré salienta que este aspecto foi bem compreendido por Leibniz, que tentou demonstrar a possibilidade de Deus, de uma maneira infeliz. Retomou o «argumento ontológico de Descartes, fazendo dele uma proposição analítica, o que não nos parece de nenhum modo ser um progresso.» Assinala ainda que grandes filósofos medievais, como São Boaventura e Duns Escoto, ensaiaram, à sua maneira, a prova da possibilidade da existência de Deus.

⁶⁹ A. Koyré, *L'Idée...*, p. 219.

Mas toda a ideia ou quaisquer raciocínios verdadeiros ou falsos podem estar na nossa inteligência. Ora, o que é relevante para Anselmo é que não é a mesma coisa demonstrar a existência do *ens maius omnibus* (o ente maior de todos) e a existência do *ens quo maius cogitari nequit* (o ente acerca do qual não se pode conceber maior). Gaunilo, como Anselmo, consideram que o *ens maius omnibus* (ente maior de todos) significa um ser existente, maior do que qualquer ser existente. Se os dois seres não são senão o mesmo, *quoad rem* (no que respeita à coisa) as ideias não permanecem menos diferentes.

«O objecto, acerca do qual não é possível conceber um maior, é necessariamente, desde o momento em que existe, o maior, o mais perfeito dos objectos existentes, mas não inversamente. O maior dos seres reais não é *eo ipso* (por si próprio) o maior dos seres pensáveis; é-o de qualquer maneira, de facto, mas nós não podemos prová-lo assim, não nos baseando senão na ideia do *ens maius omnibus* (o ente maior de todos). Pode-se muito bem, e sem qualquer contradição, admitir que se possa pensar um ser ou toda uma infinidade de seres mais perfeitos, ainda que seja o mais perfeito dos seres reais, nós não teremos nenhum direito de lhe assinalar uma existência real. O *ens maius omnibus* (o ente maior de todos) não é então necessariamente o *ens perfectissimum* (ente perfeitíssimo), o *ens quo maius cogitari non possit* (o ente acerca do qual não se possa pensar maior) não é o ser absolutamente perfeito, não é Deus, ou, pelo menos, não é evidente *ex definitione* (a partir da definição) que o seja.»⁷⁰

Gaunilo não entende a diferença entre os dois entes, porque a perfeição não pode ser para ele perspectivada sem a existência do objecto de que é perfeição, não consegue ver a perfeição separada do ser, «a perfeição em estado puro e livre». A existência, para ele, não é um bem, mas um suporte de qualidades, de perfeição. O que não existe nada é.

«Kant dirá — em contradição aparente com Gaunilo — que a existência não acrescenta nada à ideia de objecto: cem táleres reais não são mais do que cem táleres imaginários e na sua ideia nós não encontramos outra coisa. Mas os dois estão de acordo, não admitindo a independência da perfeição e, admitindo, por outro lado, que o conceito de existência, sendo formal, não pode estar em relação alguma com os conceitos reais, conceitos que exprimem qualidades do objecto.»⁷¹

Koyré admite que as diferenças entre Gaunilo e Anselmo se devem sobretudo a aspectos de carácter espiritual e a atitudes intelectuais. Podemos ver em Gaunilo um sensualista, um empirista que antecipa David Hume, por exemplo, ao passo que a filosofia de Anselmo nos coloca na via platónica.

A obra de Koyré tem ainda dois apêndices: o primeiro sobre «a interpretação psicológica do argumento» e o segundo sobre «a crítica de Kant comparada à de Gaunilo». O primeiro deve-se a uma série de artigos publicados por Dom Beda Adlhoch que, ao

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 219-220.

⁷¹ *Ibidem*, p. 221.

analisar o argumento anselmiano, o classifica de psicológico e *a posteriori*. Esta interpretação é sustentada pelos princípios da contradição e da razão suficiente e também por factos empíricos — a ideia de Deus, a mais elevada que podemos formar, seria confeccionada a partir de factos da experiência. Mas Anselmo não fala da ideia de Deus, como sabemos, mas de Deus como um ser cuja grandeza e perfeição ultrapassam o nosso entendimento. O argumento, tal como é explicado por Dom Adlhoch, para Koyré, «não seria senão um caso especial da prova *a posteriori* exposta no *Monologion*, e não se compreenderia por que Anselmo o procurou com tanto entusiasmo, atribuindo-lhe uma tão grande importância.»⁷²

No segundo apêndice, Koyré vai cotejar as críticas de Gaunilo e de Kant ao argumento ontológico. Aí acentua dois vectores essenciais na posição de Kant: em relação à «parte tética», não é demonstrado senão que sob a ideia de Deus pensamos realmente um ser possível; em relação à «parte hipotética», contrapõe a distinção entre os atributos formais e as qualidades reais ou essenciais, e a impossibilidade de passar destas àqueles.

A sua opinião é que a crítica de Kant se dirige a Leibniz, e não a Descartes, a propósito de quem refere a célebre demonstração. Trata-se da crítica ao valor da conclusão analítica de Leibniz, para quem demonstrar a possibilidade de Deus é dar-se conta da ausência de contradição da noção de ser necessário. Para Kant, possibilidade lógica e real são duas ordens diferentes de coisas, porque a primeira é dada no conceito que não implica contradição e a segunda supõe a possibilidade real do objecto, de acordo com as condições da experiência possível.

Se Kant reivindica a impossibilidade de conhecimento do mundo supra-sensível, porque as categorias só se aplicam mediatamente a toda e qualquer experiência possível, esta pressuposição e a denegação da intuição intelectual tornam relativamente fácil o entendimento da refutação do argumento ontológico.

A questão do paralogismo cometido por Descartes conduz-nos à distinção entre os dois grupos de predicados, lógicos e reais, acima referidos.

«Todo o predicado pode ser considerado como predicado lógico — pode mesmo afirmar-se o objecto de si próprio, mas é necessário exprimir uma determinação real do objecto para poder pretender o título de predicado real. A existência não pode ser vista como um predicado real; ela não é uma determinação, não é senão uma posição do objecto com todos os seus predicados; não muda nada no objecto. A existência não é, então, senão um predicado lógico.»⁷³

Logo, não se pode anuir que a existência faça parte da essência, pois nunca se poderá deduzir um predicado lógico de predicados reais. Se o fizermos, cometemos um desvio, afirmamos a existência como qualidade que constitui e faz parte da essência de Deus, como a sabedoria ou a onipotência.

⁷² *Ibidem*, p. 229.

⁷³ *Ibidem*, p. 235.

Gaunilo, sob uma outra forma linguística, diz praticamente a mesma coisa, estima Koyré, que é a impossibilidade de passar da essência à existência.

Kant pensa também que, se a existência fosse uma propriedade dos objectos, nenhuma proposição existencial seria possível, eram todas tautológicas. Quando analisamos o conceito de um objecto encontramos o que nele está implícito, desmembramo-lo, mas não compreendemos nele a existência. De facto, a existência não é um predicado, como «verde», na proposição — «os bosques são verdes». E os enunciados «os bosques são verdes» e os «bosques existem» são diferentes. São atributos de ordem diferente.

Mas, diz Koyré,

«(...) É um grave erro do sistema kantiano querer trazer toda a predicação para o tipo único de coisa material e das suas qualidades. Para Kant, afirmar a existência de um objecto quer dizer afirmar que este objecto faz parte da unidade da nossa experiência. É então evidente *a priori* que Deus não faz parte da nossa experiência (experiência sensível) e o juízo 'Deus existe' seria não somente falso, mas, ainda, destituído de sentido.»⁷⁴

A terminar, Koyré realça ainda que Anselmo respondeu a Gaunilo como ao próprio Kant, ao demonstrar que a possibilidade de pensar Deus é a própria possibilidade de Deus e ao distinguir perfeitamente a essência da existência. Porventura, Kant não terá compreendido bem a função da ideia de perfeição.

Que razões podem ter movido Koyré a aceitar e a defender os argumentos de Anselmo?

Koyré confessou que, desde os primórdios das suas investigações, sempre esteve convencido de uma profunda unidade entre a história do pensamento filosófico e a do pensamento religioso. Esta unidade pode ser interpretada como uma harmonia entre a religião cristã e a filosofia neoplatónica marcadamente agostiniana. Os seus primeiros estudos, ligados ao «Círculo de Göttingen», iniciam-se precisamente com as provas de Santo Anselmo. A sua fórmula de identidade de pensamento é então, precisamente, *fides quaerens intellectum* (a fé que questiona o intelecto), isto é, o objectivo da razão, uma vez aceite a autoridade, é fornecer razões para crer, porque a razão crítica pode despojar-nos da apologética. Não esqueçamos que Santo Anselmo escreveu para os monges que queriam tratar as verdades da religião através da inteligência sem o recurso às *Escrituras*. E assim, tal como para Anselmo, também para Koyré, a tarefa da razão «não é descobrir ou estabelecer factos, mas compreendê-los, e, se tal não é o seu papel, é porque a sua natureza, ou a sua essência, ou, se se prefere, a sua estrutura, não se prestam a isso».⁷⁵ As suas opções iniciais e fundamentais de unidade, de método e de conceito de razão dialéctica (fé e entendimento), conduzem-no à inquirição e à aclaração do argumento ontológico. Obviamente que se trata de afinidades de pensamento, de crença nas mesmas verdades essenciais e também de lógica de entendimento das grandes questões do homem. Através desse itinerário, encontrou Copérnico, Galileu e o próprio Platão.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 239-240.

⁷⁵ G. Jorland, *La Science dans la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 45-46.

Karl Barth (1886-1968)

Em 1931, um dos mais prestigiados teólogos do nosso século, Karl Barth, suíço de expressão alemã, publica uma obra intitulada *Santo Anselmo*, que tem como subtítulo «*Fides quaerens intellectum*, A prova da existência de Deus». Em 1958, sai uma segunda edição, que é traduzida para francês em 1985. Todas as citações que faremos serão da edição francesa.

Anselmo compreende a fé como condição prévia ao estudo teológico, sendo em si mesma um apelo ao conhecimento. Não é a existência da fé, precisa Barth, mas a sua essência, que deseja e investiga. E se se deseja seja o que for é porque isso aparece como bom e apetecível. Esta é, a seu ver, uma reclamação lapidar do pensamento de Anselmo. Mas por que quer Anselmo provar? O que é provar?

Para Barth, Anselmo fala em provar, porque se dirige ao não-crente e «quando tem em vista um efeito — um efeito apologético e polémico — do seu trabalho teológico. Ao mesmo tempo que o conhecimento, e, por assim dizer, como que na extremidade do conhecimento, emerge a prova. Ele está também interessado na beleza do conhecimento realizado.»⁷⁶ Se Anselmo quer provar, é porque se bate num mundo em que a voz do crente e do descrente têm os mesmos direitos, é porque o sofrimento dos descrentes o toca, e porque o homem não pode sozinho libertar-se dele, ou seja, da sua irracionalidade e loucura.

Anselmo quer provar a existência de Deus e consegue fazê-lo afirmando, primeiramente, «um ser acerca do qual não se pode conceber maior», da compreensão do qual resulta a asseveração «Deus existe». O nome, o conceito de Deus, tem um conteúdo puramente noético. É uma definição conceptual, que é percebida pelo homem sob a forma de uma interdição, que diz apenas: «ele é». O que no seu programa teológico Anselmo quis provar foi «que existe uma relação estreita e demonstrável entre o nome de Deus e a revelação da sua existência e da sua essência.» Para Barth, esta ideia de Anselmo é produto de uma iluminação, uma espécie de artigo da fé, qualquer coisa que acontece na relação da criatura com o Criador. Porque se nenhum homem compreende o que Deus é, não pode pensar que Deus seja...

A autêntica condição prévia da prova é, como salientámos, a revelação teológica. (Neste aspecto, Gilson adverte-nos para o facto de Barth visar inscrever o argumento na Teologia Mística, tratando-se contudo de uma outra espécie de Teologia, cujas conclusões não se fundamentam na revelação, espécie essa que não existe.)

Seguidamente, Barth passa ao comentário dos equívocos, que aparecem desde logo com Gaunilo. Se Gaunilo não entende o nome de Deus, não concebe a verdade, mas apenas uma voz. É uma forma de cepticismo que dá a si próprio, como defensor exaltado da ideia da incompreensibilidade de Deus. Não apreende a existência como um artigo de fé, mas pensa simplesmente numa representação, comparando-a, como sabemos, a uma ilha desconhecida. Este cepticismo é contrariado por Anselmo, vejamos como: Anselmo supõe, antecipadamente, que a existência e a essência de todas as coisas têm na coisa mais elevada o seu cume. A coisa mais elevada tem necessidade do conceito de «qualquer coisa acerca da qual não se pode

⁷⁶ K. Barth, *Saint Anselme*, Genève, Labor Et Fides, 1984, p. 53.

conceber nada maior». Esta noção não supõe a sua essência ou existência, «mas que seja concebido ou concebível. (...) A prova que deverá ser dada, admitindo previamente esta denominação de Deus, não deverá ser uma proposição analítica, mas uma proposição sintética.»⁷⁷ Assim, esta corresponde ao seu objecto. E pode também ter valor de prova, porque pode efectuar o que o nome de Deus posto previamente deve efectuar numa prova de Deus.

Os progressos efectuados por Anselmo no *Proslogion*, consistem sobretudo no facto de o problema da existência de Deus se separar do da essência. Os termos «existente» ou «subsistente», em compensação, caracterizam um objecto que «sai» (*ex-sistens*) do círculo interior do pensamento, um objecto que, face a todo o pensamento, no que diz respeito à potencialidade e à actualidade do seu ser e da sua existência, «é por si próprio», independente.⁷⁸ Mas a existência como verdade não deve ser confundida com a potencialidade e a actualidade, com a essência e o ser do objecto.

«Deve evitar-se mesmo dar a impressão de que se poderia tratar de deduzir analiticamente a sua existência da sua representação intelectual. É necessário ver claramente que a questão da existência, englobando a questão da essência, é um novo problema que se põe face a esta última.»⁷⁹

No *Proslogion*, Anselmo manifesta entusiasmo quanto ao conhecimento da existência de Deus, porque acredita e quer concebê-lo, e este aspecto arreda-o completamente de Gaunilo. Para Anselmo, Deus existe, mas não pode ser deduzido da sua essência, sendo também impossível pensar Deus como tendo somente uma existência conceptual. O que nos diz Barth sobre estes quesitos anselmianos?

«Existência significa, de uma maneira geral: presença efectiva de um objecto, mesmo independente do facto de ser concebido como efectivamente presente. A verdade de um objecto e a concepção que temos dele determinam o facto de ele existir. Mas, precisamente, a verdade determina a sua existência, e também a verdadeira concepção da sua existência. Ele está presente e, enquanto efectivamente presente, é concebido como verdadeiro, porque é primeiramente na verdade, e na medida em que é primeiramente na verdade. É na verdade e pela verdade que é pronunciada a decisão relativa à sua existência e à verdade do conceito desta existência.»⁸⁰

A questão da existência é em suma, para Barth, uma questão de verdade. Nada existe tão inicial e primeiramente e não se pode iludir esta existência como o podemos fazer para outras existências.

⁷⁷ A nota do autor diz o seguinte: «O argumento prova-se antes de tudo a si próprio (...); é porque ele é seguidamente utilizado como argumento de apoio à prova».

⁷⁸ K. Barth, *Saint Anselm*, p. 81.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 87.

O homem só não é sempre insensato por virtude da graça — a verdade mostrou-se e falou, irrefutável, inesquecível. No final do comentário ao *Proslogion*, II-IV, Barth reitera o essencial do seu pensamento, deste modo:

«Se depois disto nos obstinarmos em chamar à prova anselmiana da existência de Deus a prova 'ontológica' da existência de Deus, se não se quiser ver que esta prova está contida num outro livro, como a doutrina bem conhecida de Descartes e de Leibniz, se se puder pensar que ela foi tocada (não o foi senão de longe) por aquilo que Kant escreveu contra estas doutrinas — tudo isto testemunhará uma ligeireza de espírito sobre a qual é supérfluo insistir mais tempo.»⁸¹

Barth viu bem o que separava Anselmo de Gaunilo e dos partidários do argumento ontológico: a possibilidade de haver nomes, não simplesmente nomes produzidos pelo nosso cérebro, pela nossa lógica e linguagem, mas nomes que são revelação divina.

Mas como definir o nome de uma maneira simplesmente noética e acrescentar: «ele não diz o que Deus é, mas que é»? Corbin, a este propósito, observa o seguinte:

«O nome designa verdadeiramente Deus, sem o que não seria um nome da fé e não permitiria nenhuma oração, mas, em virtude da inversão formal que põe a faculdade de pensar do homem no lugar da proposição relativa, esta relação não se acompanha no modo directo. A significação, modo segundo o qual se opera a designação, implica o homem capaz de pensar e o mundo dos entes no qual ele pensa; ela ordena de modo a este pensamento adoptar uma certa atitude face àquele que é designado, que o nome designa significando-o indirectamente, fazendo sinal na direcção do homem.»⁸²

Corbin não se insurge contra a leitura de Barth, mas recrimina-lhe ter-se cingido demasiado aos capítulos II a IV do *Proslogion*, aos quais Barth dedica a parte final (a parte B da prova da existência de Deus), quando há outros capítulos que fazem funcionar o Nome de maneira significativa, nomeadamente o «capítulo XV, que opera a passagem do Nome ao nome que confessa ser a incompreensibilidade divina.»

Como adverte Corbin, o Nome significa de maneira noética, fora das *démarches* analítica e sintética. Fala-nos como a *Bíblia*, interdizendo-nos de fazer qualquer imagem de «Deus Vivo», mas faz vivas críticas à imprecisão de linguagem de Barth na tradução do pensamento de Anselmo, o que carrou consigo uma certa onda de rejeição em relação à sua interpretação da obra de Anselmo.

É preciso examinar Barth como um pensador que, para provar a existência de Deus, pede ajuda ao próprio Deus, e essa é a melhor prova da existência de Deus. Barth talvez saliente em demasia que a razão não acrescenta nada à certeza da fé, retomando os textos em que Anselmo assegura a prioridade da fé sobre a razão. Então, é lógico perguntar para que serve a razão. Não é necessária?

⁸¹ *Ibidem*, p. 157.

⁸² M. Corbin, «Cela dont plus Grand ne Puisse Être Pensé», in *Anselm Studies*, I, London, Kraus International Publications, 1983, p. 62.

Para Anselmo, como sublinha Corbin, «a inteligência não é inútil: não acrescenta nada à certeza da fé, [mas] acrescenta à fé qualquer coisa que lhe pertence.»⁸³ A razão, na sua indagação, abre para outras razões acima dela, que permaneciam esquecidas. A fé não pode nunca ser sem a inteligência, toda a separação é para Anselmo sem sentido.

É necessário tratar com toda a circunspecção o pensamento de Barth, porque da acentuação do papel da Dogmática se podem apartar consequências lógicas relevantes.

Joseph Moreau (1900-1988)

Na sua obra, *Pour ou Contre l'Insensé*, publicada em 1967, Moreau começa por se acercar do problema da fé e da inteligência, advertindo-nos para o facto de se tratar da fé de acordo com a revelação, procurando a sua realização na inteligência, na evidência da verdade, na sequência do legado de Santo Agostinho e de Malebranche (a fé passará, mas a inteligência permanecerá eternamente).

Assim, a existência de Deus, a sua essência e os seus atributos são objecto da fé, que nesta vida não podemos esclarecer. O ponto de partida do *Proslogion* é esta presença de Deus na alma, presença inefável e obscura. Sem a inicial revelação ou iluminação não seria possível nenhum procedimento intelectual.

O conceito de Deus de Barth, retomado por Moreau, é o Nome divino que, na revelação, falando aos homens, Deus deu a si próprio. Moreau analisa depois a contradição do ateísmo, concluindo que:

«A negação da existência de Deus não é possível senão para um pensamento verbal, que não tem a inteligência do que é a coisa de que se fala, o pensamento de alguém que não sabe o que diz.»⁸⁴

Gaunilo vai apreciar o argumento de Anselmo que é apresentado em duas partes, a saber:

1. O ser no intelecto do objecto acerca do qual não se pode conceber nada maior.
2. Se ele existe no intelecto, segue-se que existe na realidade.

As interpelações de Gaunilo vão no sentido de distinguir a *cogitatio* do entendimento ou *intellectus*, pelo qual unicamente podemos conhecer as coisas. Enuncia as dificuldades do pensamento dialéctico, que pretende conhecer *a priori* e passar dos conceitos do entendimento à existência das coisas.

⁸³ *Idem*, «Préface à Saint Anselme», in K. Barth, *Saint Anselme*, Genève, Labor Et Fides, 1985, p. XIII.

⁸⁴ J. Moreau, *Pour ou Contre l'Insensé*, Paris, Vrin, 1967, p. 18.

«A originalidade de Anselmo, o que atesta nele a inspiração agostiniana e é a marca do idealismo filosófico, é que existe para ele uma verdade que se descobre à pura inteligência, a da existência de Deus ou, pelo menos, a verdade que, se é, não pode necessariamente não ser: não se pode pensar Deus sem lhe atribuir uma existência necessária.»⁸⁵

Então, o ser no intelecto e o ser objectivo não podem reduzir-se a um ser mental, a um modo de concepção, porque «ele é concebido pelo entendimento conforme à verdade de uma coisa, de uma realidade distinta dele.» E se basta pensar que é, pensar a sua existência, para pensar que existe, podemos estar seguros da sua necessária existência. Kant marcou a dificuldade desta conclusão da essência para a existência:

«concedendo mesmo que a existência de Deus seja incluída na sua essência como um predicado necessário desta ligação necessária, ideal, que não pode exprimir-se senão numa proposição hipotética (se Deus é, necessariamente é), pode concluir-se imediatamente uma asserção categórica: Deus é.»⁸⁶

«Deus é necessariamente» não significa que Deus existe. Gaunilo apercebeu-se também desta dificuldade lógica da passagem do ser no pensamento para a realidade.

Moreau recorre a Descartes, para quem a existência de Deus não pode ser inferida da sua essência, do mesmo modo que do triângulo se deduzem as suas propriedades. O carácter particular do argumento ontológico é que assume a existência como predicado, daí que seja uma afirmação *a priori* da existência. Mas, se não se pode concluir do conceito à realidade, aquilo acerca do qual não se pode pensar maior não é um objecto cuja realidade seja exterior ao conceito. Moreau, na reflexão que atribui a Anselmo, aponta o seguinte:

«O que faz a força do argumento ontológico, o que o subtrai à objecção que recusa considerar a existência como um predicado, que nega a possibilidade de deduzir a existência da essência, é que a existência de Deus não se concebe como a de um objecto, não é uma existência problemática; considerá-lo desta espécie, supor que Deus é, ou supor que Deus não é, é contradizer o conceito de *quo majus cogitari nequit* (acerca do qual não se pode conceber maior), tal como nós o descobrimos no entendimento.»⁸⁷

O autor interroga-se depois sobre o contributo da crítica tomista, «qual a sua interpretação do argumento e se ela é exacta».

A existência de Deus é, para S. Tomás, uma verdade necessária e, se não é para nós evidente, é porque «a essência de Deus com a qual se identifica a sua existência é incompreensível. Não sabemos o que Deus é, não temos dele uma noção real de que possamos deduzir que existe». Para S. Tomás, o *quo majus cogitari nequit* não nos faz conhecer o que

⁸⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 56.

Deus é, explica somente o que o nome significa. Sem dúvida que não se trata de uma definição real, mas não é uma definição puramente nominal. S. Tomás desconhece a reflexão sobre

«a intencionalidade do pensamento, sobre a sua referência ao ser, que nos descobre que o ser maior que se possa conceber, se existe, não pode existir senão necessariamente. Os adversários do argumento ontológico sublinham com razão que a existência não se poderia deduzir de uma definição nominal, da análise de uma significação posta por hipótese; mas isto não é verdadeiro senão se a hipótese é a posição de um objecto determinado pelo entendimento, e a existência, a realização deste objecto fora do entendimento, na representação espaço-temporal.»⁸⁸

Moreau insiste na especificidade da noção que caracteriza Deus como um absoluto, objecto superior do nosso entendimento. Um ser com estas características não poderia ter uma existência contingente e, enquanto princípio do nosso pensamento, é garante da verdade do nosso conhecimento e fundamento de toda a realidade. A noção do *quo majus cogitari nequit*

«é uma noção absoluta, onde o ser necessário está implicado essencialmente, transcendente às determinações objectivas, à representação espaço-temporal, ao contrário da designação *majus omnibus*, que é uma determinação objectiva, que se aplica a um dado empírico.»⁸⁹

Se fazemos equivaler as duas noções, abrimos um flanco propício às objecções tais como as de Gaunilo e de S. Tomás. Este regista também que o *quo majus cogitari nequit* não é uma pura definição nominal, mas corresponde a um conceito necessário, irrecusável, porque é a resposta a uma exigência absoluta, e que, se não nos faz conhecer a essência de Deus, é o testemunho da transcendência do seu ser.

Mas não é como S. Tomás pretendia provar a existência de Deus que se deve proceder, isto é, *a posteriori*, partindo dos efeitos para chegar ao absoluto. É pela reflexão a partir do absoluto presente no pensamento que é possível concluir a sua realidade e transcendência.

Contrariamente à declaração de Kant (que diz que o pensamento não pode estabelecer nenhuma existência, esta só pode ser provada pela experiência, não *a priori*), a prova *a priori* é válida, uma vez que não se deduz do conceito de Deus a sua existência, ou, como diz o autor:

«do objecto concebido pelo entendimento ao objecto realizado na natureza, no campo espaço-temporal, mas da ideia verdadeira, presente ao pensamento, ascende-se ao princípio e ao fundamento de toda a verdade.»⁹⁰

E Anselmo é concludente quando comprova que uma coisa não pode ser ao mesmo tempo pensada e não pensada, o que é o mesmo que pensar o absoluto como contingente, ou seja, é pensá-lo sem o pensar, o que é em si uma impossibilidade para o pensamento.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 73.

Mas Kant explicita ainda outro aspecto: que o raciocínio procede por análise e explicação da essência. Então, a existência não poderá ser um atributo da essência, porque entre o objecto existente e o objecto concebido pelo entendimento não há diferença quanto à essência. A existência propriamente dita, acrescentada à essência, é incompreensível. Quando se pensa na essência de triângulo, ela tem as mesmas propriedades que um triângulo existente, actualmente feito num quadro.

Moreau entende que esta segunda objecção kantiana já tinha sido desenvolvida pelos defensores do argumento, nomeadamente por Leibniz e Descartes.

Leibniz não ficou preso a estas dificuldades, porque se a existência é uma perfeição pode deduzir-se a partir da razão. Mas, antes de se concluir, convém examinar se a ideia de Deus é real, isto é, se é um objecto possível. Descartes faz ressaltar que, quando afirma a existência de Deus, em virtude da sua ideia, não ultrapassa o poder do pensamento, assim como quando afirma «as propriedades de um triângulo ou de um círculo. Não posso conceber Deus senão como existente, da mesma maneira que não posso conceber uma montanha sem um vale.»⁹¹ Então, Deus existe.

E, de acordo com este parecer, é próprio da natureza de Deus, como da do círculo, e não da natureza do espírito, porque constata necessariamente que ele existe, como nota que todos os raios do círculo são iguais. É uma necessidade independente da vontade, são relações necessárias, imutáveis e eternas. Deus impõe-se-lhe, como se lhe impõem as verdades matemáticas.

Por estes motivos, Moreau afirma que:

«O carácter excepcional da essência divina foi claramente percebido por Descartes (...). Assim, é privilégio da natureza divina ser inseparável da essência, estar ligada à essência com a mesma necessidade que à definição de triângulo estão ligadas as suas propriedades.»⁹²

Num sucinto artigo⁹³, retoma o conceito de Ser necessário, que na argumentação anselmiana é impossível supor que não existe, uma vez que a sua negação é inteligível para o entendimento, portanto impensável.

Isto supõe a aceitação de proposições analíticas, de verdades de razão ou necessárias, no sentido em que Leibniz as referiu, o que não anula as verdades contingentes, como as verdades históricas.

«Contestou-se, é verdade, o carácter absoluto desta distinção entre verdades necessárias e verdades contingentes; sustentou-se que ela era relativa à nossa ignorância: para um sujeito onisciente, a ciência perfeita, contrariamente ao conselho de Anselmo, não deixa nenhum lugar à ficção. É porque ignoro o encadeamento infinito das causas que a sucessão de acontecimentos me parece contingente (...).»⁹⁴

⁹¹ Descartes, *Méditations*, V (A. T., VII, p. 67, t. 2-8), citação do autor.

⁹² J. Moreau, *Pour ou Contre...*, p. 82.

⁹³ *Idem*, «Inintelligible et Impensable», in *Anselm Studies*, I, London, K.I.P., 1983, pp. 85-93.

⁹⁴ *Idem*, *Pour ou Contre...*, p. 87.

Espinosa considera uma necessidade contingente a existência das coisas singulares no espaço e no tempo, mas esta existência é totalmente distinta da existência absoluta da substância. Um objecto que existe no espaço e no tempo, e não sempre e em toda a parte, é possível supor-se que aqui e agora não seja, esta suposição não é impensável.

Só em relação a um ser infinito, eterno e necessário, esta conjectura é impensável. A excepção vem do facto de o *quo majus cogitari nequit*, dialecticamente definido, transcender todo o objecto do entendimento, toda a representação particular, toda a determinação espacial e temporal.

«Assim, este ser segundo o qual nada de maior pode ser pensado (...) é somente na perfeição que tem um *maximum*, um grau supremo e absoluto, em função do qual se podem avaliar os graus de perfeição. Ora, é por esta consideração que Anselmo concebe o *quo majus cogitari nequit*; deste modo o seu argumento escapa à crítica de S. Tomás; ele não seria atingido senão se o conceito de *quo majus cogitari nequit* fosse para ele, como queria Gaunilo, o de um objecto estrito do entendimento; concebido dialecticamente, como é para Anselmo, é o equivalente do máximo ente, da suprema perfeição, que S. Tomás descobre para a quarta via (...).»⁹⁵

Este pensador francês contemporâneo publicou a sua primeira obra em 1939 sobre a construção do idealismo platónico e tem-se mantido fiel ao horizonte no qual o seu pensamento começou a desenhar-se. Deste modo, a sua natureza espiritual vincula-o ao idealismo de raiz platónica. Advoga, como é natural, a defesa do argumento de Anselmo, apropriando-se e recriando, para esse investimento, (d)os argumentos dos filósofos clássicos.

A Filosofia Analítica

«Nunca vi ninguém morrer pelo argumento ontológico.»

Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, p. 13.

A filosofia analítica realça a análise como método de investigação filosófica. Trata-se de, primeiramente, investigar a natureza da realidade e clarificar as ideias. Esta clarificação, no entender dos filósofos analíticos, resolve enigmas, porque a maneira não cuidada como a linguagem foi usada deu origem a falsos problemas. A sua posição perante a religião é, dizem, a neutralidade.

Alguns defensores da filosofia analítica da linguagem formularam objecções aos defensores do argumento ontológico, partindo do conceito de existência de Frege (1848-1925) e Russell (1872-1970), que passamos a examinar.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 88

Frege entende a existência como uma propriedade de um conceito, não uma propriedade de objectos. Quando expressamos a existência por «existe», «existe» não pode ser característica do conceito do qual é uma propriedade. No enunciado «existem homens», parece que estamos a falar das instâncias individuais pensadas sob o conceito de «homem» quando falamos apenas do conceito «homem». Existir, tomado no seu conteúdo, não pode ser característica de um conceito, porque, de acordo com o enunciado «existem homens», não tem conteúdo. Portanto, a palavra «existência» não corresponde ao conteúdo de um enunciado existencial, porque este conteúdo só se encontra em juízos particulares, como, por exemplo: «há corpos leves».

Se já Kant tinha sustentado que a existência não podia ser predicado, pela análise lógica, Russell mostra-nos porquê. Numa oração existencial, requer Russell, não há sujeito lógico e, se não há sujeito, também não pode haver predicado. A função do termo «existência», quando é predicado gramatical (quando é utilizada para afirmar ou negar a existência de algo), é enunciar se há algo de que se podem predicar as propriedades conotadas pelo sujeito gramatical. Quando digo «o autor da *Sibila* existe», estou a dizer que a propriedade de ser humano que escreveu a *Sibila* se pode predicar de uma pessoa. Se afirmo «Deus existe», então Deus não pode ser um nome próprio, porque nunca podemos ter uma oração em que o sujeito gramatical seja um nome próprio e o predicado gramatical seja a existência. Na terminologia de Russell, trata-se de uma função proposicional. E o que é uma função proposicional?

«É uma expressão que contém um componente indeterminado, ou vários componentes indeterminados, e que se converte numa proposição logo que se determinam os componentes indeterminados que a constituem. (...) Ao tomar uma função proposicional qualquer e afirmar dela que é possível, isto é, que é algumas vezes verdadeira, obtém-se com isso o sentido fundamental de 'existência'.»⁹⁶

A função proposicional pode ser, por exemplo: há um valor, e um só, que satisfaz a função proposicional de x ; no caso « x é um gato», há pelo menos um valor de x para o qual é verdadeiro. É o que se significa quando se diz «há gatos» ou que «os gatos existem». Conforme a análise de Russell, é um equívoco confirmar, como às vezes se faz, que há diferentes tipos de existência. A existência é um conceito que só tem uma função — enunciar se as propriedades conotadas pelo sujeito gramatical podem ou não ser aplicadas a algo, ou, o que é igual, a função do termo existência quer dizer se há ou não um valor que satisfaz certa função proposicional. Será, pois, mais correcto dizer que há diferentes classes ou tipos de funções proposicionais, em vez de falarmos de tipos de existência.

Se Kant no período pré-crítico já havia afirmado que a existência não era tanto um predicado da coisa, mas mais do pensamento que se tem dela, a singularidade de Frege e de Russell estriba-se na advertência de que a proposição «Deus existe» pode dizer-se que não é imediatamente evidente, e a sua negação não pode implicar nenhuma contradição, porque a existência é um predicado do conceito. Logo, a prova ontológica não atinge a sua finalidade.

⁹⁶ B. Russell, «La Filosofía del Atomismo Lógico», 1919, in *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 195-198.

Russell diz categoricamente:

«Não creio que a filosofia possa provar ou negar a verdade dos dogmas religiosos, mas, desde Platão, a maioria dos filósofos considerou dever dar 'provas' da imortalidade e da existência de Deus. Viram o erro dos seus predecessores — São Tomás rejeitou a de Santo Anselmo, Kant rejeitou a de Descartes — mas apresentaram outras. Para dar-lhes validade tiveram de falsificar a lógica (...). Os filósofos que vêm na análise lógica o trabalho principal da filosofia rejeitam tudo isto.»⁹⁷

Como sabemos, o filósofo Moore, já citado a propósito da recepção do argumento ontológico em Kant, ilustra também esta questão.

Alguns dos críticos do argumento ontológico assumem que a predicação da existência não determina nem o que é, nem como é o objecto; se é um predicado, nada predica, assim não pode de todo ser um predicado.

Mas os filósofos analíticos não se preocuparam só com o carácter não predicável da existência, contemplaram também nas suas reflexões a conceptualização da existência, a essência divina na sua cognoscibilidade e o carácter contraditório, ou não, do conceito de Deus, como seguidamente testemunharemos.

Desde os anos sessenta, aproximadamente, até aos nossos dias, que pensadores analíticos, ingleses, americanos e outros, têm sido seduzidos pelo argumento ontológico, quer dando-lhe novas versões que consideram mais convincentes, quer criticando e/ou refutando o(s) argumento(s) defendido(s), mostrando deste modo um vivo e renovado interesse pela causa anselmiana.

Contudo, esta apresentação de controvérsias, textos e teorias é necessariamente redutora, pela própria natureza e âmbito deste trabalho. Por conseguinte, da relativamente grande plêiade de pensadores, muitos ficaram por convocar. A outros, pela importância que lhes é concedida, demos um desenvolvimento mais expressivo.

Ayer, um dos primeiros filósofos que aderiu ao empirismo lógico, defende que as proposições metafísicas, as que não são tautológicas, não são susceptíveis de ser verificadas nem falsificadas.

«Deus é um termo metafísico que nem sequer é provável que exista. Porque dizer que 'Deus existe' é concretizar uma proposição metafísica que não pode ser nem verdadeira nem falsa. E, seguindo o mesmo critério, nenhuma oração que pretenda descrever a natureza de um deus transcendente pode possuir alguma significação literal.»⁹⁸

É a chamada formulação ayeriana do ateísmo semântico, que confessa que a ciência de Deus labora com pseudoconceitos. Nesta obra, publicada pela primeira vez em 1936, o conceito de Deus é visado como um pretenso conceito, porque não tem origem empírica. Num

⁹⁷ B. Russell, *História da Filosofia Ocidental*, Volume II, cap. XXX, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977, p. 311.

⁹⁸ A. J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S.A., 1973, p. 134.

curioso artigo mais recente, Pietro Scapin procura entrever a origem e o valor da linguagem em ordem à descoberta da verdade, analisando o ateísmo semântico de Ayer como corolário da filosofia da linguagem e distinguindo, na realidade estudada, a coisa, a ideia e a palavra, pondo a tónica nos três níveis em que se funda a verdade do conhecimento. «Tanto para os que sustentam o argumento ontológico quanto para os sequazes do ateísmo semântico, o único fundamento é o nível ôntico.»⁹⁹ Numa outra perspectiva, Ayer ocupa-se do argumento ontológico, denegando-o e referindo-se-lhe da seguinte maneira:

«A primeira premissa do argumento é que Deus é perfeito, no sentido em que implica que não é imaginável nenhum outro ser maior. Isto considera-se verdadeiro por definição. Não se diz com exactidão o que está compreendido na perfeição ou na grandeza. A sua segunda premissa diz que um ser meramente imaginário não é tão grande como um real. Isto também se considera verdadeiro por definição. Então, argumenta-se que, se Deus não existisse, não seria o ser maior que pudéssemos imaginar. Mas, posto que, por definição, é o ser maior que podemos imaginar, segue-se que existe. Dizer que existe necessariamente equivale, neste contexto, a dizer precisamente que a sua existência se tira da sua essência.»¹⁰⁰

Na perspectiva de Ayer discorre-se sobre um argumento falacioso que, na sua forma corrente, foi refutado por Kant quando rejeitou que a definição de uma coisa possa incluir a existência. Como mais ou menos diria Geach, a proposição «Deus existe» teria que significar que a existência é uma propriedade do conceito, o que é dizer apenas que algum ente é Deus. Mas não exige esta declaração ser demonstrada? Peter Geach assinalou que «não há nada cuja essência seja que há qualquer coisa, pois não há tal género de coisas enquanto coisas que existem.»¹⁰¹

Findlay, na linha de Ayer, também se insurge contra a tese do conceito de existência necessária, porque a proposição «Deus existe» não é analítica, é sintética, e, se é sintética, o predicado é a existência, que não pode ser propriedade necessária de coisa nenhuma. E, como não é possível que exista um ser necessariamente pela sua essência, Deus não existe. O autor desenvolve inferências quiçá antileibnizianas, e estima que a natureza da necessidade e as proposições que a expressam são um reflexo do nosso uso de palavras e das convenções da linguagem. Findlay fundamenta o conceito de necessidade da existência de Deus nas comprovações dos lógicos modernos, de acordo com as quais as verdades necessárias são um reflexo do uso das palavras, donde se concluía a contingência de todos os enunciados existenciais. Por estas razões, o conceito de ser necessário ou carece de sentido ou é possível somente em abstracto. Senão, vejamos:

«O ser em relação ao qual nada de maior pode ser concebido é totalmente abstracto, quando a conclusão é suposta ser inultrapassavelmente rica — senão concreta, então superconcreta. Chamo a isto o 'Paradoxo de Findlay'.»¹⁰²

⁹⁹ P. Scapin, «Argumento Ontológico e Ateísmo Semântico», in *Anselm Studies*, p. 99.

¹⁰⁰ A. J. Ayer, *Los Problemas Centrales de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1979, pp. 230-231.

¹⁰¹ P. T. Geach, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas and Frege*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 89.

¹⁰² C. Hartshome, «First Law of Modality», in *Anselm Studies*, p. 53.

Findlay formaliza o conceito de Deus nestes termos:

«Não é só contraditório com as exigências e pretensões inerentes às atitudes religiosas, cujo objecto existe acidentalmente; é também contraditório para com estas exigências, que possuam variadas excelências de uma maneira accidental. Seria bastante insuficiente, do ponto de vista religioso, se um objecto meramente acontecesse por ser sábio, bom, poderoso e assim por diante, tudo em grau superlativo. E somos conduzidos na sua irresistibilidade pelas exigências religiosas à reverência religiosa, sustentando que um objecto adequado à nossa veneração deve possuir as mais variadas excelências de uma maneira necessária.»¹⁰³

Donde se depreende que o conceito de Deus satisfaz apenas exigências da atitude religiosa. E fechamos a argumentação de Findlay com esta contundente observação: «Foi na verdade um mau dia para Anselmo, quando lhe ocorreu a sua famosa prova.»¹⁰⁴

Hartshorne observa que Findlay deu uma importante contribuição para a prova de Anselmo de um ponto de vista céptico. Quando Anselmo declara que Deus não pode existir de um modo contingente, responde-se por axiomas modais que, ou Deus existe e necessariamente existe, ou necessariamente deixa de existir, e daí decorre que a sua existência é logicamente impossível.

Hartshorne tenta definir o carácter não contraditório do conceito de Deus, afastando-se da concepção anselmiana de perfeição pura e incluindo no conceito de Deus as perfeições limitadas. Deus não seria deste modo um ser perficiente, mas infinitamente perfectível, apenas podendo ser superado por si próprio, como nos revela:

«Se Deus é superável, ainda que só por si próprio, então pode incluir a quantidade na sua qualidade, sem ser a quantidade essa coisa provavelmente impossível: uma quantidade insuperável. A quantidade divina será superável só pelo próprio Deus. Agora não temos as contradições que nos preocupavam. Deus não é já essa impossibilidade patente: uma qualidade totalmente independente da quantidade, nem esta outra impossibilidade: uma quantidade insuperável. Nem tem razões para actualizar todos os valores possíveis. Todavia, pode merecer plenamente adoração por superar todos os seus rivais. Esta resolução da dupla ambiguidade inerente à definição de grandeza é o que chamo 'teísmo neoclássico', enquanto o modo grego em que Anselmo (ou Agostinho ou Filon) o solucionam tem o rótulo de 'teísmo clássico'.»¹⁰⁵

O teísmo clássico, quando advogou a perfeição de Deus, eliminou a quantidade, porque ela envolvia mutabilidade e um ser perfeito é incapaz de alteração. Ora, isto é contrariado por Hartshorne, ao afirmar que Deus não é sumamente perfeito e, tão-só, qualitativa e quantitativamente perfeito.

¹⁰³ J. Findlay, «Can God's Existence be Disproved?», in *Mind*, 37, 1948, in A. Plantinga, *The Ontological Argument from Anselm to Contemporary Philosophers*, London, MacMillan, 1968, pp. 108-118.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰⁵ C. Hartshorne, *Anselm's Discovery*, Lasalle, Open Court, 1965, pp. 28-31.

Esta foi a maneira que Hartshorne encontrou de escapar ao dilema, de acordo com o qual a máxima quantidade pensável é impossível e a máxima qualidade pensável isenta de quantidade é também impossível.

A resolução neoclássica do dilema coloca-o perante a insatisfatória distinção entre existência e essência, fazendo-o recorrer à noção de actualidade. Segundo o autor, uma essência existe se há uma existência, uma realidade concreta que a exemplifica, que a concretiza. A actualidade é o como, a forma particular em que está concretizada, e é sempre contingente. O que a existência exige é que a classe apropriada de actualidade não esteja vazia, e pode estar não-vazia, ainda que só contenha elementos contingentes. O que Anselmo praticamente vislumbrou foi que a existência e a actualidade são em princípio distintas, e que podemos conceber dois tipos de indivíduos: aqueles em que existência e actualidade são distintas, mas ambas contingentes, e aqueles cuja actualidade é contingente, mas cuja existência não é contingente, que são de um tipo superior aos outros.

Assim, Deus pode ser o seu próprio rival, ao passar por estados contingentes cada vez maiores que os anteriores, e nenhum indivíduo que não seja o maior que se pode pensar pode equivaler-lhe.

Em Deus, a actualidade é a forma em que se exemplifica numa realidade concreta a essência divina e é sempre contingente no que se acorda com os outros seres. Face à essência dos outros seres, a essência divina está sempre actualizada. Neste aspecto, a diferença em relação aos outros seres é uma diferença de nível.

Num ensaio posterior, Hartshorne refere-nos que a teologia clássica não admite a distinção entre as propriedades abstractas e necessárias de Deus, e as concretas e contingentes que a teologia em processo admite, como

«uma eminente forma de começo e contingência em Deus. E, desta maneira, podemos escapar ao Paradoxo de Findlay. O que é deduzido da definição de Deus é somente a existência divina. Não a total actualidade concreta de Deus. E a divina existência é a abstracção 'divindade' como de alguma maneira concretizada ou instanciada em alguma forma actual adequada. A actualidade divina total está de qualquer modo em actualização.»¹⁰⁶

O que se expressa aqui é a actualização do ser cujas perfeições se vão expandindo, estão em progressão, começando a ser cada vez mais perfeitas.

Hartshorne baseia-se na ideia de perfeição compreendida, não como um estado, mas como um devir. Por esta razão, perfeição é perfectibilidade e quanto mais perfeito é um ser, em certo sentido, menos actual é. O infinito absoluto da potencialidade divina é a coincidência com a possibilidade como tal.

Mas-nem Anselmo nem os seus críticos distinguiram existência de actualidade total.

«A dicotomia essência-existência é enganadora. A existência é uma mera função da essência e da actualidade; e somente a última é totalmente concreta.»¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Idem*, *First Law of Modality*, in *Anselm Studies*, p. 54.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 55.

Para Hartshorne, não é a existência que deve ser indeduzível de uma essência, mas a actualidade. E a sua contingência aplica-se a Deus. Aqui houve uma inadvertência de Anselmo, logo a definição de Deus tem que ser objecto de revisão. A sua fraqueza reside na «definição de Deus como um inexcedível *maximum*, incapaz de crescimento», pelo que Hartshorne reafirma peremptoriamente que

«devemos admitir o crescimento divino, a sua própria transcendência (capacidade de se ultrapassar), mas excluir que o ser divino seja transcendido por outro.»¹⁰⁸

Seguindo de muito perto a argumentação do autor, verificamos que atribui a Anselmo, pensador neoplatónico, o uso de um princípio instituído por Aristóteles, pois temos de admitir que «com as coisas eternas ser possível e ser são o mesmo». A definição de Deus exclui, deste modo, a génese e a destruição.

Então, o que podemos fazer com a possibilidade da existência? A possibilidade de existir é potencialidade, e esta é uma característica de algo que começa, que tem futuro, embora este não consista na totalidade definida dos eventos. É, em parte, indeterminado, uma mistura de acaso e de necessidade, de probabilidades. Deus é, precisamente, potencialidade e futuro.

Aristóteles e Peirce observaram que, quando alguém morre, a morte é (condicionalmente) necessária, pois existimos como animais, mas onde e como morremos pertencem à ordem da contingência. Ser Deus e ser eterno implicam ser necessário. Mas podemos perguntar «como pode algo ser conhecido como eterno?»

Não podemos averiguar se uma coisa continua sempre. A ideia de sobreviver a todo o tempo contradiz a distinção de tempo e começo. Designar alguma coisa como eterna é acatar que não pode não ser, que para existir não tem condições. Sob este ponto de vista, Deus é um ser incondicionado.

Quando Anselmo diz que podemos conceber Deus tal que a divina não-existência não pode ser concebida, é a ideia de existência logicamente necessária, em sentido lato. A existência de Deus é não somente mais uma instância da existência, mas uma única e excelente maneira de existir, existir sem possibilidade de falhar fazer seja o que for, isto é, a absoluta segurança na existência, uma existência incondicionada e não susceptível de provas empíricas.

«Eu sugiro que o único [ponto] em que um céptico pode combater Anselmo é pela provocação do enunciado 'podemos conceber um ser cuja não-existência não pode ser concebida'. Hume e Kant negam que tal possa ser concebido. Podemos verbalmente afirmá-lo, assim como podemos afirmar 'um número tal que nenhum número possa ser maior'. A questão é se a descrição feita faz sentido. Aqui Anselmo é incauto e ilude a questão. Se pode ser concebida a existência de um ser incondicionado e neste sentido não-contingente, Deus deve ser concebido nesses termos; tal existência é superior à existência condicionada. O que é digno de veneração é existir unicamente na excelente maneira em que Anselmo o foi caracterizando. Nesse terreno, Anselmo é inexpugnável.»¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

A forma essencial da questão não é «existe Deus?», mas «pode Deus ser concebido?», não no sentido da riqueza concreta da vida divina que é inacessível à compreensão humana, mas no sentido de essência abstracta. Se a resposta é afirmativa, pode-se acrescentar «mas talvez Deus não exista». (Todavia a sua própria essência exclui esta possibilidade.) Se a resposta é negativa, então Deus não é, e não pode possivelmente existir. «Só a própria compreensão, a investigação filosófica conceptual ou a fé o podem decidir.»

Hartshorne estima que a prova ontológica (convertida em modal) é válida, recorrendo às leis da lógica modal, de acordo com as quais dizer que «P é possível» equivale a dizer, «necessariamente P é possível», e dizer que «é possível que P seja necessário» é o mesmo que dizer «necessariamente P é necessário».

Hartshorne reconhece, juntamente com Norman Malcolm, a existência de duas formulações distintas do argumento de Anselmo.

Malcolm, numa das mais conseguidas formulações da prova ontológica na obra *Anselm's Ontological Arguments*, considera a existência de um primeiro argumento que nos diz que, sendo Deus o ser relativamente ao qual nada maior é possível pensar, tem que existir na realidade, dado que existir na realidade é maior que existir no entendimento, logo Deus existe. Esta formulação apoia-se, segundo Malcolm, no princípio de que algo é maior se existir do que se não existir, ou seja, existir na realidade aumenta a grandeza ou a perfeição do que existe. Esta é a doutrina da existência como perfeição — existe algo maior apenas por ser concebido, e passa-se da essência à existência, pelo facto de se tratar de um ser perfeito e infinito, o que Malcolm repudia, como já o fizera Kant, dado que assenta na analiticidade da principal premissa.

No capítulo III do *Proslogion*, o autor dá-se conta de um segundo argumento que afirma que um ser cuja inexistência não é logicamente possível é maior que um para o qual seja possível, e deste modo Deus existe. O que importa reter é que a impossibilidade lógica da não-existência é uma perfeição, ou melhor, que a existência necessária é uma perfeição. Maior significa superior, independente. Logo, Anselmo fundamenta-se numa suposição, que para Malcolm é verdadeira: algo é maior existindo necessariamente do que existindo não necessariamente. A prova insiste na não-contingência da existência de Deus, uma vez que é logicamente necessária. A existência necessária continua a ser uma propriedade como a onisciência. Desde Kant, passando por Hume até Ayer, que se admite que não pode haver uma existência logicamente necessária, não pode haver nada que possua propriedades necessárias. Para Kant, os juízos de existência podem apenas ser condicionais («Se Deus existe», então necessariamente existe), mas «Deus existe necessariamente» não significa a mesma coisa.

Malcolm concorda que «existente» não é uma determinação, tal como Kant, que defende a tese de que a existência nada acrescenta a uma coisa. É curiosa a posição de Hintikka, que reconhece que há sentidos não puramente gramaticais, nos quais a existência é um predicado, no que contraria Kant. Contudo, Malcolm estriba-se na teoria de que as convenções linguísticas nem sempre são arbitrárias, como Findlay solicitava. Podem haver existências logicamente necessárias, porque tal conceito tem um papel no jogo da linguagem teológica. O conceito de ser necessário articula-se verdadeiramente com certos sistemas religiosos de pensamento.

Malcolm reivindica que não se pode esperar que este argumento convença, porque a sua função não é converter. Eis o teor da sua argumentação: se Deus não existir, não pode

vir a existir, pois se tal acontecesse teria de haver uma causa para vir à existência, ou teria vindo furtivamente a ela, e nos dois casos mostraria uma limitação incompatível com o seu conceito. Se não pode começar a existir, não existe. Se existe, não pode ter vindo à existência, nem deixar de existir, porque nada poderia fazer com que deixasse de existir, nem poderia acontecer que cessasse furtivamente de existir. Então Deus existe, a sua existência é necessária. Em resumo: a existência de Deus ou é necessária ou impossível. Só poderia ser impossível se o seu conceito fosse contraditório, o que do ponto de vista lógico seria absurdo. Vamos, em síntese, apresentar a formulação deste argumento:

1. Se Deus não existe, a sua existência não é logicamente possível.
2. Se Deus existe, logicamente a sua existência é necessária.
3. Então, a existência ou é logicamente impossível ou necessária.
4. O conceito de Deus não é contraditório, porque não é uma impossibilidade lógica.
5. Logo, a existência de Deus é logicamente necessária.

Para Malcolm, o raciocínio é válido e prova a existência de Deus. Num breve resumo, Malcolm aborda a impossibilidade expressa de Deus ser uma espécie de ser que não pode vir à existência, porque sendo assim não existiria. Mas impossível pode significar também incapaz de ser pensado sem contradição. Se a existência de Deus é necessária, opõe-se à sua impossibilidade. John Hick, aderindo ao pensamento de Malcolm, distingue entre alguma coisa que não pode de facto ser trazida à existência e alguma coisa cuja não-existência é estritamente impensável.

Mas se negarmos a conclusão de Malcolm, diremos qualquer coisa como isto: possivelmente, de um modo absoluto, nada é um ser necessário, o que é certamente não-contraditório em si mesmo e pode mesmo ser verdadeiro.

Uma das primeiras críticas feitas a Malcolm foi a de Alvin Plantinga que, em *The Ontological Argument*, considera existir um erro na afirmação: «ainda que Deus não chegue a existir, não implica que a sua existência seja logicamente impossível». Pelo contrário, é verdadeiro que se há um tempo em que Deus não existe, então não há nenhum tempo que se siga no qual Deus exista. A existência de Deus não implica duração. Se a sua existência fosse logicamente contingente, não estaríamos certos da sua independência de outras coisas. Então, a necessidade é condicional.

Mais tarde, Plantinga salientará que, relativamente às duas versões do argumento ontológico, dadas por Charles Hartshorne e Norman Malcolm, na primeira é sustentada a tese de que a existência é uma perfeição e esta sustentação é feita do ponto de vista de um ser, ser maior num mundo no qual existe do que num mundo no qual não existe. E,

«(...) na segunda versão, Malcolm e Hartshorne dizem que a existência necessária é uma perfeição. O que significa isto? Tomemos um mundo como alfa e consideremos duas coisas, A e B, que nele existem, em que A existe não somente em alfa, mas igualmente em todos os outros mundos, enquanto B existe em alguns, mas não todos os mundos. De acordo com a doutrina em consideração, A é de longe maior em alfa do que B. Com certeza, B pode ter algumas outras propriedades — propriedades que constituem a grandeza —

que faltam a A. Pode ser, tomando isto em consideração, que B seja maior em alfa. Por exemplo, o número 7 existe necessariamente e Sócrates não. Mas seria na verdade singular concluir que o número 7 é, por conseguinte, maior em alfa do que Sócrates.»¹¹⁰

O argumento pode ser estabelecido assim:

Há um mundo *w*, no qual existe um ser com a «máxima grandeza», e um ser tem a «máxima grandeza» num mundo somente se existe em todos os mundos.

Do argumento pode-se inferir que é sempre possível que, sendo Deus concebido deste modo, existe, e isto é necessariamente verdadeiro. Mas um ser pode ser o máximo em *w*, mas insignificante em alfa, o nosso mundo. Logo, o argumento não mostra que haja um ser que desfrute de facto da «máxima grandeza», mas somente que há um ser que num ou noutro mundo tem a «máxima grandeza».

A tese kantiana de que no conceito nada falta em relação ao que está no objecto não é clara, porque o conceito de um objecto carece de propriedades que o objecto possui (por exemplo: «o homem mais alto de Lisboa é casado», o conceito «o homem mais alto» não contém em si tal propriedade). Por conseguinte, quando Kant assegura que a existência não adianta nada a um conceito, tal afirmação não atinge o argumento de Santo Anselmo.

Plantinga concede a si próprio que há um ser possível, que não pode haver outro maior e conjectura que Deus é a abreviatura do ser.

Para Plantinga, o principal problema do argumento de Anselmo é o do sentido em que algo é maior. O que Anselmo parece fazer é comparar a grandeza de um ser perfeito que existe com a de outro também perfeito que não existe, mas trata-se de estados diferentes do mesmo objecto (se existe), donde se pode arrematar que o problema dos possíveis não-existentes se eclipsa. A versão do argumento de Hartshorne-Malcolm mostra-nos que existe um ser com a «máxima grandeza» em algum mundo. O que significa que um ser maximamente grande num mundo *M* tem toda a perfeição em *M*, mas, se a existência necessária é uma perfeição, esse ser tem existência necessária em *M*, logo existe em todos os mundos possíveis. Mas não sabemos se em todos os mundos possíveis tem a «máxima grandeza». Plantinga parte da grandeza de um ser em *W*, que não depende somente do que seja em *W*. É também importante o que seja noutros mundos possíveis. Denomina de «excelência» as propriedades boas de um ser no mundo, e de «grandeza» as propriedades de um ser com excelência em todos os mundos possíveis. Deste modo, a existência e a essência necessárias não são perfeições, mas condições necessárias delas. Plantinga, com base nestas reflexões, elabora o argumento A, que pode resumir-se nas proposições seguintes:

- (1) Há um mundo possível que contém um ser com a máxima grandeza.
- (2) Ter a máxima grandeza implica ter a máxima excelência, e ter a máxima excelência implica ter existência em todos os mundos possíveis.
- (3) Qualquer ser que tem a máxima excelência é um ser onipotente, onisciente e moralmente perfeito em todos os mundos possíveis.

¹¹⁰ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 212.

(4) Logo, existe um ser que tem onnipotência, onisciência e é moralmente perfeito em todos os mundos possíveis.

Plantinga pondera a imputação de que foi alvo este argumento — a circularidade — e oferece-nos uma outra versão válida, que designa por argumento B:

«7 + 5 = 13 ou Deus existe,
7 + 5 ≠ 13.

Por esta razão,
Deus existe.»¹¹¹

Acentue-se que o autor não pensa desta maneira ter provado a existência de Deus. Apenas pretende justificar a razoabilidade da crença em Deus, porque se existe um ser cuja existência é possível, contudo pode não ser conhecido. O argumento demonstra a racional aceitabilidade do teísmo, pelo que se adivinha ser uma resposta ao ateísmo, que reclama ser contrário à razão declarar a possibilidade da existência de Deus. Registe-se ainda que Plantinga afirma que há muitas propriedades igualmente plausíveis, que são incompatíveis com a «grandeza», como, por exemplo, «o que não é maximamente». Por fim, Plantinga faz notar que as premissas são racionalmente aceitáveis e em ciência e filosofia não aceitamos só o demonstrável, mas muitos outros pressupostos. O argumento exige que o que é necessário num mundo possível é-o em todos. Deste modo, diz referir-se à necessidade e possibilidade lógicas num sentido amplo.

Uma das mais veementes críticas a este pensamento foi a de Mackie, que começou por indicar que tanto Plantinga como Hartshorne e Malcolm usaram termos modais com referências metafísicas. Plantinga, em particular, usou recentes desenvolvimentos da lógica modal, pelo que um sistema de mundos possíveis, mas não actuais, é usado para dar a semântica própria a enunciados acerca da possibilidade e da necessidade, e o «(...) valor de verdade de alguns de tais enunciados é determinado pelo que se defende nos variados mundos possíveis.» Assim, Mackie diz-nos:

«o procedimento crucial do sistema de modalidade e possíveis mundos é o reconhecimento de mundos-com-propriedades-indexadas. Por exemplo, se 'alfa' for o nome usado para o mundo actual, se Sócrates tivesse actualmente o nariz chato e largo, então, não somente Sócrates tem, em alfa, a propriedade de ter o nariz chato e largo, mas também, se existe nalguns outros possíveis mas não actuais mundos, Sócrates tem em todos os mundos, nos quais existe, a propriedade-indexada-ao-mundo de ter o nariz chato e largo em alfa. Isto pode parecer uma inofensiva e meramente pedante elaboração; mas, de facto, joga um papel vital no seu argumento.»¹¹²

A questão-chave é a de saber se a «máxima grandeza» pode ser exemplificada, pois, por si, a premissa não é evidente, embora não seja incoerente. Mas isto é suficiente para se

¹¹¹ *Ibidem*, p. 217.

¹¹² J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 55.

assegurar que a «máxima grandeza» é exemplificada num mundo possível? Pelo mesmo motivo, a propriedade de ser tal que «não existe um ser maximamente grande» seria também possivelmente exemplificada. Como são entre si incompatíveis, não podem ser ambas possíveis. Assim, a admissão de propriedades indexadas, essencial para o argumento ontológico na versão de Plantinga, acaba por bloquear a possibilidade de decidir entre uma e outra propriedade, ou até não termos possibilidade de eleição entre as propriedades e termos de suspender o juízo.

Mas deixemo-nos levar por Plantinga quando diz que é possível alguma coisa ter a propriedade da «máxima grandeza» e que o nosso mundo é um mundo possível. Podemos concluir que no nosso mundo há alguma coisa onnipotente, onisciente e moralmente perfeita? Poderemos considerar cabal a inferência? Davis, que seguimos de perto nesta controvérsia, escreveu o seguinte:

«Nós podemos dizer que, sem a prova da existência de Deus, não necessitávamos de aceitar que é possível existir alguma coisa que tem a propriedade da máxima grandeza. Por outras palavras e como Aquino argumentou, nós podemos negar ter um conceito de Deus do qual procede a demonstração da existência de Deus. Mas visto que o que é actual é também possível (...), vamos concordar que o nosso mundo é possível. Vamos também concordar que existe um ser cuja máxima grandeza é possível e que é portanto possível que exista um ser com a máxima excelência em todos os mundos possíveis. Segue-se daqui que realmente há algum ser com a máxima excelência?»¹¹³

Se há um tal ser, poderá ter a máxima excelência em todos os mundos possíveis, incluindo o nosso. Mas a máxima excelência possível não implica alguma coisa maximamente excelente existindo real e actualmente, como pensamos normalmente de Deus? Então, com Plantinga, podemos afirmar que Deus existe em mundos possíveis, mas não no actual. A maneira de decidir se a «máxima grandeza» é possível é saber se Deus existe. Ora, o que Plantinga faz é exactamente o inverso. Ou seja, procura a existência de Deus através da «máxima grandeza».

A definição anselmiana de Deus torna-se o limite exterior da concepção divina, porque alguma coisa acerca da qual nada maior pode ser concebido não é Deus. Anthony Kenny expressa assim o conflito:

«Deus não é o maior objecto concebível (...). Deus é ele próprio maior do que é concebido, portanto está para além das fronteiras da concepção e, por consequência, é literalmente inconcebível. Mas se Deus é inconcebível, não significa que a noção de Deus seja em si mesma contraditória, Deus é uma não-coisa sem sentido, que pode não existir?»¹¹⁴ Assim seria se a conceptualidade estivesse meramente liberta de contradição; mas há muitas razões para pensar que a não-contradição é somente uma necessidade, não uma condição suficiente para a conceptualidade.»¹¹⁵

¹¹³ B. Davis, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 71-72.

¹¹⁴ O autor usa a palavra alemã «*Unding*», que significa uma não-coisa, algo de imaterial.

¹¹⁵ A. Kenny, *What Is Faith?*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 114-115.

Se não podemos conceber Deus, também não podemos contestá-lo. Mas o insensato diz no seu coração que não há Deus. E Anselmo replica, distinguindo, como sabemos, dois sentidos para pensar: penso alguma coisa se penso o que a palavra significa, e penso se compreendo o que a coisa é em si própria. Posso negar a existência de Deus se não compreendo as palavras «aquilo acerca do qual nada maior pode ser pensado». Contudo esta distinção é insuficiente, porque Deus vive sob uma luz inacessível, a sua bondade é incompreensível, como o próprio Anselmo reconhece. Não obstante, é importante, para Kenny, sublinhar que «aquilo acerca do qual nada de maior pode ser pensado» é demasiadamente grande para ser pensado. Não podemos olhar o sol, mas podemos ver a sua luz. «Estais convidados a desenhar o paralelo no caso de Deus.»

Mas será que o ser maior que pode ser pensado pode ser o mais perfeito?

«Acaso podemos saber que é o mais perfeito do que o quê? E todas as perfeições são compatíveis num sujeito? Por que é que o poder, a sabedoria ou a existência são perfeições desejáveis? Perfeito para quê? Desejável para quem?»¹¹⁶

Mas tornemos a Kenny e à apreciação sobre a impossibilidade de aludirmos a Deus de um modo literal, porque

«(...) a palavra Deus não pertence a um jogo de linguagem. As verdades literais são verdades sem jogos de linguagem. Alguns filósofos acreditaram que há um especial jogo na linguagem religiosa e nesse jogo o conceito de Deus é estabelecido.»¹¹⁷

É evidente que Kenny se está a insurgir contra a suposição de alguns lógicos e muito particularmente contra Malcolm.

Tudo se conjuga para a certificação de posturas diferentes, dado que Malcolm formulou um argumento modal para demonstrar a existência de Deus, enquanto Kenny sempre manifestou que o conceito de Deus é contraditório, apresentando-se céptico no exame das propostas dos teólogos escolásticos e dos filósofos racionalistas.

As perfeições infinitas que correspondem a Deus mostram-se incompatíveis com o nosso mundo habitado pelo mal. No seu entendimento, é criticável a perspectiva de Stuart Mill (1806-1873), no ensaio *Theism*, no qual a presença do mal no mundo se explica pela existência da divindade natural a que é negada a divina onipotência.

Uma outra concepção problemática para este e outros filósofos contemporâneos é a de conhecedor imaterial.

«Peter Geach alcançou esta questão, e iluminou-a com um instrutivo exemplo: imaginemos que durante um período de tempo uma roleta apresentou na roda somente números de 1 a 26, e que esta sequência de números decifrava frases inglesas de acordo com o código óbvio A = 1, B = 2, etc. Imaginemos que,

¹¹⁶ O'Hear, *Experience, Explanation and Faith*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 149-150.

¹¹⁷ A. Kenny, *What Is Faith?*, pp. 114-115.

posteriormente, isto continuou, ainda que as mais elaboradas precauções fossem tomadas contra a interferência física na roda. Tudo isto foi claramente possível e alcançado sem dificuldades conceptuais. Alego que podemos então ter a evidência conclusiva de que o pensamento normalmente exprimível pelas frases inglesas em questão teria de ser originado, e fortes evidências de que seria originado por um organismo não-vivo... Este e outros exemplos semelhantes podem denotar a possibilidade do pensamento separado do corpo; do pensamento não relacionado com algum organismo vivo».¹¹⁸

O exemplo não sugere nenhum critério de identificação e individuação das mentes sem corpo. Mas por que razão não dizemos que a roda estava trabalhando através de uma mente num corpo, mas através de alguma força desconhecida?

O problema da concepção imaterial de Deus no caso de um teísta pode conduzi-lo à questão das pessoas divinas. A natureza divina quantas pessoas manifesta? A resposta remete-nos para a revelação. «A palavra natural de Deus foi o próprio mundo, considerado como criação e como expressão de Deus.»

Os teístas acreditam que Deus existe, que é supremamente grande e bom e que nada existiria se não se lhe devesse uma multidão de realizações. Deus é, neste aspecto, factualmente necessário, não dispensável.

«Mas a asserção desse crer será uma asserção contingente, no sentido proposicional, contingente para nós, necessária para Deus. (...) Se o ser é factualmente necessário, logo, este facto, penso que é o facto mais importante, não pode ser provado.»¹¹⁹

Cabe ainda perguntar: o argumento de Santo Anselmo é inválido? No encaço desta questão, Kenny responde-nos da seguinte forma:

«O Professor Timothy Smiley, de Cambridge, uma vez ofereceu um sucinto e penetrante argumento em favor da sua validade. Defino o argumento ontológico, dizia, como o melhor argumento possível sobre a existência de Deus. No presente, um argumento da existência de Deus que é claramente válido é melhor que um argumento da existência de Deus que é inválido. Portanto, o melhor argumento possível da existência de Deus é válido, e deste modo o argumento ontológico é válido.»¹²⁰

¹¹⁸ *Idem*, *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 124-125.

¹¹⁹ T. Penelhum, «Divine Necessity», in *The Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1971, pp. 189-190.

¹²⁰ A. Kenny, *What Is Faith?*, p. 110.

BIBLIOGRAFIA

Para a tradução do opúsculo:

S. ANSELM — *Opera Omnia*, PL. 158, 776-1038

S. ANSELMO — «*Proslogion*», in *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Tome I, Paris, Cerf, 1986

Cotejo com a tradução francesa de Michel Corbin, na edição supra da Cerf, e com a tradução inglesa feita por Benedicta Ward, S.L.G., *The Prayers and Meditations of St. Anselm with the Proslogion*, Londres, Penguin, 1973.

Para a Nota Biográfica foi utilizada, não exclusivamente, a obra de G. R. Evans, *Anselm*, Morehouse-Barlow, Wilton, 1989

Outra bibliografia:

AYER, A. J. — *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S.A., 1973

— *Los Problemas Centrales de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1979

BARNES, J. — *The Ontological Argument*, London, MacMillan, 1972

BARTH, K. — *Saint Anselme*, Genève, Labor Et Fides, 1984

BENNETT, J. — *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974

BOAVENTURA, S. — *Obras de San Boaventura*, Madrid, B.A.C., 1967

CORBIN, M. — «Cela dont plus Grand ne Puisse Être Pensé», in *Anselm Studies*, I, London, Kraus International Publications, 1983

DAVIS, B. — *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London, Oxford University Press, 1993

DESCARTES, R. — «Carta a Mersenne, 15 de Abril de 1630», «Carta a Mersenne, 27 de Maio de 1630», in *Oeuvres Philosophiques*, Tome I, Paris, Garnier Frères, 1967

— *Entretien avec Burman*, Paris, Vrin, 1975

— *Les Principes de la Philosophie*, Paris, Garnier Frères, 1973

— «Troisièmes Objections», in *Méditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1970

FEUERBACH, A. L. — *Princípios da Filosofia do Futuro*, Lisboa, Edições 70, 1988

FLEW, A. — «Theology and Falsification», in *The Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1971

FREITAS, M. B. C. — «Anselmo», «Nominalismo», «Ontológico», «Ontologismo», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo*, Lisboa, 1989-1992.

GEACH, P. T. — *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas and Frege*, Oxford, Basil Blackwell, 1973

GILSON, E. — *La Philosophie au Moyen Âge, des Origines Patristiques à la Fin du XIV^e Siècle*, Paris, Payot, 1947

HARTSHORNE, C. — *Anselm's Discovery*, Lasalle, Open Court, 1965

— «First Law of Modality», in *Anselm Studies*, I, London, Kraus International Publications, 1983

HEGEL — *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, Tome I, Paris, Gallimard, 1970

— *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 5, Paris, Vrin, 1978

— *Les Preuves de l'Existence de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1956

HICK, J., e McGill — *The Many Faced Argument*, London, MacMillan, 1968

HUME, D. — *Traité de la Nature Humaine*, Tome I, Deuxième Partie, Section VII, Paris, Aubier-Montaigne, 1973

JORLAND, G. — *La Science dans la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1981

KANT, I. — *L'Unique Fondement Possible d'Une Démonstration de l'Existence de Dieu*, Paris, Vrin, 1967

— *Critique de la Raison Pure*, 4^e Section, Paris, P.U.F., 1980

KENNY, A. — *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1992

— *What Is Faith?*, Oxford, Oxford University Press, 1992

KOYRÉ, A. — *L'Idée de Dieu dans la Philosophie de Saint Anselm*, Paris, Vrin, 1984

LEIBNIZ — *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Livre IV, chap. 10, Paris, Garnier Flammarion, 1990

MACKIE, J. L. — *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1982

MARX, K. — *Oeuvres Choisis*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1963

MOORE — *Defensa del Sentido Comum y otros Ensayos*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983

MOREAU, J. — «Inintelligible et Impensable», in *Anselm Studies*, I, London, Kraus International Publications, 1983

— *Pour ou Contre l'Insensé*, Paris, Vrin, 1967

O' HEAR — *Experience, Explanation and Faith*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984

PENELHUM, T. — «Divine Necessity», 1960, in *The Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1971

PLANTINGA, A. — *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1982

— *The Ontological Argument from Anselm to Contemporary Philosophers*, London, MacMillan, 1968

RUSSELL, B. — «La Filosofía del Atomismo Lógico», 1919, in *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1981

— *História da Filosofia Ocidental*, Vol. II, Lisboa, Circulo de Leitores, 1977