





# A QUESTÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS





# A QUESTÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

UMA DISPUTA MEDIEVAL  
*estudo e antologia de textos*

MARIA LEONOR L. O. XAVIER



Esta obra não pode ser reproduzida ou transmitida por  
qualquer processo à excepção de excertos para divulgação.  
Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

#### TÍTULO

A Questão da Existência de Deus – Uma Disputa Medieval

#### AUTOR

Maria Leonor L. O. Xavier

#### EDITORES

Alexandre Gabriel & Sofia Vaz Ribeiro

1ª EDIÇÃO: Abril de 2013

ISBN: 978-989-677-103-4

DEPÓSITO LEGAL: 357 279/13

IMPRESSÃO: Cafilesa

© 2013, Maria Leonor L. O. Xavier & Zéfiro



Zéfiro – Edições e Actividades Culturais, Lda.

Apartado 21 – 2711-953 Sintra – Portugal

EMAIL: zefiro@zefiro.pt

WWW.ZEFIRO.PT

# ÍNDICE

|                 |   |
|-----------------|---|
| PREÂMBULO ..... | 9 |
|-----------------|---|

## I. ESTUDO

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. ANSELMO: UMA TEOLOGIA <i>SOLA RATIONE</i> .....                 | 13  |
| 1.1. As quatro vias <i>sola ratione</i> do <i>Monologion</i> ..... | 13  |
| 1.2. A via única do <i>Proslogion</i> .....                        | 34  |
| 2. ANSELMO E O SEU PRIMEIRO CRÍTICO: GAUNILLO.....                 | 51  |
| 2.1. Questões de conhecimento.....                                 | 51  |
| 2.2. A noção de supremo e a questão do argumento único .....       | 64  |
| 3. BOAVENTURA POR ANSELMO.....                                     | 71  |
| 3.1. A multiplicação das vias .....                                | 71  |
| 3.2. As vias anselmianas de Boaventura .....                       | 75  |
| 4. TOMÁS DE AQUINO CONTRA ANSELMO.....                             | 81  |
| 4.1. A crítica do legado anselmiano .....                          | 81  |
| 4.2. A alternativa: as cinco vias tomistas .....                   | 92  |
| 5. JOÃO DUNS ESCOTO POR ANSELMO .....                              | 115 |
| 5.1. A questão do apriorismo da existência de Deus .....           | 115 |
| 5.2. A <i>coloratio</i> do argumento anselmiano .....              | 127 |
| 5.3. Da possibilidade à existência de Deus.....                    | 141 |

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6. GUILHERME DE OCKHAM POR ANSELMO CONTRA ESCOTO .....                       | 153 |
| 6.1. Guilherme de Ockham por Anselmo via Escoto .....                        | 153 |
| 6.1.1. O conceito de Deus .....                                              | 154 |
| 6.1.2. A crítica da <i>coloratio</i> escotista da <i>ratio Anselmi</i> ..... | 164 |
| 6.1.3. A recuperação da <i>ratio Anselmi</i> .....                           | 176 |
| 6.2. Guilherme de Ockham contra Duns Escoto.....                             | 178 |
| 6.2.1. A via escotista da causalidade eficiente .....                        | 179 |
| 6.2.2. A crítica da via escotista .....                                      | 194 |
| 6.2.3. A alternativa: a via da conservação .....                             | 204 |

## II. ANTOLOGIA DE TEXTOS

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| SANTO ANSELMO .....       | 211 |
| SÃO BOAVENTURA .....      | 225 |
| SÃO TOMÁS DE AQUINO ..... | 235 |
| JOÃO DUNS ESCOTO.....     | 241 |
| GUILHERME DE OCKHAM ..... | 249 |
| BIBLIOGRAFIA .....        | 257 |

## PREÂMBULO

**N**a actualidade, há liberdade religiosa em grande parte do mundo. Quando e onde tal é o caso, cada qual sente-se livre de crer ou descreer em algo, caprichosamente, isto é, sem necessidade de fundamentar racionalmente a sua crença ou a sua descrença. A liberdade religiosa faz parte das liberdades individuais e dos direitos das minorias nas sociedades modernas, o que é, sem sombra de dúvida, um avanço civilizacional em que não estamos dispostos a recuar. Todavia, a liberdade situada ao nível da crença ou da descrença desmotiva e relaxa a necessidade de pensamento racional acerca dos conteúdos de uma ou de outra. Por isso, a indagação de razões para crer ou descreer parece, hoje, a muitos, um motivo supérfluo, incomodativo, senão mesmo bizarro. No entanto, tal indagação foi uma das grandes motivações da filosofia medieval, como amplamente o reconhecem os historiadores da filosofia. Na Idade Média, as pessoas não eram livres de crer ou descreer, porque eram, desde logo, educadas no foro de uma confissão religiosa. A liberdade não se situava ao nível da crença. Por isso, os crentes com espírito filosófico procuraram a liberdade mais além no pensar e ousaram indagar as razões das suas crenças, nomeadamente, da crença principal em Deus. Tal indagação conduziu-os a pensamentos densamente elaborados, que ainda hoje nos impressionam do ponto de vista filosófico.

O presente estudo revisita a disputa medieval da questão da existência de Deus, como uma questão filosófica, e, desse modo, contribui para desacreditar um dos lugares comuns da crítica que deprecia a filosofia medieval como uma filosofia menor, que não debate tudo, por causa dos limites impostos pelo dogmatismo religioso ao universo do pensável. Sempre houve



debate em ambiente de escola, nomeadamente, naquele género de escola, que foi uma instituição medieval: a Universidade. Em ambiente universitário, desenvolveu-se uma filosofia argumentativa sob a forma da questão disputada. Todos os assuntos filosóficos e teológicos eram então sujeitos a análise sistemática e argumentada em questões disputadas, mesmo que a religião se impusesse culturalmente com uma visão tutelar do mundo. Genuína expressão disso mesmo foi a disputa da questão da existência de Deus, num contexto cultural de mundividência teísta. Fosse qual fosse a motivação, a dúvida do crente ou o zelo apologético, a questão da existência de Deus foi uma questão disputada pelos grandes filósofos e teólogos medievais, no âmbito da qual estes não puderam deixar de pensar a negação da existência de Deus, pelo menos, como uma hipótese intelectual.

Este estudo retoma e continua o projecto de articulação de grandes autores, que dera origem ao trabalho “O argumento anselmiano entre continuadores e críticos”, publicado em *A Questão de Deus na História da Filosofia* I (2008), e a múltiplos artigos parcelares. Do apuramento de algumas análises e do desenvolvimento de outras, incluindo a tradução pessoal de grande parte da documentação textual, resultou a concepção de um curso universitário, proposto e defendido em provas públicas de agregação, a 18-19 de Janeiro de 2011, na Universidade de Lisboa. É, pois, um curso, que aqui se oferece, em versão amigável à leitura, mas sem renunciar aos requisitos do trabalho científico numa área de Humanidades. Em conformidade com a natureza do trabalho exposto, o estudo filosófico faz-se acompanhar de uma antologia de textos de grandes filósofos e teólogos medievais, que intervieram de forma paradigmática na disputa diacrónica da questão da existência de Deus. Os textos seleccionados são alguns dos textos principais que documentam o estudo, o qual previamente os interpreta e articula no âmbito da disputa diacrónica da questão condutora. Sem descurar as traduções indicadas na bibliografia, todos os textos da antologia são apresentados em tradução nossa, de acordo com a leitura personalizada que deles fazemos no estudo prévio. Com este estudo e antologia de textos, pretendemos não só dar testemunho do modo e das exigências do trabalho universitário, como dar um contributo apelativo e interpelativo, através de um tema transversal, para o conhecimento e a divulgação da filosofia medieval, que os especialistas naturalmente reconhecem, mas que merece também granjear o interesse do grande público.



# I. ESTUDO





## I. ANSELMO: UMA TEOLOGIA SOLA RATIONE

### I.1. AS QUATRO VIAS SOLA RATIONE DO MONOLOGION

Anselmo (1033-1109) é, sem dúvida, um dos principais representantes do teísmo medieval, como um teísmo filosófico, porque procurou compreender racionalmente, tão profunda e extensivamente quanto possível, toda a temática vigente a respeito de Deus, da existência e essência, à unitrindade e encarnação. Compreender racionalmente significa questionar para sustentar em razões e Anselmo nunca recuou neste processo, apesar do cepticismo que a sua audácia racional o levou também a experimentar. A questão e a defesa argumentada da existência de Deus desenvolvem-se nos dois primeiros escritos: *Monologion* e *Proslogion*. No primeiro, o autor argumenta a favor da existência de Deus, como bem supremo, como grandeza suprema, como ente supremo e como natureza suprema: são as quatro vias anselmianas do *Monologion*. No segundo, o autor argumenta a favor da existência real e necessária de Deus, como algo maior do que o qual nada possa ser pensado: é a quinta via anselmiana, ou o argumento único do *Proslogion*.

A primeira obra escrita por Anselmo, prior no Mosteiro de Bec (Normandia), durante a segunda metade do ano de 1076, recebeu o título de *Monologion*. Trata-se de uma obra de síntese sistemática de metafísica teológica. O talento sistemático revelado por Anselmo na sua primeira obra valeu-lhe o reconhecimento, na posteridade, como notável antecipador dos grandes sistemas escolásticos. Mesmo depois destes, a síntese anselmiana do *Monologion* não perdeu a relevância e o interesse, que sempre mantém uma obra pioneira no seu género. Não foi, no entanto, para uma posteridade longínqua, que a obra continua a alcançar, que Anselmo a escreveu, mas foi para os seus próximos, monges discípulos do Mosteiro de Bec, por solicitação instantânea destes. Segundo o testemunho do autor, no “Prólogo”,



era-lhe pedida a descrição de um exemplo de meditação sobre a essência divina e alguns outros temas teológicos, sem recurso à autoridade das Escrituras, só por via de argumentos correntes, colocados com simplicidade e clareza, de modo que o resultado não se impusesse senão pela luz da verdade e a força da razão. Esta solicitação dos monges discípulos de Anselmo definia, à partida, o conteúdo teológico da obra, bem como a sua forma argumentativa. A meditação solicitada devia ser, pois, teológica quanto ao objecto e filosófica quanto ao método. De acordo com o que era pedido, a meditação escrita pode considerar-se uma obra de metafísica teológica, isto é, uma obra de metafísica por exigência do seu teor teológico.

Esta caracterização da obra não exclui, porém, a consideração de fontes ou filiações nas tradições filosófica e teológica. Ainda no âmbito do “Prólogo”, Anselmo indica a influência filosófico-teológica de Agostinho, ao propor que o seu *Monologion* fosse avaliado à luz do tratado augustiniano *De Trinitate*. Anselmo pretendia assim precaver-se contra possíveis censuras doutrinárias, dada a autonomia racional que assume na sua obra. Aquela obra magna de Agostinho é, portanto, a fonte declarada da primeira obra de Anselmo. Há, de facto, múltiplos motivos do pensamento de Agostinho, elaborados em *De Trinitate*, que são retomados no *Monologion*, como sejam, por exemplo, a trindade da mente e a noção de verbo mental, que vêm mediar de novo a teologia da Trindade.

Logo no capítulo I, Anselmo procura circunscrever, no domínio da fé, aquilo de que cada pessoa é capaz de se convencer só pela razão (*sola ratione*), a saber: de que há uma natureza única, que se basta a si mesma na sua eterna beatitude, que é suprema relativamente a todos os entes e que, pela sua bondade onnipotente, dá a todos eles a condição de serem algo e de serem bem.

«Se alguém ignora, ou por não ter ouvido ou por não ter crido, a natureza una, suprema relativamente a todas as coisas que existem, a única que é auto-suficiente na sua eterna beatitude, que dá e que faz, pela sua onnipotente bondade, com que todas as outras coisas sejam algo e sejam de algum modo bem, e muitos outros dados que cremos necessariamente acerca de Deus ou da sua criatura, considero que de tudo isso, em grande parte, pode persuadir-se a si mesmo pelo menos só pela razão (*sola ratione*).»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt et quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem,



Esta circunscrição da teologia racional convida a discernir entre dois aspectos principais da divindade: a acepção da natureza divina em si mesma, ou na sua exclusiva auto-suficiência na felicidade; e a acepção da mesma natureza na sua relação com todos os outros entes, que dela dependem, e, em especial, com a alma humana.

Nestas duas principais acepções da natureza divina, medita Anselmo ao longo dos oitenta capítulos que compõem o *Monologion*. É possível agrupar e distribuir estes oitenta capítulos em seis grandes áreas temáticas, segundo a ordem de composição da obra: esta começa por apresentar uma série de argumentos a favor da existência de Deus, como natureza suprema, ao longo dos capítulos I-IV; seguem-se alguns desenvolvimentos de metafísica da Criação, ao longo dos capítulos V-XIV; segue-se a elaboração de uma teologia da essência suprema, ao longo dos capítulos XV-XXVI; segue-se o apuramento da teologia da essência suprema ao nível de uma teologia do espírito supremo, que provê à integração de aspectos da teologia cristã da Trindade, ao longo dos capítulos XXVII-LXIII; segue-se um momento de questionamento da própria teologia, quanto à sua possibilidade e alcance, nos capítulos LXIV-LXVII; segue-se, por fim, um desenvolvimento no domínio da espiritualidade, sobre a relação da alma com Deus, ao longo dos capítulos LXVIII-LXXVIII, que dão lugar de imediato ao epílogo da obra, nos capítulos LXXIX-LXXX.

A acepção da natureza divina em si mesma é privilegiadamente considerada no âmbito da teologia da essência suprema, e do espírito supremo, que enquadra a teologia da Trindade; entretanto, a acepção da natureza divina em relação com os outros entes é a consideração da divindade que prevalece quer nos argumentos a favor da existência de Deus, quer nos desenvolvimentos de metafísica da Criação, quer ainda no desenvolvimento final em matéria de espiritualidade.

O segmento inicial dos capítulos I-IV, ocupa-se em construir evidência a favor da existência de Deus, considerado em relação com os outros entes, seja como bem supremo (via da bondade), seja como grandeza suprema (via da grandeza), seja como existente supremo (via da existência), seja ainda como natureza suprema (via da perfeição). Há, pois, quatro vias

---

aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest sibi saltem sola ratione persuadere.» *Monologion* 1 (Ed. F. S. Schmitt, S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI Opera Omnia, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, I, p.13, 5-11).



ou argumentos a favor da existência de Deus, respectivamente, nestas quatro acepções relativas<sup>2</sup>.

### *A via da bondade*

A primeira via anselmiana é exposta no capítulo I do *Monologion*. O ponto de partida da via é a existência de múltiplas coisas boas, que conhecemos pelos sentidos e que discernimos pela mente. A premissa de que parte Anselmo é, assim, um dado do nosso conhecimento empírico e racional. Trata-se, por isso, de uma premissa *a posteriori*, segundo a terminologia filosófica de Kant.

Mediando entre a premissa e a conclusão, é preciso admitir ainda que todas as coisas qualificáveis como boas são gradativamente ordenáveis como mais ou menos boas, e que todas as coisas assim passíveis de maior ou menor bondade, não podem ser tais senão por algo uno e o mesmo relativamente a todas elas: «Certíssimo e evidente é, para todos os que querem reparar, que todas as coisas que são ditas algo (*aliquid*), de modo que são ditas mais ou menos ou igualmente entre si, são ditas por algo, que não é diferente, mas é entendido como o mesmo em diversas coisas quer nelas seja considerado igualmente quer desigualmente»<sup>3</sup>. Aqui se encontra uma admissão filosófica de Anselmo, que ele assume como “certíssima e evidente”, não requerendo, por isso, justificação ou demonstração. Também por isso tomamos tal admissão por um princípio estruturante do raciocínio anselmiano e demos-lhe a designação de “princípio de co-integração do uno e do múltiplo através da relação por algo (*per aliquid*)”<sup>4</sup>. Como esta relação é, plausivelmente, uma relação de participação no âmbito do princípio expresso, podemos considerar que este é uma admissão platônica de Anselmo. Tal é a razão que justifica a inferência da existência de um bem uno a partir da consideração da existência de múltiplas coisas igualmente ou mais ou menos boas entre si, porque será por participação mediata ou

<sup>2</sup> Vd. texto das 4 vias na Antologia de Textos.

<sup>3</sup> «Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus vel aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.14, 9-15).

<sup>4</sup> Cf. M. L. Xavier, *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999, pp.425-441.



imediate (não necessariamente imediata) naquele bem uno que todas estas coisas serão todas boas.

Há, no entanto, uma dupla objecção relativa a este princípio: por um lado, uma realidade pode ser boa por razões diferentes, como um cavalo é bom por ser forte e veloz, e, assim, o cavalo não é bom por um só bem; por outro lado, as razões da bondade de uma coisa podem ser razões da nocividade de outra, como a fortaleza e a velocidade são razões da bondade do cavalo, mas também são razões da nocividade do ladrão. Anselmo responde a estas objecções, reduzindo a multiplicidade das razões da bondade das coisas a dois géneros principais de bens: o dos bens úteis e o dos bens nobres. São bens úteis, como a fortaleza física e a velocidade, aqueles que são meios de realização de um bem maior, como um bom cavalo, mas que podem ser também pervertidos no seu uso para a realização de um acto mau, como o do ladrão. Bens nobres são bens em si mesmos, isto é, são aqueles cuja bondade não depende do serviço que prestem à realização de outros bens. Ora, será que esta diferença estabelece uma disparidade tal entre os dois géneros de bens que ponha em causa o princípio da participação dos bens múltiplos num bem único pelo qual aqueles são bens? Se bem reparamos, também entre bens úteis e bens nobres há uma relação de mais e de menos bem, porquanto os bens nobres são em geral melhores do que os bens apenas úteis. Portanto, há entre uns e outros uma variação de maior ou menor bondade, que não seria possível sem um bem uno pelo qual uns e outros são todos bens, à luz do princípio da participação do múltiplo numa unidade de uma qualidade comum. O próprio Anselmo reitera a sua convicção acerca deste princípio, reconhecendo que o mesmo não fora abalado pela objecção analisada: «Mas, porque a razão já percebida de modo nenhum pode ser dissolvida, é necessário que todas as coisas úteis ou nobres, se são verdadeiramente boas, sejam boas por isso mesmo pelo qual é necessário serem boas, todas sem excepção, o que quer que isso seja»<sup>5</sup>.

Entretanto, o bem uno, pelo qual são bens todos os bens, não pode ser bom por outro, isto é, não pode ser bom por participação noutro, pois, nesse caso, não seria aquele bem uno pelo qual são igual ou diversamente bons todos os outros bens, mas seria um dos múltiplos bens que são bons por outro. Dada a função que desempenha na explicação de todos os

<sup>5</sup> «Sed quoniam iam perspecta ratio nullo modo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.14, 28; p.15, 1-3).



outros bens, esse bem uno tem de ser bom por si mesmo, isto é, tem de ser um bem perfeitamente auto-suficiente, independente e primeiro na ordem dos bens.

Ademais, tudo aquilo que é bom por participação noutro não pode ser igual ou maior do que aquele bem por causa do qual ou por participação no qual é bom: «E nenhum bem, que é por outra coisa, é igual ou maior do que aquele bem, que é o único que é bom por si»<sup>6</sup>. Estamos aqui em presença de uma outra razão justificativa na economia da via anselmiana: o princípio segundo o qual tudo aquilo que depende de outro, nomeadamente por participação, é menor do que aquilo do qual depende, e, portanto, *a fortiori*, é menor do que aquilo que de nenhum outro depende. Em virtude da aplicação deste princípio, o bem uno que é bom por si é um bem de tal modo superior a todos os outros que não tem par ou superior a si, ou seja, é um bem conjuntamente supremo, ímpar e insuperável: «Aquele, de facto, é supremo, o qual sobreleva de tal modo os outros que não tem par nem superior.»<sup>7</sup> Assim se obtém a conclusão da primeira via anselmiana: existe um bem uno por si, que é supremo, ímpar e insuperável, sem o qual não existiriam os múltiplos bens que conhecemos por experiência e razão. Podemos chamar a esta primeira via “via da bondade”, porquanto a qualidade comum escolhida por Anselmo é, precisamente, a bondade.

Cabe assinalar, por fim, que a supremacia é aqui condição suficiente da imparidade e da insuperabilidade, de modo que estas duas propriedades aparecem como consequências deduzidas daquela posição. Todavia, a noção anselmiana de Deus evoluirá no sentido de separar a supremacia e a insuperabilidade, a partir da crítica do relativo supremo como atributo divino (*Monologion* c.XV), de modo que a supremacia cederá lugar e prioridade à insuperabilidade na concepção anselmiana de Deus, no *Proslogion*.

### *A via da grandeza*

A segunda via anselmiana é exposta no capítulo II do *Monologion*. O ponto de partida da via é a existência de múltiplas coisas grandes, que

<sup>6</sup> «At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bono.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.15, 7-8). Estamos aqui em presença de uma versão aplicada à relação de participação do princípio de ordem entre os termos da relação por algo (*per aliquid*): cf. M. L. Xavier, *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, pp.488-497.

<sup>7</sup> «Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.15, 9-10).



discernimos como tais pela mente. Mediando entre a premissa e a conclusão, é preciso admitir de novo o princípio de co-integração do uno e do múltiplo através da relação por algo (*per aliquid*), à luz do qual todas as coisas grandes, que são igual ou desigualmente grandes entre si, não podem ser todas grandes senão por algo uno e o mesmo relativamente a todas elas. Aquele princípio é a razão que justifica a inferência da existência de algo grande e uno a partir da consideração da existência de múltiplas coisas ou igualmente grandes ou maiores ou menores umas do que as outras.

Entretanto, aquele mesmo princípio, como vimos no âmbito da primeira via, cabe sobretudo na compreensão de qualquer multiplicidade de coisas que tenha uma qualidade comum, como a bondade. Ora a grandeza (*magnitudo*) parece dever ser classificada como uma quantidade, não como uma qualidade, na ordem das categorias de Aristóteles. Mas, no breve texto deste capítulo II, Anselmo faz questão de advertir do seguinte: «Digo grande (*magnum*), não quanto ao espaço, como é um corpo, mas tal que, quanto maior tanto melhor é, ou mais digno, como é a sabedoria.»<sup>8</sup> De acordo com este inequívoco esclarecimento, a grandeza em causa nesta via não é propriamente uma quantidade; é, antes, uma qualidade, a que se pode também chamar “dignidade”, de acordo com a própria terminologia anselmiana. Trata-se da medida de uma ordem de grandeza qualitativa, ou de perfeição, que permite ordenar entre si, como pares ou maiores ou menores, todas as coisas nobres, ou grandes.

Pode, no entanto, aqui colocar-se uma objecção similar àquela que fora já considerada na via anterior: uma realidade pode ser grande ou digna por razões diferentes, como um homem é grande por ser sábio e por ser justo, e, assim, o homem não é grande por algo uno. É possível responder a esta objecção, de acordo com a letra e o espírito do texto anselmiano, supondo que há uma relação de igual ou de maior ou de menor dignidade entre aquelas distintas razões da grandeza do homem: um homem justo mas não sábio é mais digno do que um sábio não justo, como claramente o admite Anselmo no capítulo XV do *Monologion*<sup>9</sup>. De acordo com este exemplo, há uma ordem de maior ou menor dignidade entre as qualidades nobres que são razões de grandeza do homem. Ora, nenhuma variação de maior ou menor dignidade, ou grandeza qualitativa, seria possível entre

<sup>8</sup> «Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia.» *Mon.* 2 (Schmitt: I, p.15, 19-20).

<sup>9</sup> «Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 32-33).



todas as coisas grandes, sem algo uno pelo qual são todas grandes, à luz do mesmo princípio de co-integração do uno e do múltiplo através da relação por algo, como seja a relação de participação. Este princípio continua, pois, a ser uma razão operativa na segunda via.

De novo, esse algo uno, pelo qual são grandes todas as coisas grandes, não pode ser grande por outro, isto é, não pode ser grande por participação noutro, pois, nesse caso, não seria aquilo pelo qual são grandes todas as coisas igual ou desigualmente grandes entre si, mas seria uma dessas múltiplas coisas grandes que o são por outro. Dada a função que desempenha na explicação de tudo o que possui grandeza ou dignidade, esse algo uno tem de ser, ele próprio, grande por si mesmo<sup>10</sup>, e, consequentemente, tem de ser algo perfeitamente auto-suficiente, independente e primeiro na ordem da dignidade. Primazia essa, que implica a superioridade da supremacia, uma vez que nada do que é grande por outro pode ser igual ou superior àquilo pelo qual é grande, à luz do mesmo princípio de ordenação dos termos de qualquer relação de dependência por algo, que vimos também já intervir na primeira via. Assim se obtém a conclusão da segunda via: existe algo sumamente grande ou máximo por si, sem o qual não existiriam as múltiplas coisas igual ou desigualmente grandes que discernimos pela razão. Com efeito, o conhecimento das coisas grandes é, desde logo, um discernimento racional, pois a grandeza aqui em causa não é uma propriedade sensível, conforme o esclarecimento dado, embora as coisas sensíveis possam também ser distribuídas em graus de dignidade, segundo uma perspectiva qualitativa do real. Podemos, então, chamar a esta segunda via “via da grandeza”, porquanto a propriedade comum escolhida por Anselmo é, precisamente, a grandeza.

O filósofo identifica ainda esse algo sumamente grande ou máximo, cuja existência a segunda via deduz ser necessária à existência de todas as coisas grandes, com aquele bem supremo, cuja existência a primeira via deduzira ser necessária à existência de todas as coisas boas, de modo que o máximo é também o óptimo: «E, porque não pode ser sumamente magno senão aquilo que é sumamente bom, é necessário que exista algo máximo e óptimo». Esta identificação aparece como óbvia, mas tem justificação, analisando a relação entre a bondade e a grandeza, que não se reduzem a uma só propriedade. Com efeito, ainda que todas as coisas grandes sejam

<sup>10</sup> «Sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum, quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum.» *Mon.* 2 (Schmitt: I, p.15, 17-19).





também boas, nem todas as coisas grandes o são por serem boas, mas também por outras razões de dignidade. Na ordem destas razões de dignidade, que é a ordem das coisas qualitativamente grandes, entre as quais estão, por exemplo, a sabedoria e a justiça, a bondade é porventura a razão maior da grandeza das coisas. Assim se justifica que o máximo seja também o ótimo, e que a via da grandeza dependa da via da bondade e se encontre encaixada nela. Todavia, a via da bondade partia já da existência de múltiplas coisas igualmente ou mais ou menos boas entre si, isto é, partia já de uma premissa que não seria concebível sem uma ordem de grandeza qualitativa, que dá cabimento ao igual, ao mais e ao menos, permitindo medir a maior ou menor bondade das coisas. O próprio princípio de co-integração do uno e do múltiplo através da relação por algo, como uma relação de participação, que opera decisivamente nas duas vias, não tem sentido sem essa variação de mais e de menos, que organiza o múltiplo, e que é constitutiva do próprio conceito de grandeza. Por conseguinte, não só a via da grandeza depende da via da bondade, como também a via da bondade depende da via da grandeza; não só esta pressupõe aquela, como aquela pressupõe esta. As duas vias estão, portanto, correlativamente concatenadas entre si.

Por fim, Anselmo anuncia já também a terceira via no termo da segunda, porquanto acrescenta, acerca do máximo e ótimo: «isto é, supremo relativamente a todas as coisas que existem» (*id est summum omnium quae sunt*). O máximo e o ótimo será também o ente supremo ou o supremo existente, à luz da terceira via.

### *A via da existência*

O capítulo III do *Monologion*, por sua vez, acrescenta um argumento a favor da existência de Deus, como algo supremo relativamente a tudo aquilo que é, ou que existe (*summum omnium quae sunt*), isto é, como ente supremo relativamente a todos os entes, ou como supremo existente relativamente a todos os existentes. Neste capítulo está em questão a origem ou, mais precisamente, a causa da existência de todas as coisas. Para responder a esta questão, Anselmo coloca à partida duas hipóteses em alternativa: [1] ou tudo o que existe, existe por algo (*per aliquid*); [2] ou tudo o que existe, existe por nada (*per nihil*). Esta segunda hipótese é desde logo eliminada por impossibilidade racional: não pode pensar-se que algo exista sem uma origem, sem uma causa, sem uma explicação. Anselmo comunga, assim, na velha crença filosófica de que tudo o que existe tem alguma razão de ser, a mesma crença que levou os antigos filósofos gregos a indagarem o primeiro princípio das coisas. Eliminada a segunda hipótese, retém-se a primeira,



que Anselmo admite, aliás, como um princípio estruturante da sua filosofia: «Tudo o que existe, portanto, não existe senão por algo». Trata-se do princípio da disposição relacional do ser, segundo a relação por algo (*per aliquid*), traduzido segundo a aceção do ser como existência<sup>11</sup>. Antecipando o princípio leibniziano da razão suficiente, o princípio anselmiano da disposição relacional do ser segundo a relação por algo (*per aliquid*) postula que tudo aquilo que é não é senão por algo. A relação por algo (*per aliquid*) é plurideterminável e a sua determinação mais óbvia é pela forma de uma relação de causalidade. À luz da determinação causal da relação por algo, o princípio enunciado estabelece que tudo aquilo que é, ou seja, todo o ente ou existente é por alguma causa, ou seja, é efeito de alguma causa. Aplicado no presente contexto, o mesmo princípio estabelece que todo o ente ou existente existe por alguma causa, isto é, tem alguma causa para o seu existir.

Aceite este princípio, como premissa do raciocínio, Anselmo prossegue analisando esta premissa em duas sub-hipóteses, de novo, em alternativa: [1.1] ou tudo o que existe, existe por algo uno, isto é, por uma causa única; [1.2] ou tudo o que existe, existe por múltiplos elementos, isto é, por múltiplas causas. Esta segunda sub-hipótese ainda se divide, por sua vez, em três: [1.2.1] ou tudo o que existe, existe por múltiplas causas, que existem por algo uno ou por uma causa única, caso em que a segunda sub-hipótese se reduz à primeira; [1.2.2] ou tudo o que existe, existe por múltiplas causas que existem cada uma por si, possuindo todas a mesma “força ou natureza de existir por si”, e, deste modo, dependendo de algo uno para existirem por si, caso em que também a segunda sub-hipótese se reduz à primeira; [1.2.3] ou tudo o que existe, existe por múltiplas causas, que existem reciprocamente umas pelas outras, o que Anselmo nega como uma impossibilidade racional. Esta negação constitui, aliás, outro princípio da metafísica anselmiana: o princípio de assimetria da relação por algo, segundo o qual esta relação não é simétrica ou recíproca: nada pode ser por aquilo a que dá ser, ou, na sua formulação causal, nenhuma causa pode ser causada pelo seu próprio efeito<sup>12</sup>. Os relativos podem constituir excepção à aplicação deste princípio? Com efeito, os relativos parecem existir uns pelos

<sup>11</sup> «Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.» *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.15, 30 ; p.16, 1). Cf. M. L. Xavier, *op. cit.*, pp.412-425.

<sup>12</sup> «Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.» *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.16, 10-12). Cf. M. L. Xavier, *op. cit.*, pp.450-463.



outros, como o senhor pelo servo e o servo pelo senhor. Anselmo esclarece que não: os relativos são relativos uns aos outros mas não existem uns pelos outros, antes existem pelos sujeitos, isto é, pelas substâncias em que existem. Os relativos não oferecem, portanto, exceção ao princípio anselmiano de assimetria da relação por algo. Sendo impossível, à luz deste princípio, uma pluralidade de causas iniciais e recíprocas para o ser de todos os entes, ou a existência de todos os existentes, torna-se consequente a afirmação de uma causa única. Confirma-se, pois, a primeira sub-hipótese desta série: tudo o que existe, existe por algo, isto é, por uma causa única.

Mas esta causa única não pode ser menor ou inferior a algum dos seus efeitos, dado o princípio de ordem dos termos da relação por algo, segundo o qual aquilo que é por algo é menor ou inferior àquilo pelo qual é, ou, na sua formulação causal, todo o efeito é inferior à sua causa<sup>13</sup>. Por conseguinte, a causa única do ser de todos os entes tem de ser por si (*per se*), na medida em que não é causada por alguma outra causa superior, e, por isso, tem também de ser suprema, isto é, tem de ser o ente supremo relativamente a todos os entes, ou o supremo existente relativamente a todos os existentes (*summum omnium quae sunt*). Há, assim, pelo menos, três princípios universalíssimos da metafísica anselmiana a sustentar a terceira via, que conduz a admitir um ente supremo ou um supremo existente, e que, por isso mesmo, podemos tomar por via do ser como existência.

Uma vez que o ente ou existente supremo sobreleva todos os entes ou existentes, o mesmo não pode senão coincidir com o bem supremo e o sumamente grande. Deste modo, a terceira via confirma as anteriores.

Tal supremo, entretanto, pode também dizer-se e entender-se como substância, essência ou natureza. Justificar a aceção do bem supremo, ou da grandeza suprema, ou do ente supremo, como natureza ou essência suprema, é o propósito da quarta via anselmiana.

### *A via da perfeição*

Como não há ente, ou existente, sem essência ou natureza<sup>14</sup>, o complexo argumento do capítulo III dá lugar ao argumento do capítulo IV, a

<sup>13</sup> «At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se.» *Mon.* 3, in Schmitt, I, p.16. Formulação esta, já aplicada à causa única de todos os existentes. Cf. M. L. Xavier, *op.cit.*, pp.490-497.

<sup>14</sup> Por um lado, como adiante se tornará explícito, o ente e a essência são aspectos distintos da análise metafísica do real: cf. *Mon.* 6 (Schmitt: I, p.20). Por outro lado, essência e natureza são aqui noções permutáveis entre si: «Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 17-18).



favor da necessidade de existir uma natureza suprema na ordem das naturezas. O ponto de partida é a observação das naturezas das coisas, isto é, dos géneros e espécies das coisas, como, por exemplo, o cavalo, a madeira, o homem. O conteúdo irrecusável – «quer queira quer não» – dessa observação é a imparidade de graus de dignidade, ou seja, a diferença qualitativa de mais ou menos eminente entre as naturezas. Da observação da multiplicidade de naturezas mais ou menos perfeitas entre si, Anselmo infere a necessidade de existir alguma natureza suprema em perfeição. Tal natureza é de tal modo suprema que a nenhuma outra se ordena como inferior, ou que nenhuma tem superior a si, ou ainda, que é insuperável. Aqui se antecipa, de novo, a noção de insuperável, que determina a noção anselmiana de Deus em *Proslogion* cc.II e III, embora aí a noção de insuperável já não seja uma implicação explícita da relação de supremacia. Aqui, na quarta via anselmiana do *Monologion*, a insuperabilidade é uma função da supremacia da natureza mais perfeita, e esta supremacia é, por sua vez, uma consequência do princípio da finitude da ordem das naturezas, que impede que as naturezas distintas segundo graus de perfeição sejam infinitas. Anselmo postula este princípio de modo tão claro e assertivo que, de acordo com as suas palavras, só o negará quem for “demasiado absurdo”, isto é, irracional<sup>15</sup>. O filósofo manifesta assim uma aversão ao infinito, quanto ao número das naturezas, que é amplamente partilhada pela tradição filosófica antiga e medieval, e que está na base de construção das vias racionais a favor da existência de Deus, na filosofia medieval. Com efeito, para a maioria dos filósofos antigos e medievais, um mundo finito era mais racional, isto é, mais racionalmente compreensível do que um mundo infinito. Anselmo insere-se nesta linhagem, através desta sua quarta via, a qual, por sua vez, antecipa, a quarta de Tomás de Aquino, bem como a via da eminência, de João Duns Escoto.

Há, no entanto, ainda uma questão por resolver na via anselmiana: a questão da unicidade ou da multiplicidade dessa natureza suprema e insuperável. Decidir nesta questão obriga a novo esforço argumentativo. As duas hipóteses em alternativa são as seguintes: ou existe uma só natureza suprema; ou existem múltiplas naturezas supremas iguais. Considerando esta segunda hipótese, há que inferir que não podem existir múltiplas naturezas iguais senão por algo uno e idêntico, presente em todas essas naturezas,

<sup>15</sup> «Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 5-8).



à luz do o princípio da co-integração do uno e do múltiplo segundo a relação por algo, que vimos ser estruturante da primeira via anselmiana, e que se encontra aqui de novo aplicado. Assim sendo, duas sub-hipóteses se colocam: ou existem múltiplas naturezas supremas iguais por algo uno, que coincide com a essência delas; ou existem múltiplas naturezas supremas iguais por algo uno, que não coincide com a essência delas. A segunda hipótese, na sua primeira sub-hipótese, é, no entanto, redutível à primeira hipótese, porquanto múltiplas naturezas igualmente perfeitas por algo uno e idêntico, que coincide com a essência delas, não serão efectivamente múltiplas naturezas, mas uma só natureza ou essência suprema<sup>16</sup>. Se esse algo uno e idêntico for distinto de tais naturezas, em conformidade com a segunda sub-hipótese, então essa multiplicidade de naturezas igualmente perfeitas não poderia dar-se senão por uma só natureza maior ou mais perfeita, à luz do princípio de ordem dos termos da relação por algo, segundo o qual aquilo que é grande por algo é menor ou inferior àquilo pelo qual é grande<sup>17</sup>. Assim, também na sua segunda sub-hipótese, a segunda hipótese fica reduzida à primeira hipótese, isto é, resta que existe uma só natureza suprema, sumamente perfeita. Tal é a conclusão da quarta via anselmiana, que tomamos por via da perfeição.

As quatro vias anselmianas do *Monologion*, conforme a nossa descrição, dependem de vários princípios generalíssimos, que medeiam diversos passos dos raciocínios, e que configuram uma metafísica de suporte. Tais princípios não são uma invenção caprichosa de Anselmo, uma vez que podem ser encontrados em diversas outras filosofias, mas a conjunção, a combinação e o uso de tais princípios nas vias anselmianas modelam uma metafísica singular.

### *A distinção entre ser por si e ser por outro*

A distinção entre ser por si (*per se*) e ser por outro (*per aliud*) é um antecedente da distinção escolástica entre asseidade (propriedade de ser *a*

<sup>16</sup> «Sed si [illud unum per quod aequaliter tam magna sunt] nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures sed una, ita et naturae non sunt plures sed una.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 15-17).

<sup>17</sup> «Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 18-21). Aqui se encontra mais uma versão do princípio de ordem dos termos da relação por algo, agora aplicada às relações de participação na grandeza (*magnitudo*).



se) e abaleidade (propriedade de ser *ab alio*), e é um componente comum das vias anselmianas do *Monologion*. Recapitulemos as aplicações desta distinção, ao longo das quatro vias: existe um bem supremo que é bom por si e pelo qual são bons todos os bens que são bons por algo outro (1ª via); existe uma grandeza suprema que é grande por si e pela qual são grandes todas as coisas que são grandes por algo outro (2ª via); existe um ente supremo que existe por si e pelo qual existem todas as coisas que existem por algo outro (3ª via); existe uma natureza suprema que é boa, grande e existente por si e pela qual são boas, grandes e existentes todas as coisas que são boas, grandes e existentes por algo outro (4ª via). A distinção entre ser por si e ser por outro é, assim, um elemento essencial na compreensão das quatro vias anselmianas. A questão que urge é saber em que sentido a natureza suprema é por si tudo aquilo que é: será no mesmo sentido em que todas as outras coisas são por outro tudo aquilo que são? Não, como Anselmo se empenha em esclarecer de seguida:

«Tendo sido estabelecido que aquela [natureza suprema] é por si mesma tudo aquilo que é, e todas as outras coisas são por ela aquilo que são: como é que ela própria é por si? Aquilo que se diz ser por algo, parece ser ou por um eficiente ou pela matéria ou por algum outro adjuvante, como por um instrumento. Mas tudo aquilo que é de algum destes três modos: é por outro e posterior, e de algum modo menos do que aquilo pelo qual possui o ser. Ora a natureza suprema de modo nenhum é por outro nem é posterior ou menor do que ela própria ou do que alguma outra coisa. Por isso, a natureza suprema nem por si nem por outro pôde ser feita, nem ela própria foi para si nem outro algo foi para ela matéria donde tivesse sido feita, ou ela própria de algum modo se ajudou ou alguma coisa a ajudou a ser aquilo que não era.»<sup>18</sup>

Aqui são diferenciadas três causas: a causa eficiente, a causa material e a causa adjuvante ou instrumental. Ora a natureza suprema não

<sup>18</sup> «Cum igitur constet quia illa est per seipsam quidquid est, et omnia alia sunt per illam id quod sunt: quomodo est ipsa per se? Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum. Sed quidquid aliquo ex his tribus modis est: per aliud est et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit. At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa sibi nec aliud aliquid illi materia unde fieret fuit, aut ipsa se aliquomodo aut aliqua res illam, ut esset quod non erat, adiuvit.» *Mon.* 6 (Schmitt: I, p.18, 27; p.19, 1-9).



é causalmente por si, qualquer que seja a causa considerada: não é causa eficiente de si mesma, nem matéria para si mesma, nem causa adjuvante de si mesma. Caso fosse causa de si mesma, em qualquer destas acepções de causa, a natureza suprema seria posterior a si mesma, porque o efeito é posterior à causa; e seria menor do que si mesma, porque o efeito é menor do que a causa. Dada a inconveniência destas consequências, a natureza suprema será por si noutro sentido que não causalmente. Em que sentido, então, é que a natureza suprema é por si?

«Como é que se deve, então, entender que é por si e de si [a natureza suprema], se não se fez a si mesma, nem foi matéria para si mesma, nem de algum modo se ajudou a si mesma, para ser o que não era? A não ser, talvez, que pareça dever entender-se do modo como se diz da luz, que luz e é luzente por si mesma e de si mesma. De facto, assim como se relacionam entre si a luz, o luzir e o luzente, assim também se relacionam entre si a essência, o ser e o ente, isto é, o existente ou o subsistente. Portanto, a essência suprema, o ser sumamente e o sumamente ente convêm entre si de modo não dissemelhante àquele como convêm a luz, o luzir e o luzente.»<sup>19</sup>

Através desta analogia, Anselmo pretende eliminar a dualidade de causa e efeito do interior da essência suprema, uma vez que, se a essência suprema fosse de algum modo causa de si mesma, ela não seria idêntica a si mesma, contradizendo o princípio de identidade<sup>20</sup>. Por isso, a aceção da essência suprema como causa de si mesma é recusada. A essência suprema não é causa de si mesma, é uma unidade inseparável. Tal é o que sugere a analogia com a luz que luz e é luzente por si e de si, isto é, sem sair ou se distinguir de si mesma. A luz que luz e é luzente é uma antes de ser três; é mais primitivamente uma unidade indissolúvel do que uma tríade. É

<sup>19</sup> «Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuvit? Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.» *Mon.* 6 (Schmitt: I, p.20, 11-19).

<sup>20</sup> Dado que não pode haver identidade entre uma causa e o seu efeito, à luz do princípio da diferença entre os termos da relação causal (caso específico da relação *per aliquid*), que Anselmo assume reiteradamente e que nós analisámos em *Razão e Ser...*, pp.465-476.





sobretudo nessa unidade que incide a analogia da essência suprema por si e de si com a luz que luz e é luzente por si e de si mesma.

É também nessa unidade que incide a analogia da tríade de essência-ser-ente com a tríade de luz-luzir-luzente, que Anselmo propõe imediatamente a seguir: tal como se relacionam entre si a luz, o luzir e o luzente, assim também se relacionam entre si a essência, o ser e o ente, ou a essência, o existir e o existente. De acordo com o uso anterior da imagem da luz que luz e é luzente por si, a analogia da tríade de luz-luzir-luzente para a compreensão da tríade metafísica de essência-ser-ente visa, a nosso ver, sublinhar também o primado da unidade sobre a diversidade dos três termos: tal como a luz que luz e é um luzente é fundamentalmente uma unidade que se deixa analisar em três, assim também a essência que é e é um ente, ou a essência que existe e é um existente, é prioritariamente uma unidade analisável em três. Desta compreensão da analogia entre as duas tríades, à luz do primado da unidade sobre a trindade, pode inferir-se que não há distinção real entre os termos das tríades análogas: tal como a luz que luz e é um luzente constitui uma só realidade analisável sob três aspectos, assim também a essência que é e é um ente, ou a essência que existe e é um existente, constitui uma unidade real só racionalmente divisível em três aspectos. Deste modo, a analogia anselmiana entre as duas tríades sugere a indistinção real entre essência, ser e ente, ou entre essência, existir e existente. Esta é, a nosso ver, a tese metafísica que aquela analogia conduz a defender.

É certo que Anselmo não chega a formular conceptualmente esta tese, nem chega, por conseguinte, a dissertar sobre os seus fundamentos e consequências. Aquilo que o autor do *Monologion* faz expressamente logo de seguida, é propor uma extensão teológica da analogia que permite deduzir a tese da unidade real entre essência, ser e ente, ou entre essência, existência e existente: tal como a luz, o luzir e o luzente convêm entre si, assim também a essência suprema, o ser sumamente e o sumamente ente, ou o existir sumamente e o sumamente existente, convêm entre si, isto é, são aspectos estruturalmente solidários e realmente inseparáveis entre si. De acordo com a análise anterior, esta extensão teológica da analogia anselmiana permite também formular a tese da unidade real de essência, ser e ente, ou de essência, existência e existente, em Deus. A indistinção real entre os três termos, no que a Deus concerne, não é, portanto, um caso excepcional na metafísica anselmiana, ao contrário do que acontece na metafísica tomista; é sim uma aplicação do caso geral. Se o caso divino da unidade real entre essência, existência e existente fosse excepcional na metafísica





anselmiana, seria plausível entender o argumento do *Proslogion*, como uma dedução directa da existência a partir da essência. Mas como o caso divino não aparece, de facto, como um caso excepcional, quanto à unidade real de essência, existência e existente, declinamos naturalmente essa interpretação recorrente do argumento anselmiano.

### *A crítica de summum em Monologion XV*

A noção de Deus, que resulta das vias anselmianas do *Monologion*, é sempre uma noção de supremo, como “bem supremo” (*summe bonum*), “sumamente grande” ou “grandeza suprema” (*summe magnum*), “natureza suprema” (*summa natura*), “essência suprema” (*summa essentia*), “ser sumamente” (*summe esse*), “ente supremo” (*summum omnium quae sunt, summe ens*), e outros<sup>21</sup>. Os principais nomes divinos do *Monologion* incluem o componente “supremo”. Se tivermos de eleger o nome divino dominante no *Monologion*, não hesitaremos em destacar o nome de “essência suprema”. Portanto, Anselmo usou e abusou do termo “supremo”, na linguagem teológica do seu primeiro livro, de modo que, sem a noção de supremo, não se compreende aí a noção anselmiana de Deus.

Contudo, é também no *Monologion* que Anselmo procede a uma reflexão crítica sobre a pertinência teológica da noção de supremo (*summum*). Referimo-nos à reflexão do capítulo XV, no âmbito da qual a noção de supremo é eliminada do domínio dos atributos divinos. A noção de supremo não é, segundo Anselmo, um atributo divino. Porquê? Antes de mais, os atributos divinos são propriedades inseparáveis da essência de Deus, não acidentes separáveis. Ora, a noção de supremo é uma relação e a relação é uma categoria de acidente, na ordem das categorias de Aristóteles. Sendo um acidente, a relação não faz parte da substância de que é predicável. Um atributo relativo não é, enquanto tal, um atributo substancial ou essencial de algo. O relativo supremo não será, por isso, um atributo substancial ou essencial de Deus:

«Acerca dos relativos, não há dúvida de que nenhum deles é substancial àquilo de que se diz relativamente. Por isso, se algo se diz relativamente da natureza suprema, trata-se de algo que não significa propriamente a sua substância. Por conseguinte, isto mesmo, que é ser suprema relativamente a todas coisas ou maior do que todas as coisas que por ela foram feitas, ou alguma outra coisa que, de modo

<sup>21</sup> Cf. *Mon.* 1-4, 16 (Schmitt: I, pp.13-18, 30-31).



similar, pode ser dita relativamente: é manifesto que não designa a sua essência natural.»<sup>22</sup>

Nenhum relativo significa propriamente a substância de que se predica como relativo. Na linguagem técnica de Anselmo, nenhum relativo é um significativo (*significativum*) da substância. Pela mesma razão, porém, nenhuma outra categoria de acidente pode ser um termo significativo da substância. Na verdade, esta razão serviria também para excluir do domínio dos atributos divinos, todas as restantes categorias de acidente, o que não é o caso, uma vez que há outras categorias de acidente aptas a fornecer atributos divinos, como seja a categoria da qualidade. A relatividade de supremo, que o impede de ser um termo significativo da substância, não é, pois, a única razão da sua exclusão do domínio dos atributos divinos.

Tem que haver outra razão que reforce a negação anselmiana do relativo supremo como atributo divino. E há, de facto. Essa razão compreende-se à luz da regra que Anselmo propõe para a selecção dos atributos divinos. A fim de introduzir essa regra, Anselmo formula uma distinção:

«Na verdade, quem considerar com rigor um a um, o que quer que seja para além dos relativos, ou isso mesmo é tal que seja omnimodamente melhor do que a sua negação, ou isso mesmo é tal que a sua negação de algum modo seja melhor do que ser isso mesmo. É omnimodamente melhor algo do que a sua negação, como o sapiente do que o não sapiente, isto é, melhor é o sapiente do que o não sapiente. De facto, ainda que o justo não sapiente pareça melhor do que o sapiente não justo, não é simplesmente melhor o não sapiente do que o sapiente. Todo o não sapiente simplesmente considerado, enquanto é não sapiente, é menos do que o sapiente, porque todo o não sapiente seria melhor, se fosse sapiente. De modo similar, é omnimodamente melhor o verdadeiro do que a sua negação, isto é, do que o não verdadeiro; e o justo do que o não justo; e viver do que não viver. Melhor, porém, é a negação de algo de certo modo do que ser isso mesmo, como o não ouro do que o ouro. Na verdade, melhor é, para o homem, ser não ouro do que ouro, embora talvez, para alguma [outra natureza], fosse melhor ser

<sup>22</sup> «Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 8-13).



ouro do que não ouro, como para o chumbo. Sendo um e outro, o homem e o chumbo, não ouro, tanto melhor algo é homem quanto seria de natureza inferior, se fosse ouro; e tanto mais vil é o chumbo quanto mais precioso seria, se fosse ouro.»<sup>23</sup>

Trata-se da distinção entre aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser e aquilo que é melhor não ser do que ser em comparação com algo de qualidade superior. Esta distinção atravessa todas as categorias aristotélicas, à excepção da relação. Por um lado, virtudes clássicas, como a sabedoria e a justiça, ilustram a primeira parte da distinção, porquanto é absolutamente melhor ser sábio do que não ser sábio, ser justo do que não ser justo. Todos estes exemplos pertencem à categoria da qualidade. Por outro lado, todas as naturezas qualitativamente superáveis por outras ilustram a segunda parte da distinção, como o chumbo e o ouro por exemplo, dado que é melhor não ser chumbo do que ser chumbo em comparação com ser ouro, bem como é melhor não ser ouro do que ser ouro em comparação com ser homem, exemplos que pertencem à categoria da substância.

Assim descrita e exemplificada, a distinção anselmiana: como interpretá-la? Trata-se de uma distinção que instaura, nas diversas categorias, um desnível hierárquico entre superior e inferior, uma descontinuidade entre naturezas qualitativamente insuperáveis por outras e naturezas qualitativamente superáveis por outras. Com que propósito, criar tal descontinuidade? Com o propósito de seleccionar criticamente os atributos divinos. Na verdade, a relevância da referida distinção não é senão a de oferecer uma regra para a selecção dos atributos divinos:

---

<sup>23</sup> «Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens. Omne quippe non sapiens simpliciter, inquantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum quam non ipsum, id est quam non verum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 25-34; p.29, 1-9).



«Assim como é ímpio considerar que a substância da natureza suprema seja algo, melhor do que o qual seja de algum modo a sua própria negação, assim também é necessário que aquela seja tudo o que é omnimodamente melhor do que a sua negação. Só ela é aquela em relação à qual nada absolutamente é melhor, e aquela que é melhor do que todas as coisas que não são o que ela é.»<sup>24</sup>

Só pode ser admitido como atributo da essência divina, aquilo que se inclui na primeira parte da distinção, ou seja, aquilo que é omnimodamente melhor ser do que não ser, ou ainda, aquilo que é qualitativamente insuperável por alguma outra natureza dentro da mesma categoria. Em contrapartida, todas as naturezas que são qualitativamente superáveis por outras, em cada categoria, não devem ser admitidas como atributos divinos, pois Deus é qualitativamente insuperável por alguma outra natureza. Aproximamo-nos, assim, da noção de Deus no argumento anselmiano.

Como se comporta então o caso de supremo? Será que supremo satisfaz a regra anselmiana de selecção dos atributos divinos? A fim de satisfazer a regra, a noção de supremo deverá pertencer à primeira secção da distinção acima descrita, não à segunda. Na verdade, não pertence à primeira nem à segunda. Se a noção de supremo pertencesse à segunda secção, então seria melhor não ser supremo do que ser supremo em comparação com uma posição relativa superior, o que não é o caso, pois, se supremo fosse comparável com uma posição relativa superior, ser supremo deixaria de ser supremo. A noção de supremo só poderá, assim, habilitar-se à primeira secção da distinção, segundo a qual deverá ser omnimodamente melhor ser supremo do que não ser supremo. Ora, não pode ser o caso que ser supremo seja omnimodamente melhor do que não ser supremo a não ser em relação a toda e qualquer ordem de posições subordinadas. Todavia, a grandeza ou a dignidade da essência divina não depende de alguma relação de supremacia:

«É, porém, evidente que, em virtude de poder a natureza suprema ser entendida como não suprema, de modo que nem supremo seja omnimodamente melhor do que não supremo, nem não supremo

<sup>24</sup> «Sicut nefas est putare quod substantia supremæ naturæ sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quæ melior est omnibus quæ non sunt quod ipsa est.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 17-21).



para algo seja melhor do que supremo, há muitos relativos que de modo nenhum estão contidos nesta divisão.»<sup>25</sup>

Para a essência divina, não é omnimodamente melhor ser suprema do que não ser suprema. Não é melhor nem pior, para a essência divina, ser suprema do que não ser suprema. Suspendendo a relação de supremacia, Deus nada perde da sua essencial grandeza. Esta é a razão decisiva para a exclusão de supremo, e múltiplos relativos afins, do domínio dos atributos divinos. Trata-se de uma razão teológica, que exprime a concepção anselmiana de Deus.

«Se, de facto, nenhuma destas coisas alguma vez existisse, em relação às quais se diz suprema e maior, ela não seria entendida nem como suprema nem como maior, e nem por isso seria menos boa ou sofreria algum dano na sua essencial grandeza. Isto é manifestamente conhecido, porque não é por outro mas por si mesma que ela é tudo o que ela é de bom e de grande. Se, portanto, a natureza suprema pode ser de tal modo entendida como não suprema que de modo nenhum seja maior ou menor do que quando é entendida como suprema relativamente a todas as coisas: é evidente que supremo não significa simplesmente aquela essência que é omnimodamente maior e melhor do que tudo aquilo que não é o que ela é. Aquilo que a razão ensina acerca de supremo não difere do que se encontra em relativos similares.»<sup>26</sup>

De acordo com esta concepção, Deus não é afectado, na sua essência, pela suspensão da relação com o universo que dele procede e que sob ele está de algum modo ordenado. Anselmo pensa Deus acima da relação com

<sup>25</sup> «Patet autem ex eo quod summa natura sic intelligi potest non summa, ut nec summum omnino melius sit quam non summum, nec non summum alicui melius quam summum: multa relativa esse, quae nequaquam hac contineantur divisione.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 10-13).

<sup>26</sup> «Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam. Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia summum non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa. Quod autem ratio docet de summo, non dissimiliter invenitur in similiter relativis.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 13-23).



o mundo, para pensar Deus na sua essência. Tal é o propósito de apuramento teológico que anima esta crítica anselmiana da noção de supremo. É, aliás, esta crítica que está na origem da separação entre as noções de supremo e de insuperável, tal como se verifica na construção do nome anselmiano de Deus, em *Proslogion* cc.II-III, nome no qual se torna omissa a noção de supremo.

## 1.2. A VIA ÚNICA DO *PROSLOGION*

A seguir à composição do *Monologion*, a segunda obra escrita por Anselmo, ainda prior no Mosteiro de Bec, durante os anos de 1077 e 1078, recebeu o título de *Proslogion*. O “Proémio” do *Proslogion* é significativo acerca da relação entre as duas primeiras obras de Anselmo. Aí esclarece o autor que, concluído o *Monologion*, verificou que este era composto pela concatenação de muitos argumentos, e, desse modo, por alguma indesejável complicação. De facto, as vias do *Monologion* são de tal modo interdependentes que nenhuma delas dispensa as restantes: a via da bondade postula a via da grandeza, porque não há ordenação de maior e menor entre os bens sem o conceito de grandeza qualitativa da 2ª via; as vias da bondade e da grandeza, por sua vez, exigem a via da existência, porque não haveria realmente as coisas boas e grandes, de que tratam aquelas vias, se tais coisas não fossem entes, ou existentes; por fim, como os entes não se definem senão pela sua essência, ou natureza, a via da existência requer ainda a via da perfeição, que considera uma ordem de perfeição entre as naturezas. Assim, a 4ª via não só termina como culmina e completa o itinerário especulativo das vias anselmianas do *Monologion*.

Insatisfeito com a complexidade do discurso teológico do *Monologion*, Anselmo começou a procurar um argumento único (*unum argumentum*), que não dependesse senão de si mesmo na sua capacidade probatória, isto é, um único argumento, que fosse suficientemente autónomo ou perfeitamente auto-suficiente. E para demonstrar o quê? Para demonstrar que Deus é ou existe verdadeiramente, que é o bem supremo e pleno, do qual tudo depende em ser e bondade, e múltiplos outros conteúdos da fé em Deus<sup>27</sup>. Em suma, Anselmo procurava um argumento único a favor da

<sup>27</sup> «Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogen-  
tibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinan-  
do quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione  
contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posse inveniri unum ar-  
gumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad as-



existência de Deus, que lhe permitisse deduzir o essencial da teologia desenvolvida no *Monologion*. Há, assim, uma evidente continuidade entre o *Monologion* e o *Proslogion* na consciência expressa do autor. Nessa linha de continuidade, o *Proslogion* significa, porém, um esforço de simplificação, de redução ao essencial e, por essa via, uma forma de aperfeiçoamento ou de apuramento da teologia do *Monologion*.

A história dos títulos das duas obras, ainda segundo o testemunho do autor, no “Proêmio” do *Proslogion*, dá igualmente conta de certa evolução na continuidade entre ambas. As duas obras receberam dois títulos primitivos, distintos daqueles pelos quais se tornaram conhecidas: o *Monologion* recebera antes o título de *Exemplum meditandi de ratione fidei*, ou seja, *Exemplo de meditação sobre a razão da fé*; o *Proslogion*, por sua vez, recebera o título de *Fides quaerens intellectum*, ou seja, *A fé em busca da inteligência*. Este, aliás, mais do que o título de uma obra particular de Anselmo, tornou-se uma legenda caracterizadora de todo o seu pensamento especulativo, bem como da filosofia escolástica posterior, de que ele é reconhecidamente um antecipador proeminente, tendo merecido por isso o epíteto de «Pai da Escolástica».

Entretanto, cabe comparar entre si os dois títulos primitivos a fim de neles advertir de uma inflexão da primeira para a segunda obra: de acordo com o seu primeiro título, o *Monologion* é um exercício de meditação racional no domínio da fé; o *Proslogion*, por sua vez e de acordo com o seu primeiro título, é uma busca, um esforço para obter inteligência da fé. Parece, pois, haver um crescimento de cautela e prudência, da primeira para a segunda obra, quanto ao alcance do intelecto no domínio da fé. A segunda surge não só menos extensa como mais céptica do que a primeira, acusando as dificuldades experimentadas no anterior exercício meditativo. Os títulos definitivos das duas obras mantêm a sugestão desta inflexão no sentido de um cepticismo crescente da primeira para a segunda. Por prescrição de Hugo, arcebispo de Lyon, Anselmo devia associar o seu nome às duas obras, o que o levou a abreviar os títulos das mesmas, valendo-se dos recursos da língua grega: a primeira obra recebeu então o título de *Monologion*, ou *Soliloquium* em versão latina, dando sequência, de facto, a um solilóquio ou a um discurso solitário de Anselmo, abandonado às suas próprias forças, isto é, às razões da sua razão, cultivada sobretudo na

---

truendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.» *Proslogion, Prooemium* (Schmitt: I, p.93, 1-10).





influência de Agostinho; a segunda obra, por seu turno, recebeu o título de *Proslogion*, ou *Alloquium* em versão latina, que significa uma tensão ou uma tendência para o discurso, um esforço para dizer o inefável, e para entender o supra-inteligível.

Na verdade, a consciência das dificuldades e dos limites do discurso teológico ressalta mais dramaticamente no *Proslogion* do que no *Monologion*. Este primeiro tratado de Anselmo era já pontuado por momentos de autocrítica ao longo do seu percurso meditativo, dando por fim lugar a uma reassunção da fé e das restantes virtudes teológicas na relação da alma com Deus. Também o *Proslogion* é pontuado por momentos, não tanto de autocrítica, quanto de intensa emoção espiritual, em consonância com o alcance do esforço teológico em curso. Logo a seguir ao “Proêmio”, Anselmo inicia o *Proslogion* com um capítulo de espiritualidade orante, exortando a mente ao despojamento interior da turba tumultuosa de pensamentos que obstem ao essencial: a contemplação de Deus. O capítulo I abre assim o caminho da fé em busca da inteligência. Esse caminho cumpre-se, ao longo dos capítulos II-XIII, através de uma teologia da existência e da essência do insuperável na ordem do pensável. Esta ideia de insuperável é a reelaboração anselmiana da noção de Deus, que substitui, no *Proslogion*, a noção de essência suprema, que era recorrente no *Monologion*. No capítulo XIV, Anselmo faz um primeiro balanço do caminho trilhado. É esse um momento, não de conclusões, mas de interrogações. São as interrogações da insatisfação espiritual de Anselmo com a inteligência da existência e da essência do insuperável na ordem do pensável. Essa inteligência não é uma visão de Deus, tal como Deus é, mas é uma visão apenas até certo ponto ou de certo modo (*aliquatenus*), isto é, mediante a ordem do pensável. Deus, porém, está para além dessa ordem: é algo supra-pensável (*quiddam maius quam cogitari possit*). Esta é a redefinição da noção de Deus, que se impõe a Anselmo no capítulo XV, e que introduz a teologia do inefável, de que se ocupam os capítulos XV-XXI. O capítulo XXII retoma a teologia da essência e da existência do insuperável na ordem do pensável, a propósito de Ex. 3, 14, e o capítulo XXIII reitera com máxima concisão a teologia da Trindade já analisada no *Monologion*. Os três capítulos finais, XXIV-XXVI, voltam a constituir momentos de espiritualidade orante: exortando a alma a elevar o seu intelecto para pensar a grandeza do bem criador, do qual dependem todos os bens (capítulo XXIV), e a alegrar-se nesse bem único e simples, no qual estão todos os bens e que é todo o bem, não obstante a insuficiência do coração todo e da alma toda para a dignidade dessa alegria (capítulo XXV); declarando ter encontrado uma alegria plena e até mais





do que plena, mesmo que não seja ainda aquela que nem olho viu, nem ouvido ouviu, nem sentiu o coração do homem (1 *Cor.* 2, 9); renovando, por último, o pedido de conhecimento e de amor a Deus, a fim de alcançar aquela alegria plena, que anunciam as Escrituras (capítulo XXVI). Nestes capítulos finais, que abundam em ressonâncias bíblicas, Anselmo faz o balanço final do seu esforço intelectual. De certo modo, Anselmo termina como começa, isto é, com textos de espiritualidade orante. No entanto, aquilo que é, no início, apenas a confissão de um desejo – o desejo de conhecer a verdade de Deus através da inteligência – torna-se, no fim, uma exortação – a exortação do intelecto a pensar a grandeza de Deus.

### *O argumento anselmiano: interpretação*

Considere-se agora o exercício filosófico-teológico de Anselmo nos capítulos do *Proslogion*, através dos quais esta obra se tornou célebre: os capítulos II-III, nos quais se formula uma teologia da existência do insuperável na ordem do pensável. Aí se encontra o famoso argumento anselmiano a favor da existência de Deus<sup>28</sup>, que, em virtude de constituir um desafio perene ao pensamento especulativo, tem sido recorrentemente revisitado ao longo da história da filosofia, conseguindo nunca perder actualidade e tornando-se objecto de uma infindável bibliografia. Inúmeras são, pois, as versões interpretativas, apologéticas e críticas, do argumento anselmiano do *Proslogion*: umas primando pela fidelidade à letra do texto, outras constituindo variações mais ou menos livres sobre o espírito do texto; umas confinando o argumento ao capítulo II, outras estendendo-o ao capítulo III, ou admitindo mais do que um argumento; umas pretendendo compreender o argumento no âmbito do pensamento anselmiano, outras submetendo a compreensão do argumento a premissas e pressupostos estranhos ao pensamento de Anselmo; umas tomando o argumento por uma expressão de graça ou dom sobrenatural, outras entendendo o argumento apenas como construção da razão natural; umas avaliando o valor teológico do argumento, outras a validade lógica do mesmo. Umas e outras dependem, no entanto, de pressupostos metafísicos, quer sejam quer não sejam partilhados por Anselmo. A versão de análise, que se oferece a seguir, não pode escapar à relatividade da sua condição interpretativa, pelo que assume desde logo duas linhas de orientação: por um lado, a extensão do argumento do capítulo II ao capítulo III; por outro lado, a compreensão

<sup>28</sup> Vd. texto do argumento anselmiano na Antologia de Textos.



do argumento dos capítulos II-III, à luz dos princípios metafísicos que justificam os seus passos decisivos.

Retome-se, então, aquilo que Anselmo definira, no “Proêmio”, como sendo o propósito do *Proslogion*: a descoberta de um único argumento, perfeitamente auto-suficiente na sua capacidade probatória, antes de mais, quanto à da existência de Deus. O que pode ser esse único argumento completamente autónomo? Pode ser um argumento de premissa única, suficiente para dar origem a uma cadeia de deduções. O próprio Anselmo nos conduz a aceitar esta hipótese, num outro texto, intitulado *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, complementar do *Proslogion* porque escrito em defesa do *Proslogion* contra o texto da primeira crítica, a de Gaunilo. Com efeito, nesse texto de resposta, Anselmo denuncia o facto de Gaunilo não ter compreendido a sua noção de Deus, confundindo-a com a noção de algo maior do que todas as coisas que existem (*maius omnibus*), pois esta noção gauniliana de um ser supremo não se basta a si mesma, antes requer outros argumentos (como os do *Monologion*, capítulos I-IV), ao contrário da noção de algo maior do que o qual nada possa ser pensado (*quo maius cogitari non possit*), que dispensa outro argumento<sup>29</sup>. É, por conseguinte, esta noção de Deus que Anselmo toma por único argumento auto-suficiente. Bastará, então, compreender tal noção de Deus para reconhecer que ela entra em contradição com a hipótese de negação da existência de Deus. A compreensão daquela noção descobre que esta hipótese é racionalmente intolerável.

### *O nome anselmiano de Deus*

A noção de Deus, que Anselmo toma pelo seu argumento único, começa por ser enunciada no início do capítulo II, do seguinte modo: «E nós cremos que tu és algo maior do que o qual nada possa ser pensado»<sup>30</sup>. A expressão «algo maior do que o qual nada possa ser pensado» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) é o nome da noção anselmiana de Deus, no *Proslogion*, pelo menos, ao longo dos capítulos II-XIII, pelo que pode ser abreviadamente referido como o nome divino do *Proslogion*. Trata-se de um nome perifrástico, cuja extensão causa perplexidade, dada a concisão da

<sup>29</sup> «Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur ‘maius omnibus’; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat ‘quo maius cogitari non possit’.» *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [5.] (Schmitt: I, p.135, 18-20).

<sup>30</sup> «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.» *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 4-5).



escrita de Anselmo. Não poderia o mesmo ser dito através de uma expressão mais curta? Se pudesse, não é de duvidar de que Anselmo teria conseguido compor um nome mais conciso. Que noção ou ideia de Deus é então essa, que o nome divino do *Proslogion* significa e que não poderia ser dita de outro modo? Não terá sido fácil pensar essa ideia, atendendo de novo ao testemunho do “Proêmio”, no qual o autor narra o drama do pensamento, que conduziu à descoberta do seu argumento único: terá sido um processo contraditório, de luta interior, oscilando entre o optimismo e o pessimismo, a perseverança na busca e o desespero de não encontrar, e quanto maior era o desespero tanto maior era a vontade de desistir da busca, mas quanto maior era a vontade de desistir, tanto mais impertinentemente ocorria ao pensamento o intento dessa busca, até que um dia, numa culminância do conflito interior, Anselmo diz ter-lhe sido oferecido o que procurava<sup>31</sup>. A ideia de Deus, que constitui o argumento único do *Proslogion*, parece assim surgir, não tanto em resultado do esforço intelectual de Anselmo, quanto em virtude de um dom que vem surpreender esse esforço já exausto e demissionário. A narração anselmiana deste processo dramático do pensamento nutre por certo a tese, partilhada por muitos, de que a ideia de Deus, expressa pelo nome divino do *Proslogion*, é uma graça divina. Meandrosos são os processos do pensar; misteriosos são, por vezes, os seus sucessos. Seja como for, há aspectos de construção racional, susceptíveis de análise, na noção anselmiana de Deus, que vigora ao longo dos capítulos II-XIII do *Proslogion*.

Debrucemo-nos agora sobre esses aspectos de construção racional da noção anselmiana de Deus. Num primeiro momento, não resistimos à tentação, partilhada aliás com Gaunilo e muitos outros intérpretes, de reduzir a perífrase anselmiana a uma expressão menos longa e mais fácil de repetir, como a de “supremo pensável”<sup>32</sup>. Mas o próprio Anselmo poderia ter proposto a expressão correspondente de *summum cogitabile*. A verdade, porém, é que ele não o fez<sup>33</sup>, e este facto não pode deixar de nos advertir

<sup>31</sup> Cf. *Pr.*, *Prooemium* (Schmitt: I, p.93).

<sup>32</sup> Cf. M. L. Xavier, *op. cit.*, pp.543-547, 565-569.

<sup>33</sup> Como é patente nas 11 ocorrências, com mínimas variações abreviantes, do nome divino de *Proslogion* 2-3: “algo maior do que o qual nada possa ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 5); “algo maior do que o qual nada pode ser pensado” (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*) *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 8); “algo maior do que o qual nada pode ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*) *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 14); “aquilo maior do que o qual não pode ser pensado” (*id quo maius cogitari nequit*) *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 15-16); “aquilo maior



da inconveniência da nossa redução. Tal redução não dava devidamente conta da crítica anselmiana da noção de supremo (*summum*), no capítulo XV do *Monologion*. Aí Anselmo reconhece que *summum* é um relativo, que significa uma relação de supremacia numa ordem de termos subordinados. Mas a eminência da essência divina não depende de relação de supremacia alguma. Por conseguinte, supremo não deve ser tomado por um atributo da essência divina. Deus não é essencialmente supremo<sup>34</sup>. A expressão «essência suprema» (*summa essentia*), tão abundantemente empregue, como nome divino, no *Monologion*, revelava, afinal, não poder dizer com propriedade a essência de Deus. O nome divino dominante no *Monologion* não podia manter-se no *Proslogion*. Era necessário encontrar um nome afirmativo ou positivo da essência divina. Ora, esta é a condição que o nome anselmiano de Deus, proposto no capítulo II do *Proslogion*, permite satisfazer.

### *Antecedentes de insuperável no Monologion*

Ora tal nome anselmiano de Deus é o nome de uma noção de insuperável, já esboçada no *Monologion*, desde logo, como uma consequência da noção de supremo. Segundo a primeira via, o bem supremo é de tal modo cimeiro que é ímpar e insuperável: «Aquele [bem], de facto, é supremo (*summum est*), o qual sobreleva de tal modo os outros que não tem par nem superior»<sup>35</sup>. Segundo a quarta via, a natureza suprema é de tal modo superior que é insuperável: «Existe, portanto, necessariamente alguma natureza, que é a tal ponto superior a uma ou mais naturezas que nenhuma existe à qual se

---

do que o qual não pode ser pensado” (*id quo maius cogitari non potest*) Pr. 2 (Schmitt: I, p.101, 18); “aquilo mesmo maior do que o qual não pode ser pensado” (*id ipsum quo maius cogitari non potest*) Pr. 2 (Schmitt: I, p.101, 18; p.102, 1); “algo maior do que o qual não consegue ser pensado” (*aliquid quo maius cogitari non valet*) Pr. 2 (Schmitt: I, p.102, 2-3); “aquilo maior do que o qual não pode ser pensado” (*id quo maius nequit cogitari*) Pr. 3 (Schmitt: I, p.102, 8-9); “isso mesmo maior do que o qual não pode ser pensado” (*id ipsum quo maius cogitari nequit*) Pr. 3 (Schmitt: I, p.102, 9-10); “aquilo maior do que o qual não pode ser pensado” (*id quo maius cogitari nequit*) Pr. 3 (Schmitt: I, p.102, 10); “algo maior do que o qual não pode ser pensado” (*aliquid quo maius cogitari non potest*) Pr. 3 (Schmitt: I, p.103, 1).

<sup>34</sup> «Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 9-13).

<sup>35</sup> «Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.15, 9-10).



ordene como inferior»; «Resta, portanto, que existe uma só natureza, que é a tal ponto superior às outras que a nada é inferior»<sup>36</sup>. Por conseguinte, uma noção de Deus, como insuperável, adivinha-se já nas vias anselmianas do *Monologion*, em função da própria supremacia divina. No entanto, a crítica de supremo no capítulo XV, que conduzirá à separação entre as noções de supremo e insuperável, obriga, desde logo, à inversão da ordem de prioridades entre os dois termos: a essência divina deixa de ser suprema e insuperável – porque se for suprema, será também insuperável – para passar a ser insuperável e suprema – porque se for insuperável, será também suprema. Tal é o que ressalta na ordem da conjunção dos dois termos no seguinte passo: «Só ela é aquela em relação à qual nada absolutamente é melhor, e aquela que é melhor do que todas as coisas que não são o que ela é»<sup>37</sup>. Aqui a essência divina já é prioritariamente insuperável e secundariamente suprema.

### *A dupla negação*

Se atentarmos bem na perífrase «algo maior do que o qual nada possa ser pensado», podemos verificar que ela não nomeia a essência divina senão através de uma dupla negação: por um lado, ela não afirma, por omissão, a relação de supremacia de Deus na ordem do pensável; por outro lado, ela nega expressamente toda a relação a um termo superior na mesma ordem. Há, pois, uma negação implícita e outra explícita. A negação implícita é uma omissão intencional, e, apesar disso, uma suposição necessária, porquanto não se pode dispensar a ordem subjacente do pensável, a fim de que Deus seja ainda pensável no limite dessa ordem. O nome anselmiano de Deus não pode, por isso, abster-se completamente de ser um nome de supremo, ainda que negativo. A negação explícita é, por sua vez, um aviso: ela adverte-nos para não identificarmos Deus com algum termo menor, ou superável, na ordem do pensável. Este aviso é, a nosso ver, o principal alcance do nome anselmiano de Deus. Nós encaramo-lo, por isso, como uma regra para pensar Deus, segundo a qual Deus não deve ser identificado com algo menor do que o insuperável na ordem do pensável<sup>38</sup>. É esta

<sup>36</sup> «Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 8-10); «Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 24-25).

<sup>37</sup> «Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 20-21).

<sup>38</sup> Cf. M. L. Xavier, “O nome anselmiano de Deus”, in C. J. Correia (Org.), *A Mente, A Religião e a Ciência*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003,



noção de insuperável na ordem do pensável, ou de insuperavelmente pensável, que nós compreendemos sob o nome anselmiano de Deus.

### *Um conceito a priori?*

Vejamos como é que se obtém a noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável. Na réplica a Gaunilo, o autor do *Proslogion* reassume a possibilidade de conhecimento de Deus do modo como a tinha já assumido na teologia do *Monologion*, a saber, como uma possibilidade fundada na ordem dos bens. De acordo com esta ordem, um bem que começa e acaba é superado por bem que começa e não acaba, sendo este superado por um bem que nem começa nem acaba, mesmo que seja um bem temporal, sendo este ainda por sua vez superado por um bem intemporal<sup>39</sup>. Esta é a ordem que permite apurar a acepção de Deus como bem supremo, e não é com base senão nessa mesma ordem que se atinge a acepção de Deus, como bem insuperável, que confina com o argumento único do *Proslogion*. Deste modo, Anselmo vem reconhecer a dependência genética da noção de insuperavelmente pensável relativamente à noção de supremo. Nessa medida, a noção de insuperavelmente pensável não pode ser uma noção puramente *a priori*.

### *Os princípios metafísicos do argumento único*

Entretanto, o nome anselmiano de Deus integra o argumento do *Proslogion* em conjunção com dois princípios da ordem pensável da existência. Com efeito, unicidade não é o mesmo que simplicidade. Anselmo procurou e descobriu um único argumento, para substituir a multiplicidade das vias do *Monologion*, mas isso não quer dizer que tenha descoberto um argumento único e simples, mesmo que tivesse procurado um só argumento tão simples quanto possível. O argumento que Anselmo descobriu, o argumento do *Proslogion*, pode ser considerado único, mas não simples. Dada a qualidade de pensamento especulativo que revela, o argumento do *Proslogion* não podia deixar indiferente quem o pensa. Todavia, como tudo aquilo que conserva presença na posteridade e gera tradição fica, por isso mesmo, sujeito a reduções e a simplificações, o argumento anselmiano do *Proslogion* não logrou escapar a esta regra. Assim, tornou-se um lugar comum da interpretação do argumento, admitir que se trata de um argumento

---

pp.269-278. Neste estudo, porém, ainda traduzimos conceptualmente o nome anselmiano de Deus por “supremo pensável”, tradução por nós posteriormente corrigida e substituída por “insuperável na ordem do pensável”.

<sup>39</sup> Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [8.] (Schmitt: I, 137, 11-28). Vd. Antologia de Textos.



simples, que infere a existência de Deus, a partir unicamente da ideia da perfeição da essência divina. Entretanto, como compete aos estudos de especialidade, também a nossa análise do argumento anselmiano, entre muitas outras, visa contribuir para desfazer esse lugar comum. Com efeito, nós entendemos que o argumento, que Anselmo expõe em *Proslogion* cc.II-III, é um só argumento, mas não é um argumento simples. Trata-se de um argumento complexo, que não se compreende sem a consideração de, pelo menos, dois componentes, os quais não são também elementos simples: o nome divino proposto em *Proslogion* c.II; e os princípios metafísicos que justificam os passos decisivos do argumento em *Proslogion* cc.II-III. Estes princípios denunciam uma metafísica implícita, que é o que verdadeiramente suporta a força do argumento.

Os dois princípios concernem ao ser (*esse*), que é correlativo da essência (*essentia*) e do ente (*ens*), na análise metafísica do real, segundo Anselmo<sup>40</sup>. Trata-se do ser (*esse*) que é permutável com a existência (*existere*). Ora, ser, ou existir, é susceptível de posições e de disposições distintas: das posições de ser no intelecto (*esse in intellectu*) e de ser na realidade (*esse in re*); da disposição absolutamente necessária do ser, de modo que a sua negação seja impensável (*quod non possit cogitari non esse*), e da disposição relativamente contingente do ser, de modo que a sua negação seja pensável (*quod non esse potest cogitari*). Os princípios do argumento anselmiano estabelecem relações de ordem entre as posições e as disposições discriminadas, como ressalta nos seguintes passos:

«E decerto aquilo maior do que o qual não pode ser pensado não pode existir só no intelecto. Se, de facto, existe só no intelecto, pode pensar-se que existe também na realidade, o que é maior»<sup>41</sup>

«O que existe tão verdadeiramente que nem sequer se pode pensar que não existe. Na verdade, pode pensar-se que algo existe, que não possa pensar-se que não existe; o que é maior do que aquilo que pode pensar-se que não existe»<sup>42</sup>

<sup>40</sup> A essência, o ser e o ente são três aspectos indissociáveis de toda a realidade: «Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens.» *Mon.* 6 (Schmitt: I, p.20, 15-16).

<sup>41</sup> «Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.» *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 15-17).

<sup>42</sup> «Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.» *Pr.* 3 (Schmitt: I, p.102, 6-8).





Nestes passos decisivos de *Proslogion* cc.II-III, encontramos a invenção dos princípios da ordem da existência, que justificam as inferências principais do argumento anselmiano. Trata-se de dois juízos de maior (*quod maius est*), que podem ser formulados respondendo às interrogações suscitadas pelos trechos citados. Em *Proslogion* c.II, por que é que aquilo maior do que o qual não pode ser pensado não pode existir só no intelecto? Porque é maior existir no intelecto e na realidade do que existir apenas no intelecto. Tal é o juízo da ordem da existência que justifica a inferência final de *Proslogion* c.II: se algo é pensável como insuperável na ordem do pensável, pelo insipiente inclusive, então esse insuperável não pode existir apenas no intelecto, mas também na realidade. Segundo *Proslogion* c.III, por que é que nem sequer se pode pensar que não existe, algo maior do que o qual não consegue ser pensado? Porque é maior existir de modo que não possa ser pensado que não existe do que existir de modo que possa ser pensado que não existe. Tal é o juízo da ordem da existência que justifica a inferência final do argumento anselmiano em *Proslogion* c.III: se algo é pensável como insuperável na ordem do pensável, então isso existe de modo que não possa ser pensado que não existe.

### *Kant e o princípio de ordem da existência no intelecto e na realidade*

O primeiro princípio aplica-se em *Proslogion* c.II, postulando que a dupla posição da existência no intelecto e na realidade é maior do que a posição da existência apenas no intelecto. Assumida esta relação de ordem entre as duas posições da existência, o insuperável na ordem do pensável não pode ser apenas uma invenção do pensamento, pois, se assim fosse, o insuperável seria superado pelo mesmo pensável com existência real, e não seria, portanto, insuperável. A noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, é assim contraditória com a negação da existência real, à luz do princípio de ordem, de *Proslogion* c.II. Este princípio é a razão que permite a Anselmo concluir que a sua noção de Deus não é uma ficção mental.

A filosofia crítica de Kant contesta abertamente este princípio, ao declarar que cem táleres no bolso não são mais do que cem táleres no pensamento, posto que a existência de algo nada acrescenta ao seu conceito:

«E assim o real nada mais contém que o simples possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam 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 não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade). Porque, na realidade, 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 exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento. – Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que fosse. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, mais do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objecto do meu conceito que existe.»<sup>43</sup>

Segundo Kant, a existência e o conceito de uma coisa não são comensuráveis no âmbito de uma noção comum não equívoca de ser, ao contrário de Anselmo, para quem o ser real e o ser inteligível, isto é, a existência e o conceito, são comensuráveis numa ordem comum de ser mais e menos, em suma, numa ordem gradativa de ser. O princípio ordenador do ser real e do ser inteligível, da existência e do conceito,

<sup>43</sup> *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. Pinto dos Santos e A. F. Morujão, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, [pp.504-505]. «Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden. – Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere.» KANT, *KrV B* 627-628.



que era evidente para Anselmo, não podia ser aceite por Kant. Não há, pois, consenso filosófico em torno do primeiro princípio do argumento anselmiano. Mas será que são filosoficamente consensuais, os princípios metafísicos de qualquer filosofia singular?

Ademais e a propósito deste dissentimento de Kant, cabe perguntar também se o princípio anselmiano em causa pode ser considerado um princípio *a priori*. Em caso afirmativo, tal princípio daria um contributo relevante para integrar o argumento anselmiano na classe da prova ontológica, também ela especialmente vulnerável à crítica de Kant. Tal não é, porém, o caso, a nosso ver. Comparemos a posição de Anselmo, na afirmação do seu princípio de ordem da existência no intelecto e na realidade, com a posição de Kant, na recusa desse princípio. A posição de Kant é compreensível, mas não é intuitiva: no estrito mundo dos conceitos, o conceito de uma coisa existente não é mais do que o conceito da mesma coisa inexistente, de modo que a existência nada acrescenta ao conceito. Esta compreensão da posição kantiana é, no entanto, esforçada. Já a posição de Anselmo é intuitivamente compreensível com base na nossa experiência da realidade: no mundo real, quem duvidará de que uns dinheiros no bolso valem mais do que esses mesmos dinheiros só em pensamento e desejo? No mundo real, uma coisa existente vale mais do que o seu conceito, e a existência acrescenta de facto muito ao conceito. Empiricamente, a posição de Anselmo é concedível com naturalidade. Entendemos, por isso, que o princípio anselmiano da ordem da existência no intelecto e na realidade tem um fundamento empírico e, de modo nenhum, pode ser confinado a um princípio *a priori*. O primeiro princípio da ordem da existência, no argumento anselmiano, é, por conseguinte, um princípio *a posteriori*.

### *A existência necessária e o conceito de um todo totalmente onnipresente*

Todavia, o insuperável na ordem do pensável não é algo real do modo como o pode ser qualquer ente contingente. A conclusão de *Proslogion* c.II não podia, por isso, satisfazer Anselmo, enquanto teólogo. Novo passo se impunha na construção do argumento anselmiano, mediante a aplicação de um segundo princípio de ordem. Este ordena as duas disposições do ser, há pouco discriminadas, postulando que a disposição absolutamente necessária é maior do que a disposição relativamente contingente. Assumida esta relação de ordem entre as duas disposições do ser, ou da existência, o insuperável na ordem do pensável não pode ser dubitável, como sujeito de uma existência relativamente contingente, de modo que a sua negação



seja pensável, pois, se assim fosse, o insuperável seria superado por si mesmo, enquanto pensável com uma existência absolutamente necessária, cuja negação seja impensável, e não seria, por isso, insuperável. A noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, é, portanto, contraditória com a possibilidade de pensá-lo como não existente, à luz do princípio de ordem, de *Proslogion* c.III.

Concedendo a noção anselmiana de Deus e os dois referidos princípios de ordem, deve, pois, concluir-se, com Anselmo, que Deus existe não só realmente<sup>44</sup> mas também com uma necessidade indefectível, de modo que não é sequer pensável que não exista<sup>45</sup>. Estas conclusões dependem, assim, da conjunção daqueles princípios da ordem do ser, ou da existência, com a noção de Deus como insuperável na ordem do pensável. Tanto esta noção quanto aqueles princípios são componentes indissociáveis entre si na metafísica anselmiana. No âmbito desta metafísica, a fé anselmiana na existência de Deus revela ser racional, e o ateísmo irracional, à luz de *Proslogion* c.II; até a dúvida sobre a existência de Deus se torna irracional, à luz da conclusão do argumento em *Proslogion* c.III.

Entretanto, a noção de existência necessária, como aquela cuja negação é impensável, introduzida pelo princípio de ordem, de *Proslogion* c.III, permite precisar a noção de Deus, que o nome anselmiano de Deus diz. O insuperável na ordem do pensável é impensável como não existente, porque a possibilidade de pensá-lo como não existente, ou com uma existência contingente, entra em contradição com a noção de Deus, como um todo totalmente ubíquo e eterno, que é a noção de Deus, que resulta do argumento anselmiano do *Proslogion*. Na sua réplica à crítica de Gaunilo, Anselmo afirma clara e reiteradamente que pensabilidade do insuperavelmente pensável é condição suficiente da sua existência necessária, porque o insuperável na ordem do pensável não é consistentemente pensável com uma existência contingente, susceptível de ser negada. O que é, então, pensável consistentemente com uma existência contingente? Tudo aquilo que é espacio-temporalmente circunscrito e que é composto de partes. Tudo aquilo que tem estas propriedades essenciais é compatível com uma existência contingente. Com efeito, tudo aquilo que existe algures ou alguma vez, isto é, de forma situada no espaço ou no tempo, é pensável como

<sup>44</sup> «Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.» *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.102, 2-3).

<sup>45</sup> «Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.» *Pr.* 3 (Schmitt: I, p.103, 1-2).



não existindo nenhures e nunca, tal como é pensável que não existe nos lugares e nos tempos em que não existe de facto. Também tudo aquilo que é composto de partes é pensável como não existindo nunca e nenhures na sua totalidade, tal como algumas das partes são pensáveis como não existindo onde e quando existem as outras partes. Deste modo, Anselmo torna explícita uma correspondência entre a modalidade contingente da existência e propriedades gerais da essência das coisas, como é a circunscrição espaço-temporal e a composição em partes. Essa correspondência acusa uma proporcionalidade entre essência e existência, que nos parece perfeitamente congruente com a filosofia da inseparabilidade entre essência e existência, sugerida em *Monologion* c.VI.

Nesta senda, haverá também uma correspondência entre a modalidade necessária da existência e algumas propriedades essenciais daquilo que não pode existir contingentemente. Que propriedades serão essas? Aquelas que resultam da negação das propriedades essenciais dos existentes contingentemente, como sejam a circunscrição espaço-temporal e a composição em partes. Ora, da negação de circunscrição espaço-temporal, resultam os atributos da ubiquidade e da eternidade; e da negação de composição em partes, resulta o atributo da indivisibilidade ou da simplicidade. A modalidade necessária da existência não pode, portanto, senão corresponder a uma essência ubíqua, eterna e simples. Assim nos convida, Anselmo, a pensar a existência necessária da essência do insuperavelmente pensável<sup>46</sup>. Tratar-se-á de um convite para pensar esta essência *a priori*? Certamente que não, uma vez que a essência ubíqua, eterna e simples daquilo que existe necessariamente, não foi, de facto, pensada senão por negação das limitações que caracterizam essencialmente aquilo que existe de modo contingente, isto é, por negação de circunscrição espaço-temporal e de composição em partes. É, pois, com base no conhecimento do espaço-temporalmente circunscrito que o ubíquo e o eterno são concebidos; assim como é com base no composto que o simples é concebido; como também é a partir da modalidade contingente da existência que a modalidade necessária é pensada. Por conseguinte, a concepção anselmiana de algo insuperavelmente pensável, essencialmente ubíquo, eterno e simples, bem como necessariamente existente, não é um conceito *a priori*.

Anselmo até coloca a hipótese de identificar o insuperavelmente pensável quer com a totalidade do mundo, quer com a totalidade do tempo.

<sup>46</sup> Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [1.] (Schmitt: I, p.130, 20-21; p.131, 1-33; p.132, 1-2). Vd. Antologia de Textos.



Todavia, tanto o mundo como o tempo não são simples indivisíveis, são compostos de partes, pelo que o mundo é pensável nenhures existir na sua totalidade e o tempo nunca existir na sua totalidade. Assim sendo, nem o mundo nem o tempo existem necessariamente. O insuperavelmente pensável existe em todo o lado, mas não à maneira do mundo, e existe sempre, mas não à maneira do tempo: em suma, não à maneira de um todo divisível. O insuperavelmente pensável não existe necessariamente senão como um todo indivisivelmente presente em todo o lado e em todo o tempo. Tal é o conceito de um todo totalmente onnipresente<sup>47</sup>, que determina a noção de insuperavelmente pensável, existente de modo necessário, à luz do argumento anselmiano do *Proslogion*.

---

<sup>47</sup> Este conceito encontra-se já tematizado no *Monologion*, ao longo dos capítulos que versam sobre atributos divinos, como a simplicidade, a eternidade, a incircunscrição espaço-temporal bem como a onnipresença espaço-temporal: cf. *Mon.* 17-24 (Schmitt: I, pp.31-42).





## 2. ANSELMO E O SEU PRIMEIRO CRÍTICO: GAUNILO

### 2.1. QUESTÕES DE CONHECIMENTO

Anselmo encontrou em Gaunilo, que era outro monge seu contemporâneo, o primeiro crítico do seu argumento do *Proslogion*. Gaunilo exprime a sua crítica num texto que, conforme o título indica, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*<sup>48</sup>, milita a favor do insipiente, que desempenhara, na exposição do argumento anselmiano, o papel de proponente da hipótese absurda: «disse o insipiente no seu coração: não existe Deus» (*Sl.* 13, 1; 52, 1)<sup>49</sup>. À luz da nossa interpretação do argumento anselmiano, o insipiente é aquele que é desprovido da sabedoria intrínseca à compreensão do argumento, que inclui a metafísica que o fundamenta. Gaunilo é um crente, como Anselmo. Não é, portanto, a fé que os separa, mas sim a razão. Gaunilo escreve, por isso, um texto em defesa do insipiente, que é um texto de recusa da metafísica inerente ao argumento anselmiano. Gaunilo começa assim a cumprir, a respeito deste argumento, a função própria da crítica: acusar a relatividade da metafísica de suporte, cujos princípios serão porventura apenas hipotéticos, não necessários. Anselmo, todavia, não se deixa intimidar pela crítica, e sai em defesa da razão metafísica do seu argumento, num texto de réplica a Gaunilo, em defesa do seu texto anterior, o *Proslogion: Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Abreviadamente: *Pro insipiente* (doravante: *Pro ins.*), in Schmitt: I, pp.125-129.

<sup>49</sup> «An ergo non est aliqua talis natura, quia 'dixit insipiens in corde suo: non est deus'?» *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 5-7).

<sup>50</sup> Abreviadamente: *Responsio editoris* (doravante: *Resp.*), in Schmitt: I, pp.130-139.



### *Uma intuição intelectual de Deus?*

Começemos por aquilo que une Anselmo e Gaunilo: a negação de uma intuição intelectual de Deus. Segundo Gaunilo, uma tal intuição tornaria imediata a inteligência da existência de Deus, ou seja, a essência e a existência divinas seriam dadas a conhecer num mesmo acto intelectual<sup>51</sup>. Mas tal não é o caso, como ilustra, para Gaunilo, o próprio argumento de Anselmo. Neste argumento, há dois momentos, um para a compreensão da noção anselmiana de Deus e outro para a conclusão da existência de Deus, pelo que esta conclusão não resulta imediatamente daquela compreensão<sup>52</sup>. A própria ocorrência do argumento acusa a necessidade de argumentar contra a possibilidade de negar a existência de Deus. Ora, nem esta negação seria possível nem haveria necessidade de argumentar contra ela, se uma intuição intelectual de Deus assegurasse de imediato o conhecimento da sua existência<sup>53</sup>.

Anselmo não dissente de Gaunilo sob esse aspecto, e dá conta disso em dois capítulos profundamente autocríticos do *Proslogion*, os cc. XIV e XV. Estes capítulos dão testemunho das interrogações e da insatisfação imensa de Anselmo com a teologia que vinha elaborando, e que incidia sobre a existência e a essência de Deus<sup>54</sup>. No cap.14, Anselmo interroga-se acerca do ponto de chegada: foi ou não foi um encontro com Deus? Se não foi, como é que aquilo que Anselmo entendeu se pode identificar com Deus? Se foi, por que é que Anselmo não sente aquilo que encontrou?<sup>55</sup> Nestas interrogações, Anselmo não desmente ter atingido alguma inteligência acerca

<sup>51</sup> Caso em que seria preferível dizer que se pode entender ou ter no intelecto a noção anselmiana de Deus, a dizer que se pode cogitar ou ter no pensamento essa noção: cf. *Pro ins.* [2] (Schmitt: I, pp.125-126).

<sup>52</sup> Cf. *Pro ins.* [2] (Schmitt: I, p.126).

<sup>53</sup> Se, em especial, a noção anselmiana de Deus assegurasse o conhecimento da sua existência: cf. *Pro ins.* [2] (Schmitt: I, p.126).

<sup>54</sup> Ou seja, nos capítulos anteriores do *Proslogion*, e mesmo, podemos nós acrescentar, no texto anterior do *Monologion*.

<sup>55</sup> «An invenisti, anima mea, quod quaerebas? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam, summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem; et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti Deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti et quod illum tam certa veritate invenisti? Si vero invenisti: quid est quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te?» *Pr.* 14 (Schmitt: I, p.111, 8-15).





de Deus, mas não uma inteligência intuitiva, que lhe permitiria sentir isso mesmo que lograra inteligir. Anselmo exprime assim um intenso lamento por não conseguir sentir Deus através do intelecto.

No entanto, Anselmo não deixou de cultivar a teologia afirmativa, mesmo depois da autocritica expressa no *Proslogion*. Assim não seria, se a teologia anselmiana não assumisse certa inteligibilidade de Deus ou a possibilidade de algum conhecimento inteligível de Deus. Que conhecimento poderá ser esse? Não sendo um conhecimento directo por intuição intelectual, deve ser um conhecimento indirecto ou mediato. Será um conhecimento mediado por algo semelhante, ou seja, um conhecimento por semelhança com algo directamente conhecido? Em resposta, Anselmo diverge decisivamente de Gaunilo, como vimos acerca do modo de pensar o insuperavelmente pensável a partir da ordem ascendente dos bens.

### *O monge filosoficamente agnóstico*

O opositor de Anselmo, para além de rejeitar uma intuição intelectual de Deus, nega também toda e qualquer possibilidade de um conhecimento de Deus por aproximação de semelhança. Deus não é semelhante a alguma espécie ou género de realidade cognoscível, pelo que nenhuma espécie ou género pode servir de mediação para o conhecimento de Deus. Conhecer Deus não é possível senão com base no seu nome, isto é, senão tentando figurar (*effingere*) aquilo que o seu nome significa. Só as palavras, que constituem os nomes divinos, servem de base de sustentação do conhecimento de Deus, segundo Gaunilo. Mas, como este reconhece também, as palavras só por si não são firme base de apoio, para imaginar a referência desconhecida, pelo que seria bem de admirar que esse esforço de imaginação alguma vez acertasse no alvo e se convertesse de facto em conhecimento de Deus:

«[4.] A isto acresce aquilo que foi já aludido acima, a saber, que aquilo maior do que todas as coisas que possam ser pensadas, que se diz que nada mais pode ser senão o próprio Deus, tanto eu não o posso pensar, tendo-o ouvido, nem tê-lo no intelecto, segundo alguma coisa específica ou genericamente conhecida, quanto o próprio Deus, que, em todo o caso e também por isto, posso pensar que não existe. De facto, nem conheci a própria realidade nem posso conjecturar acerca dela a partir de outra semelhante, visto que tu a consideras tal que algo semelhante não pode existir. Na verdade, se eu ouvisse dizer algo de um homem, para mim inteiramente desconhecido, cuja existência eu também desconhecesse: através daquele conhecimento específico ou genérico pelo qual conheci o que



é o homem ou os homens, também acerca deste eu poderia pensar segundo a própria realidade que é o homem. E, no entanto, poderia acontecer que, mentindo aquele que o dissesse, não existisse o próprio homem que eu pensasse, ainda que eu tivesse pensado acerca dele, pelo menos, segundo uma realidade verdadeira, não aquilo que seria aquele homem, mas aquilo que é qualquer homem. Por isso, nem assim como posso ter isto falso no pensamento ou no intelecto, posso ter aquilo quando ouço dizer ‘Deus’ ou ‘algo maior do que todas as coisas’, pois, enquanto aquilo eu posso pensar segundo a verdadeira realidade para mim conhecida, isto de modo nenhum eu posso, a não ser apenas segundo a palavra, segundo a qual somente, ou dificilmente ou nunca pode ser pensado algo verdadeiro. Com efeito, quando assim se pensa, não é tanto a própria palavra, que é uma coisa verdadeira, isto é, o som das letras e das sílabas, quanto é a significação da palavra ouvida que é pensada; mas não como por aquele que conhece aquilo que costuma ser significado pela palavra, e por quem isso é pensado quer na verdadeira realidade quer só no pensamento; antes como por aquele que não conhece aquilo e pensa somente segundo a moção do espírito provocada pela audição daquela palavra, e esforçando-se por figurar para si a significação da palavra percebida. Seria de admirar se alguma vez pudesse alcançar verdadeiramente a realidade. Assim, portanto, nem, de todo, de outro modo é o caso de eu ter no meu intelecto, quando oiço e entendo aquele que diz que existe algo maior do que todas as coisas que podem ser pensadas. Isto acerca do facto de se dizer que aquela natureza suprema já existe no meu intelecto.»<sup>56</sup>

<sup>56</sup> «Huc accedit illud quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possunt maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non posse simile quicquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem: per illam specialem generalemque notitiam qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam quae est homo cogitare possem. Et tamen fieri posset, ut mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset; cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici deus aut aliquid omnibus maius, cum quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitarem possem, istud omnino nequaquam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest illum cogitari verum; siquidem cum ita cogitatur,



«De facto, eu não digo ainda, mas até também nego ou duvido de que, por alguma realidade verdadeira, exista aquele maior, nem outro existir lhe concedo senão aquele, se é que deve dizer-se ‘existir’, da realidade completamente desconhecida que o espírito se esforça por figurar para si segundo a palavra apenas ouvida.»<sup>57</sup>

A possibilidade de um conhecimento por semelhança com espécies e géneros conhecidos é um desafio para a imaginação. No entanto, conhecer Deus não é possível senão com base no seu nome, isto é, senão tentando figurar (*effingere*) aquilo que o seu nome significa. Só as palavras, que constituem os nomes divinos, servem de base de sustentação do conhecimento de Deus, segundo Gaunilo. Mas, como este reconhece também, as palavras só por si não são firme base de apoio, para imaginar a referência desconhecida, pelo que seria bem de admirar que esse esforço de imaginação alguma vez acertasse no alvo e se convertesse de facto em conhecimento de Deus.

Só com base na palavra, sem o apoio de conhecimento genérico ou específico, a imaginação fica à deriva, para configurar algo que é porventura supra-imaginável. Gaunilo admite assim que Deus seja dito pela palavra humana e que seja até visado pela nossa capacidade de imaginar, mas é completamente omissa quanto à nossa capacidade pensar racionalmente a respeito de Deus. No que concerne à possibilidade de um conhecimento racional de Deus, Gaunilo é implicitamente um agnóstico.

É certo que Gaunilo denuncia com alguma pertinência que Anselmo também não pode aceitar um conhecimento de Deus por semelhança com as espécies e os géneros conhecidos. De facto, já no *Monologion*, Anselmo se interrogava sobre a possibilidade de dizer algo acerca de Deus com palavras

---

non tam vox ipsa quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur; sed non ita ut ab illo qui novit, quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si unquam rem veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus quae valeant cogitari. Haec de eo, quod summa illa natura iam esse dicitur in intellectu meo.» *Pro ins.* [4] (Schmitt: I, p.126, 29-31; p.127, 1-24).

<sup>57</sup> «Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere.» *Pro ins.* [5] (Schmitt: I, p.128, 4-7).



adequadas a outras realidades<sup>58</sup>. Desta interrogação resultou, porém, não a inibição, mas a assunção do discurso teológico, na sua inelutável relatividade. Anselmo parte com a razão por guia, enquanto Gaunilo se deteve perante a falibilidade da imaginação. Neste ponto, Anselmo toma um caminho bem diferente do de Gaunilo, como ilustra, desde logo, a 1ª via do *Monologion*. O autor viria a confirmar esta via na concepção de algo insuperavelmente pensável, através da ordem dos bens, no próprio texto da réplica ao seu crítico contemporâneo<sup>59</sup>, onde desfaz cabalmente o lugar comum segundo o qual o seu argumento parte de uma ideia *a priori* de Deus.

### *A ilha perdida*

Admitir a mediação do conhecimento de géneros e espécies no conhecimento de Deus seria conceder, por exemplo, que na descrição gauniliana da ilha perfeita e perdida há alguma semelhança com a essência divina. Ora, essa descrição é uma caricatura do argumento anselmiano, por analogia com o qual Gaunilo infere a existência real e necessária de tal ilha, como se o cúmulo de perfeição em qualquer espécie ou género garantisse uma existência real e necessária:

«[6.] Por exemplo: dizem uns que existe uma ilha algures no oceano, à qual, pela dificuldade ou, melhor, pela impossibilidade de encontrar o que não existe, chamam alguns ‘perdida’, da qual contam muito mais do que o que se refere acerca das Ilhas Afortunadas, a saber, que ela sobreleva pela inestimável pujança de todas as riquezas e delícias, e que, não tendo possuidor ou habitante, ela ultrapassa, pela superabundância de coisas a possuir em toda a parte, todas as outras terras que os homens habitam. Dir-me-á alguém que isto assim é, e eu facilmente entenderei o que foi dito, no que não há dificuldade alguma. Mas se disser e acrescentar como consequência:

<sup>58</sup> «Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non posse simile quicquam.» *Pro ins.* [4] (Schmitt: I, 127, 2-3). «Iam non immerito valde moveor quam studiose possum inquirere, quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter. Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quae aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia: tentandum tamen est, ad quid hanc indagationem ratio perducet.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 3-8).

<sup>59</sup> Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [8.] (Schmitt: I, 137, 11-28). Vd. Antologia de Textos.



não podes mais duvidar de que aquela ilha superior a todas as terras existe verdadeiramente algures na realidade, a qual tu não duvidas de que exista no teu intelecto; e, uma vez que é melhor existir não só no intelecto mas também na realidade, é necessário, por isso, que ela exista, porque, se não existisse, qualquer outra terra na realidade seria melhor do que ela, e, assim, ela própria por ti entendida como superior já não seria superior; – se, digo eu, por isto ele me quiser garantir acerca daquela ilha, que não se deve duvidar mais de que ela verdadeiramente existe: ou acreditaria que ele estava a gracejar ou não sei quem deva considerar mais estulto, ou eu, se lho conceder, ou ele, se considerar ter assegurado com alguma certeza a essência daquela ilha, a não ser que primeiro me ensinasse que a própria superioridade dela existe no meu intelecto somente como uma coisa verdadeira e indubitavelmente existente e não como algo falso ou incerto.»<sup>60</sup>

Gaunilo caricatura a noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável, através da representação imaginativa de uma ilha superabundante de bens e, portanto, superior a todas as terras cultivadas e conhecidas pelos homens, a qual recebe o epíteto de perdida (*perdita*), devido à impossibilidade de ser encontrada, porquanto essa ilha não existe na realidade. No entanto, pode aplicar-se o princípio transcendental de ordem entre as posições do ser *in intellectu* e *in re* à ilha perdida de Gaunilo e apurar o seguinte resultado, a saber: que é maior ou melhor a ilha perdida que

<sup>60</sup> «Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui 'perditam', quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum in quo nihil est difficultatis intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est, non in intellectu solo sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit; – si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorē debeam reputare, utrum me si ei concedam, an illum si se putat aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.» *Pro ins.* [6.] (Schmitt: I, p.128, 14-32).



exista *in intellectu* e *in re* do que aquela que exista apenas *in intellectu*. Nessa medida, a ilha perdida não pode existir apenas *in intellectu*, pois não seria a melhor de todas as terras ou a ilha perfeita, caso existisse somente *in intellectu*. Assim, o princípio de ordem entre as posições do ser *in intellectu* e *in re* parece ser aplicável por forma a justificar a existência real de qualquer coisa sumamente perfeita no seu género, como a ilha perdida de Gaunilo, no género comum a todas as ilhas. Como não é, porém, razoável conceder a existência real desta ilha, simplesmente, em virtude da aplicação daquele princípio, não será também demonstrável a existência real do insuperável na ordem do pensável por meio do mesmo princípio. Esta é talvez a mais interessante objecção de Gaunilo ao argumento do *Proslogion*.

A resposta de Anselmo é significativa a dois títulos: por um lado, acerca da natureza do princípio de ordem entre as duas posições diferenciadas do ser; por outro lado, a respeito da inconformidade da imagem da ilha perdida com a noção de insuperável na ordem do pensável. Antes de mais, importa registar que nunca é posta em causa a necessidade do princípio de ordem entre as duas posições pensáveis do ser, *in intellectu* e *in re*: nem Gaunilo infirma a racionalidade deste princípio, nem Anselmo alguma vez se retrata, acerca do mesmo. Pelo contrário, tal é a eficácia do primeiro princípio do argumento, que Anselmo não exclui a possibilidade de provar a existência de algo, para além do insuperável na ordem do pensável, caso convenha com o nexa do argumento, mesmo que seja a ilha perdida de Gaunilo:

«Digo confiantemente que, se alguém encontrar para mim um existente na realidade ou só no pensamento, para além daquilo maior do que o qual não possa ser pensado, ao qual possa adaptar-se o nexa desta minha argumentação: eu encontrá-lo-ei e dar-lhe-ei a ilha perdida para não mais a perder.»<sup>61</sup>

Todavia, o conceito gauniliano da ilha perdida não satisfaz as condições que definem o termo superior do segundo princípio de ordem do argumento anselmiano, o princípio da prioridade da disposição necessária sobre a disposição contingente do ser: o termo superior deste princípio é algo absolutamente necessário, ou seja, algo cuja não existência é omnimodamente

<sup>61</sup> «Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter 'quo maius cogitari non possit', cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.» *Resp.* [3.] (Schmitt: I, p.133, 3-9).



impensável. Ora, a ilha perdida de Gaunilo não é algo cuja não existência seja omnimodamente impensável, dado que é possível pensar que tal ilha não exista quer *in intellectu* quer *in re*. Esta mesma possibilidade estende-se a qualquer outra coisa representável como perfeita no seu género. Tanto aquela ilha como qualquer exemplar de perfeição no seu género são pensáveis como não existentes *in intellectu* ou *in re*. Nenhuma destas coisas satisfaz a cláusula de necessidade absoluta que convém ao insuperável na ordem do pensável. Múltiplas coisas podem ser perfeitas ou supremas nos seus géneros respectivos, mas nenhuma delas é comparável ao insuperável na ordem do pensável. Esta ordem consiste com a suspensão daquelas coisas, mas não com a suspensão do insuperável.

A ordem do pensável reclama um termo insuperável e este só pode ser algo que satisfaça a cláusula da necessidade absoluta, ou seja, a cláusula que define o termo superior do princípio de ordem entre as disposições necessária e contingente do ser. A ordem do pensável postula com tal força o termo insuperável, que negar o insuperável nesta ordem, em alguma das posições pensáveis do ser ou da existência, contradiz a cláusula da necessidade absoluta. Pensar o insuperável na ordem do pensável, de algum modo, como não existente é uma contradição nos termos:

«Parece agora evidente que ‘aquilo maior do que o qual não pode ser pensado’ não pode ser pensado não existir, isso que existe com tão certa razão da verdade. De contrário, de modo nenhum existiria.»<sup>62</sup>

É omnimodamente impensável a não existência do insuperável na ordem do pensável, enquanto é multimodamente pensável a não existência da ilha perdida. Na resposta à objecção de Gaunilo, Anselmo confronta aquela impossibilidade com esta possibilidade, através da contrariedade entre finito e infinito, integrante da ordem da essência: à infinitude do insuperável na ordem do pensável, opõe-se irredutivelmente a finitude da ilha perdida. A finitude é a razão decisiva da inconformidade de tal ilha com a noção anselmiana de supremo pensável. A ilha perdida, não obstante a sua perfeição, tem início e fim, como qualquer outra ilha, pelo que não pode deixar de ser algo finito. Como a existência de uma coisa finita ou compósita é de algum modo contingente, visto que é pensável a negação de

<sup>62</sup> «Palam autem iam videtur ‘quo non valet cogitari maius’ non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. Aliter enim nullatenus existeret.» *Resp.* [3.] (Schmitt: I, p.133, 10-12).



tal existência sem contradição com a ordem do ser pensável, será também inelutavelmente contingente a existência da ilha perdida de Gaunilo. Dado que esta é uma ilha fictícia, cabe-lhe a posição da existência somente *in intellectu* e a disposição contingente dessa mesma existência, cuja negação é pensável tanto *in intellectu* como *in re*.

### *Pensar ou inteligir?*

Resta ainda considerar a preferência de Anselmo pela noção de pensável, em detrimento da noção de inteligível, para precisar o sentido da sua noção de Deus como insuperável. A noção de inteligível conviria melhor, caso houvesse uma intuição intelectual de Deus, no âmbito da qual fosse igualmente dado o conhecimento da sua existência, o que, como vimos, Anselmo rejeita com Gaunilo.

A substituição da determinação de pensável (*cogitari posse*) pela de inteligível (*intelligi posse*), na formulação do argumento anselmiano, permitiria então precisar quer o sentido em que a hipótese do insipiente é impensável, isto é, ininteligível, quer o sentido em que a mesma hipótese é pensável, ainda que seja falsa. Tal é a proposta de Gaunilo em defesa do insipiente, na última objecção ao argumento de Anselmo:

«Quando, porém, se diz que não pode ser pensado que esta realidade suprema não existe, dir-se-ia talvez melhor que não pode ser inteligido que não existe ou também que pode não existir. Na verdade, segundo a propriedade deste verbo “ser inteligido”, não podem ser inteligidas falsidades, as quais podem, em qualquer caso, ser pensadas do modo como o insipiente pensou que Deus não existe.»<sup>63</sup>

Trata-se de uma crítica de imprecisão à linguagem do *Proslogion*. Segundo Gaunilo, a noção de intelecção é mais precisa e menos extensa do que a noção de cogitação, porquanto esta inclui aquilo que aquela exclui, a saber, o domínio de tudo aquilo que seja falso. A negação da existência de Deus será, pois, pensável, mesmo que seja uma hipótese refutável ou demonstravelmente falsa.

<sup>63</sup> «Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari: melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo deum non esse insipiens cogitavit.» *Pro ins.* [7.] (Schmitt: I, p.129, 10-14).





Todavia, o alcance do argumento anselmiano não é, simplesmente demonstrar a falsidade da hipótese do insipiente, mas, ademais, tornar evidente a impossibilidade racional da mesma. Segundo Anselmo, a hipótese do insipiente revela ser impensável, não tanto por ser falsa, quanto por ser impossível à luz dos princípios do argumento do *Proslogion*. Por isso, este argumento não só prova a falsidade como comprova a impossibilidade racional da hipótese do insipiente. O insipiente distingue-se do sábio, não por ser capaz de pensar o que é falso e, portanto, ininteligível, mas por ser incapaz de discernir o que é racionalmente impossível ou impensável. Daí que Anselmo prefira o uso da oposição entre pensável (*cogitari posse*) e impensável (*non posse cogitari*) ao da contrariedade entre inteligível (*intelligi posse*) e ininteligível (*non posse intelligi*), na construção do seu argumento único. Tal preferência obedece, sobretudo, ao propósito de salvaguardar a unicidade da disposição necessária da existência em Deus:

«Quanto ao que dizes, que quando se diz que não pode ser pensado que esta realidade suprema não existe, dir-se-ia talvez melhor que não pode ser inteligido que não exista ou também que possa não existir, foi preferível dizer que não pode ser pensado. Se eu dissesse que não pode ser inteligido que tal realidade não existe, talvez tu próprio, que dizes que, segundo a propriedade deste verbo “ser inteligido”, as falsidades não podem ser inteligidas, objectarias que nada do que existe pode ser inteligido que não exista. De facto, é falso que não existe, o que existe. Por isso, não é próprio de Deus não poder ser inteligido que não existe. Se pode ser inteligido que não existe alguma das coisas que existem de modo certíssimo, então, de forma similar, também pode ser inteligido que não existem as outras coisas certas. Mas isto não se pode objectar do pensamento, se bem se considerar.»<sup>64</sup>

Assim, a noção de inteligível não permite destacar com a devida acuidade a ininteligibilidade exclusiva da negação da existência de Deus. Atendendo à

<sup>64</sup> «Quod autem dicis, quia cum dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi: potius dicendo fuit non posse cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis, quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiceres nihil quod est posse intelligi non esse. Falsum est enim non esse quod est. Quare non esse proprium deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quae certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest obici de cogitatione, si bene consideretur.» *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p.133, 21-30).



tradicional circunscrição do inteligível ao domínio daquilo que é, e daquilo que é verdadeiro, tudo aquilo que não é, ou que não é verdadeiro, como seja pensar que não existe algo que existe, é inteligível. Deus não é assim o único caso cuja inexistência é inteligível. Deus pode ser o insuperável na ordem do inteligível, mas não é o único inteligível cuja negação é inteligível. Em contrapartida, Deus é, para Anselmo, o único pensável cuja negação é impensável, porque esta negação entra em contradição com os princípios metafísicos da ordem da existência, que justificam, como vimos, os passos decisivos do argumento anselmiano.

### *Existência do eu e existência de Deus*

No diálogo entre Gaunilo e Anselmo, surge um tema forte da tradição filosófica ocidental, que é a certeza da existência do eu, para ser comparada, neste contexto, com a certeza da existência de Deus. É Gaunilo, que introduz o tema do seguinte modo:

«E também sei de modo certíssimo que eu existo, mas não me nos sei que posso não existir. Porém, daquele supremo que existe, ou seja, Deus, entendo sem dúvida que existe e que não pode não existir. Pensar, todavia, que eu não existo enquanto sei de modo certíssimo que existo, não sei se posso. Mas se posso, por que não também qualquer outra coisa que eu sei com a mesma certeza? Se não posso, não será já isto próprio de Deus.»<sup>65</sup>

Gaunilo sabe indubitavelmente que existe, mas não sabe se pode pensar que não exista. Gaunilo tem, pois, uma certeza e uma incerteza: a certeza da sua própria existência e a incerteza quanto à possibilidade de pensar a sua não existência. Caso lhe seja possível pensar a sua não existência, por que não lhe será também possível pensar a não existência de algo, que saiba também indubitavelmente que existe, como Deus? Se a certeza da existência do eu não impede a possibilidade de pensar a não existência do eu, a certeza da existência de Deus também não impedirá a possibilidade de pensar a sua não existência. Caso contrário, ou seja, se a certeza da existência do eu impedir de pensar a inexistência do eu, então

<sup>65</sup> «Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium deo.» *Pro ins.* [7.] (Schmitt: I, p.129, 14-19).



também a certeza da existência de Deus impedirá de pensar a inexistência de Deus. Mas, neste caso, esta impossibilidade não será exclusiva da certeza da existência de Deus, mas análoga à da certeza da existência do eu. Em ambos os casos, Gaunilo compara e aproxima as duas certezas entre si.

Já Anselmo recusa a comparação e afasta as duas certezas entre si. Vejamos como:

«Na verdade, se nenhuma das coisas que existem se pode inteligir que não existe, pode-se no entanto pensar que todas elas não existem, para além daquilo que é sumamente. Só se pode pensar que não existem, todas as coisas que têm início ou fim ou conjunção de partes e, como já disse, o que quer que seja que não existe todo em algum lugar ou tempo. Só não se pode pensar que não existe, aquilo no qual não há início nem fim nem conjunção de partes e que um pensamento não encontra senão sempre e ubiquamente.

Fica pois sabendo que podes pensar que tu não existes, enquanto sabes de modo certíssimo que existes, e admiro-me de que tenhas dito que não saibas. Na verdade, pensamos que não existem muitas coisas que sabemos que existem, e que existem muitas que sabemos que não existem; não estimando, mas fingindo que assim é como pensamos. E, decerto, podemos pensar que algo não existe, enquanto sabemos que existe, porque simultaneamente podemos aquilo e sabemos isto. E não podemos pensar que não existe, enquanto sabemos que existe, porque não podemos pensar simultaneamente que existe e que não existe. Quem distinguir, portanto, estas duas proposições relativas ao mesmo enunciado, entenderá que nada pode ser pensado que não existe, enquanto é sabido que existe, e que pode ser pensado que não existe, o que quer que exista, para além daquilo maior do que o qual não pode ser pensado, também quando se sabe que existe. Assim é próprio de Deus não poder ser pensado não existir, e, no entanto, muitas coisas não podem ser pensadas não existir, enquanto existem.»<sup>66</sup>

<sup>66</sup> «Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. – Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus. Et quidem possumus cogitare aliquid



Anselmo decide na questão que Gaunilo deixa por decidir. Anselmo sabe que existe e sabe que pode pensar que não existe. Porquê? Porque o eu cai dentro do género de realidades que têm princípio e fim, e composição de partes. Tudo o que existe com alguma destas propriedades, mesmo que seja sabido com certeza que existe, é pensável que não exista, porque esta possibilidade não entra em contradição com a noção de principiável, de findável e de composto. Eu sou pensável como não existente, porque, sabendo que tenho princípio e fim, pensar a minha inexistência não é contraditório com a noção que eu tenho de mim, embora eu não seja pensável como não existente, enquanto sei certissimamente que existo, porque obviamente não posso pensar que existo e que não existo ao mesmo tempo. Deus, porém, não cai dentro do género de realidades iniciáveis, findáveis e compostas. Por isso, a certeza da existência de Deus não autoriza a pensar a sua não existência: esta possibilidade entra em contradição com a noção de algo insuperavelmente pensável, como um todo totalmente ubíquo e eterno. Esta é, como vimos, a noção de Deus implicada pelo argumento anselmiano.

## 2.2. A NOÇÃO DE SUPREMO E A QUESTÃO DO ARGUMENTO ÚNICO

Retomemos a noção, a que nos referimos como noção anselmiana de Deus, e que é dita pelo nome perifrástico: *id quo maius cogitari nequit*<sup>67</sup>. Não é, como vimos, nem por acaso nem por imperativo de estilo que Anselmo constrói esse nome perifrástico de Deus; é porque só esse nome diz a noção de Deus no argumento anselmiano. Mais do que um conceito determinável por múltiplos atributos divinos, ela é, a nosso ver, uma regra para pensar Deus, uma regra que nos impede de reduzir Deus a um possível menor entre as possibilidades racionais do nosso pensamento.

---

non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus. Et non possumus cogitare non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.» *Resp.* [4.] (Schmitt: I, p.133, 30; p.134, 1-18).

<sup>67</sup> Esta é a expressão mais sintética das variantes do mesmo nome divino, segundo Anselmo: *aliquid quo nihil maius cogitari possit; aliquid quo maius nihil cogitari potest; id quo maius cogitari nequit; id quo maius cogitari non potest; aliquid quo maius cogitari non valet.* Cf. *Pr.* 2-3 (Schmitt: I, pp.101-103).



### *A opacidade do nome “Deus”*

Não bastaria, contudo, o próprio nome “Deus”, para nos impedir de tal? Não, porquanto o nome “Deus” é pensável sem sentido. Dada a disparidade dos discursos sobre Deus e a plurivocidade do próprio nome “Deus”, este torna-se facilmente separável de todo e qualquer sentido. Em contrapartida, o nome divino de *Proslogion* cc.II e III não é pensável sem sentido, mesmo para quem o nome Deus não tenha sentido. A objecção de Gaunilo:

«Além disso, dificilmente alguma vez poderia ser crível que, quando tiver sido dito e ouvido isso, não pudesse ser pensado não existir do modo como também Deus pode ser pensado não existir. Pois, se não pode, por que foi assumida esta disputa contra aquele que nega ou duvida de que exista alguma natureza assim?»<sup>68</sup>

Anselmo: por que é que não se pode pensar como não existente aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado, como se pode pensar Deus como não existente?

«Depois dizes que dificilmente alguma vez pode ser crível que, quando tiver sido dito e ouvido isso, não pudesse ser pensado não existir daquele modo como também Deus pode ser pensado não existir: respondam por mim aqueles que atingiram um pouco da ciência da disputa e da argumentação. Porventura é racional que alguém negue o que entende, porque isso é dito ser aquilo que nega porque não entende? Ou se alguma vez se nega o que se entende de algum modo, e isso se identifica com aquilo que de modo nenhum se entende: não se prova muito mais facilmente o que é duvidoso acerca daquilo que existe em algum intelecto do que acerca daquilo que em nenhum intelecto existe? Por isso, também não pode ser crível que alguém negue ‘maior do que o qual não pode ser pensado’, o qual, uma vez ouvido, entende de algum modo, porque nega Deus, cujo sentido de modo nenhum pensa. Ou, se negar aquilo, porque não é completamente entendido: não se prova mais facilmente aquilo que de algum modo se entende do que aquilo que de modo nenhum se entende? Não foi, por isso, irracionalmente que, contra

<sup>68</sup> «Deinde vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse deus. Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta? *Pro ins.* [2.] (Schmitt: I, p.126, 4-7).



o insipiente e para provar que Deus existe, aduzi ‘maior do que o qual não possa ser pensado’, porquanto aquilo de modo nenhum entenderia enquanto isto de algum modo entenderia.»<sup>69</sup>

O nome Deus não é impensável sem sentido, não tem sentido assegurado. O que é que distingue o nome anselmiano de Deus do próprio nome Deus: enquanto este é pensável e dizível sem sentido, aquele é impensável sem algum sentido e entendimento. Porquê? Porque é construído com palavras comuns e, por isso, se entende com base no universo comum de conhecimentos, que inevitavelmente acompanha o uso corrente da língua.

### *As versões gaunilianas do nome anselmiano de Deus*

Uma vez que a extensão deste nome é motivo de embaraço, é difícil evitar a tentação de interpretar esse sentido através de uma expressão abreviada. Gaunilo não resistiu a essa tentação, e nós também não, como vimos.

Só duas vezes, no seu texto crítico, Gaunilo mantém fidelidade quase literal ao nome anselmiano de Deus, através das expressões: *aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit* (*Pro ins.* [1.], in Schmitt: I, p.123, 3-4), ou seja, «uma natureza tal maior do que a qual nada possa ser pensado; *aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari* (*Pro ins.* [3.], in Schmitt: I, p.126, 26-27), ou seja, «algo maior do que o qual alguma coisa não possa ser pensada».

Logo a seguir, porém, Gaunilo altera decisivamente este nome perifrástico, reformulando-o através das expressões *illud omnibus quae cogitari possint maius* (*Pro ins.* [4.], in Schmitt: I, 126, 30), ou seja, «aquilo maior

<sup>69</sup> «Deinde quod dicis vix umquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse quo etiam potest cogitari non esse deus: respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt. An enim rationabile est, ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id, quod ideo negat quia non intelligit? Aut si aliquando negatur, quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur: nonne facilius probatur quod dubium est de illo quod in aliquo, quam de eo quod in nullo est intellectu? Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare ‘quo maius cogitari nequit’, quod auditum aliquatenus intelligit: quia negat deum cuius sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud, quia non omnino intelligitur negatur: nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id quod nullo modo intelligitur probatur? Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum deum esse attuli, quo maius cogitari non possit, cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligerit.» *Resp.* [7.] (Schmitt: I, p.136, 22-31; p.137, 1-5).



do que todas as coisas que possam ser pensadas», e *aliquid maius omnibus quae valeant cogitari* (*Pro ins.* [4.], in Schmitt: I, 127, 23), ou seja, «algo maior do que todas as coisas que consigam ser pensadas».

A alteração decisiva, que se dá, entre aquela (*aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari*) e estas duas expressões, consiste no seguinte: enquanto a primeira é um nome negativo de supremo, tal como o nome anselmiano de Deus, porque omite a ordem de termos subordinados, dizendo explicitamente apenas a impossibilidade de pensar um termo superior, as duas expressões seguintes são já nomes afirmativos de supremo, dado que dizem explicitamente uma relação de supremacia com a ordem subjacente do pensável. Num aspecto, porém, estes dois nomes afirmativos de supremo mantêm-se afins do nome anselmiano de Deus: ambos dizem Deus na ordem do pensável.

A abreviação preferida por Gaunilo é, no entanto, a de *aliquid maius omnibus* (*Pro ins.* [4.], in Schmitt: I, 127, 11-12), ou seja, «algo maior do que todas as coisas», que passaremos doravante a tomar pelo nome gauniliano de Deus. É, com efeito, em termos de *maius omnibus*, que Gaunilo mais frequentemente interpreta o nome anselmiano de Deus<sup>70</sup>. O Deus de Anselmo é assim, para Gaunilo, o maior do que todas as coisas ou, simplesmente, o supremo.

Gaunilo sente necessidade de interpretar mais determinadamente o sentido da ordem subordinada à supremacia divina e fá-lo em duas reformulações mais extensas do nome anselmiano de Deus: *aliqua superior, hoc est maior ac melior omnium quae sunt natura* (*Pro ins.* [7.], in Schmitt: I, 129, 7-9), ou seja, «alguma natureza superior, isto é maior e melhor do que todas as coisas que existem»; e *illud quod maius ac melius est omnibus* (*Pro ins.* [7.], in Schmitt: I, 129, 10), ou seja, «aquilo que é maior e melhor do que todas as coisas». Em ambas estas expressões, Gaunilo acrescenta melhor a maior, como se quisesse evitar o equívoco de reduzir o sentido da supremacia divina a uma supremacia de ordem quantitativa. A supremacia divina é obviamente de ordem qualitativa e, como consigna a primeira das duas expressões, da ordem qualitativa das naturezas, de modo que Deus seja a natureza suprema.

Mas esta era a noção de Deus, dominante no *Monologion*, a qual não resiste porém à crítica desenvolvida no capítulo XV. O nome divino de *Proslogion* cc.II-III já tem em conta esta crítica, constituindo por omissão

<sup>70</sup> Cf. *Pro ins.* [1.] [5.] [7.] (Schmitt: I, p.125, 9-12; p.127, 26-27; p.128, 3, 8, 12-13; p.129, 3-5, 15).



um nome negativo de supremo. À luz da crítica da noção de supremo, reduzir a noção de Deus, em *Proslogion* cc.II-III, a uma noção de supremo, é um mal-entendido decisivo para a incompreensão da via anselmiana do *Proslogion*.

### *O argumento único*

Nenhuma noção de supremo é suficiente para perfazer o argumento único do *Proslogion*, e Anselmo explica a Gaunilo porquê:

«Antes de mais, tu repetes frequentemente que eu digo que o que é maior do que todas as coisas existe no intelecto, se existe no intelecto, existe na realidade – caso contrário, o maior do que todas as coisas não seria o maior do que todas as coisas –: nunca em todos os meus ditos se encontra tal prova. De facto, dizer ‘o maior de todas as coisas’ não vale o mesmo que ‘maior do que o qual não pode ser pensado’, para provar que existe na realidade aquilo que é pensado. Se alguém disser que ‘maior do que o qual não possa ser pensado’ não existe na realidade ou pode não existir ou pode ser pensado que não exista, essa pessoa pode ser refutada facilmente. Na verdade, o que não existe pode não existir; e aquilo que pode não existir, pode ser pensado não existir. Tudo aquilo, porém, que pode ser pensado não existir: se existe, não é ‘maior do que o qual não possa ser pensado’. Se não existe: mesmo se existisse, não seria ‘maior do que o qual não possa existir’. Mas não se pode dizer: ‘maior do que o qual não possa ser pensado’, se existe, não é ‘maior do que o qual não possa ser pensado’; ou se existisse, não seria ‘maior do que o qual não possa ser pensado’. É, portanto, evidente que nem não existe nem pode não existir ou ser pensado não existir. Caso contrário, se existe, não é aquilo que é dito; e, se existisse, não existiria.

Parece, no entanto, que isto não pode ser provado tão facilmente acerca daquilo que é dito o maior do que todas as coisas. De facto, não é tão evidente que o que pode ser pensado não existir não é o maior do que todas as coisas que existem, como é evidente que não é ‘maior do que o qual não possa ser pensado’; nem é tão indubitável que, se existe algo ‘maior do que todas as coisas’, não é outro senão ‘maior do que o qual não possa ser pensado’, ou, se existisse, não seria, de modo semelhante, outro, tal como é certo acerca daquilo que se diz ‘maior do que o qual não pode ser pensado’. E então, se alguém disser que existe algo maior do que todas as coisas que existem, e que isso mesmo pode, no entanto, ser pensado não existir, e que algo maior do que isso, mesmo se não existir, pode, todavia, ser pensado? Será que aqui pode ser inferido tão claramente – logo,





não é o maior do que todas as coisas que existem – assim como ali se diria com toda a clareza – logo, não é ‘maior do que o qual não pode ser pensado’? Na verdade, aquele precisa de outro argumento para além disto que é dito, ‘o maior do que todas as coisas’; neste, porém, não é preciso outro para além disto que soa, ‘maior do que o qual não possa ser pensado’. Portanto, se, de modo similar, não pode ser provado acerca daquilo que se diz ‘o maior do que todas as coisas’, o que de si mesmo e por si mesmo prova ‘maior do que o qual não pode ser pensado’: injustamente me repreendeste por ter dito aquilo que não disse, uma vez que tanto difere daquilo que disse.»<sup>71</sup>

Retome-se a noção gauniliana de Deus: algo maior do que todas as coisas (*aliquid maius omnibus*), isto é, o supremo na ordem do real. Esta noção comporta duas possibilidades que limitam e diminuem a grandeza divina, ficando por isso aquém da noção anselmiana de Deus: por um lado, a possibilidade de pensar que o supremo não exista, tal como todas as

<sup>71</sup> «Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re – aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius –: nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet quod dicitur ‘maius omnibus’ et ‘quo maius cogitari nequit’, ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat ‘quo maius cogitari non possit’ non esse aliquid in re aut posse non esse aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est, potest non esse; et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse: si est, non est quo maius cogitari non possit. Quod si non est: utique si esset, non esset quo maius non possit cogitari. Sed dici non potest, quia ‘quo maius non possit cogitari’ si est, non est quo maius cogitari non possit; aut si esset, non esset quo non possit cogitari maius. Patet ergo quia nec non est nec potest non esse aut cogitari non esse. Aliter enim si est, non est quod dicitur; et si esset, non esset. – Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod maius dicitur omnibus. Non enim ita patet quia quod non esse cogitari potest, non est maius omnibus quae sunt, sicut quia non est quo maius cogitari non possit; nec sic est indubitabile quia, si est aliquid ‘maius omnibus’, non est aliud quam ‘quo maius non possit cogitari’, aut si esset, non esset similiter aliud, quomodo certum est de eo quod dicitur ‘quo maius cogitari nequit’. Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo etiam si non sit, posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur ‘maius omnibus’; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat ‘quo maius cogitari non possit’. Ergo si non similiter potest probari de eo quod ‘maius omnibus’ dicitur, quod de se per seipsum probat ‘quo maius nequit cogitari’: iniuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi.» *Resp.* [5.] (Schmitt: I, p. 134, 24-31; p.135, 1-23).



coisas subjacentes são pensáveis como não existentes; e, por outro lado, a possibilidade de pensar algo acima do nível supremo dessa ordem, mesmo que não exista. Estas duas possibilidades, que a noção de realidade suprema não exclui, reduzem Deus a um supremo contingente e superável. Por conseguinte, a negação de existência real e a possibilidade de duvidar da existência não entram em contradição com a noção gauniliana de supremo, como entram em contradição com a noção anselmiana de insuperável. Por isso, a noção gauniliana de supremo não pode constituir o argumento único ou auto-suficiente de Anselmo.



### 3. BOAVENTURA POR ANSELMO

#### 3.1. A MULTIPLICAÇÃO DAS VIAS

Em Boaventura, teve Anselmo um continuador do seu legado, quanto à questão da racionalidade da existência de Deus. Isso não impede, porém, que haja assinaláveis diferenças entre os dois especulativos no desenvolvimento de resposta positiva a esta questão. Ressalta, desde logo, uma: se Anselmo, após experimentar múltiplas vias concatenadas entre si no *Monologion*, buscou uma via única auto-suficiente no *Proslogion*, Boaventura não se coíbe de multiplicar as vias de produzir evidência racional a favor da existência de Deus, entre as quais integra o legado anselmiano. Várias são também as obras de Boaventura, onde encontramos testemunho relevante acerca das suas múltiplas vias: *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d.8; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q.1, a.1; *Itinerarium mentis in Deum*, c.5; *Collationes in Hexaemeron*, coll.10<sup>72</sup>. Ainda que visitemos pontualmente todas estas obras, vamos seguir de perto a exposição sistemática das vias bonaventurianas na q.1 de *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*<sup>73</sup>.

Nessa questão, o artigo primeiro pergunta se a existência de Deus é uma verdade indubitável, e dá uma resposta afirmativa, demonstrável por três vias principais: a via do conhecimento inato; a via do conhecimento analógico, através das criaturas; e a via da evidência imediata.

<sup>72</sup> In *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1882-1902, tt. I et V.

<sup>73</sup> Vd. Antologia de Textos.



*Via(s) do conhecimento inato*

A via do conhecimento inato assenta na condição do homem como imagem de Deus, que o torna também capaz de Deus, como dissera Agostinho<sup>74</sup>. Segundo Boaventura, essa capacidade humana de Deus contém já um conhecimento inato da existência de Deus<sup>75</sup>. Este conhecimento está suposto nas naturais inclinações do homem.

Boaventura fundamenta e analisa a sua primeira via principal em dez argumentos: os cinco primeiros são de autoridade, isto é, são citações de autores anteriores – como João Damasceno, Hugo de S. Vítor, Boécio, Agostinho e, mesmo Aristóteles – convergindo, de diversos modos, a favor de um conhecimento inato de Deus no homem; os cinco restantes são deduções e interpretações das condições de conhecimento implicadas nas inclinações naturais do homem.

Detendo-nos nos cinco últimos argumentos, Boaventura interpreta como um conhecimento inato de Deus, aquele que se encontra implicado em cinco inclinações naturais do ser humano: o desejo do saber, enquanto aspira ao saber mais apetecível, a sabedoria eterna, não pode deixar de supor um conhecimento prévio desta sabedoria; o desejo de felicidade, enquanto se confunde com o desejo do bem supremo, não seria possível sem um conhecimento prévio deste bem; o desejo de paz, que não se apazigua senão num ente imutável e eterno, supõe um conhecimento prévio deste ente; o ódio do falso, enquanto nasce do amor do verdadeiro, que implica o amor da verdade primeira, não pode deixar de implicar também um conhecimento prévio desta verdade; e até o conhecimento de si, na mente humana, não pode ignorar o modelo de que é imagem. Com efeito, nada se pode desejar sem algum conhecimento daquilo que se deseja. Como os desejos discriminados são inclinações naturais do homem, os conhecimentos prévios que as possibilitam são justamente conhecimentos inatos, ou “impressos” no dizer de Boaventura. Tais conhecimentos prévios constituem, portanto, um conhecimento inato de Deus. As cinco inclinações naturais, que permitem descobri-lo, dão origem, por isso, a cinco vias de demonstração da existência de Deus por conhecimento inato<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Cf. *De Trinitate* XIV, 8, 11.

<sup>75</sup> «Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri [Deum esse] innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, resp.

<sup>76</sup> Para além das cinco vias de autoridade, que as precedem na exposição de *De myst. Trin.*, q.1, a.1, nn.1-10.



### *Via(s) do conhecimento analógico*

A via do conhecimento analógico assenta na comunidade de analogia entre o Criador e a criatura<sup>77</sup>. Esta comunidade de analogia permite obter um conhecimento indirecto de Deus, através das criaturas. Boaventura expõe e analisa a sua via do conhecimento em três relevantes obras: desde logo no *Commentarium in primum librum Sententiarum*, também em *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, e em *Collationes in Hexaemeron*.

Na q.1 de *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, a via do conhecimento analógico medeia entre a via do conhecimento inato e a via da evidência imediata. A segunda via principal, ou do conhecimento analógico, analisa-se aqui em dez vias particulares: a via do ente posterior; a via do ente por outro; a via do ente possível; a via do ente respectivo; a via do ente diminuto (parcial); a via do ente em razão de outro; a via do ente por participação; a via do ente em potência; a via do ente compósito; e a via do ente mutável. Todas estas vias, à semelhança do que acontece nas vias do conhecimento inato, obedecem a um procedimento estrutural comum. Considerem-se os seguintes pares de opostos: anterior e posterior; por outro e não por outro; possível e necessário; respectivo e absoluto; diminuto e perfeito; em razão de outro e em razão de si mesmo; por participação e por essência; em potência e em acto; composto e simples; mutável e imutável. Em todos estes pares de opostos, há um positivo e um negativo: um positivo, que representa plenitude, perfeição, auto-suficiência, independência; e um negativo, que significa falta, carência, dependência, insuficiência, imperfeição. Boaventura toma então todos os termos negativos, que são aspectos ou determinações do ente finito, como pontos de partida, formulando premissas do género: se existe o possível; se existe o composto; se existe o mutável; etc... Estas premissas de admissão do termo dependente e carente postulam a necessária admissão do oposto independente e pleno, como condição de possibilidade e compreensão daquele. Todos os opostos negativos postulam os opostos positivos, como a negação não se compreende senão pela negação. Além disso, todas as ordens de dependência mencionadas são finitas, à semelhança das ordens causais de Aristóteles.

A influência de Aristóteles é, aliás, uma das principais influências que se fazem sentir nesta via. Para além do princípio de finitude das ordens

<sup>77</sup> «Ad illud quod obiicitur de defectu communitatis, dicendum, quod non est commune per univocatione, tamen est commune per analogiam, quae dicit habitudinem duorum ad duo, ut in nauta et doctore, vel unius ad unum, ut exemplaris ad exemplatum.» *In Sent.* I, d.3, p.1, a.u., q.2, ad 3.



causais, remonta a Aristóteles, a afirmação da impossibilidade de auto-geração, como um princípio empírico de observação do mundo natural (*Alma* II, 416 b 16-17), que está na origem do conceito teológico escolástico de asseidade. Voltaremos a encontrar reposições deste princípio noutros escolásticos, como Tomás e Aquino e João Duns Escoto. A influência de Aristóteles é, assim, incontornável na constituição da teologia natural ou filosófica dos escolásticos medievais.

Entretanto, a par da linguagem metafísica de Aristóteles, como é a do acto e da potência, encontramos a linguagem metafísica platónica e neo-platónica da participação, bem como a metafísica anselmiana da justiça e do insuperável, através da distinção entre o ente em razão de outro e o ente em razão de si mesmo, que é o bem insuperável. Marca singular da filosofia de Boaventura é, aliás, integrar a pluralidade disponível de linguagens metafísicas numa síntese única.

Entre as obras do Doutor Seráfico, *Collationes in Hexaemeron* é, por sua vez, aquela em que a via do conhecimento analógico obtém maior desdobramento e desenvolvimento sistemático. Aí a via subdivide-se em três principais: a da ordem, a da origem, e a do acabamento. A via da ordem, por sua vez, subdivide-se em três: a da ordem da causalidade, conduzindo a uma causa primeira; a da ordem da perfeição, conduzindo a uma essência suprema; a da ordem da finalidade, conduzindo a um fim em si mesmo. A via da origem, entretanto, subdivide-se em quatro: a que conduz a uma causa incriada, na origem do criado; a que conduz a um ente por essência, na origem do ente por participação; a que conduz a um ente absolutamente simples, na origem do ente composto; e a que conduz a um ente formalmente indivisível, na origem do ente multiforme. A via do acabamento, por fim, subdivide-se em cinco: a do acabamento do ser em potência, exigindo o ser actual; a do acabamento do ser mutável, exigindo o ser imutável; a do acabamento do ser limitado, exigindo o ser simplesmente, sem determinação de sujeito ou de diferença; a do acabamento do ser dependente, exigindo o ser absoluto; e a do acabamento do ser sob género, exigindo o ser extra-génere, cujo poder e acção são universais<sup>78</sup>. Há, em suma, doze vias de demonstração da existência de Deus, através das criaturas. Todas elas supõem o princípio aristotélico da finitude da ordem das causas, que se encontra igualmente na base das vias tomistas.

As vias bonaventurianas do conhecimento analógico revelam um apreciável esforço de diversificação e organização. Cabe, no entanto,

<sup>78</sup> Cf. *Coll. In Hex.*, coll.10, nn.13-18.



perguntar: porquê tal empenho por parte de Boaventura? Na verdade, Deus é objecto de um conhecimento inato bem como de uma evidência imediata, de acordo com as outras duas vias principais, acima anunciadas, o que poderia tornar supérfluas as vias do conhecimento analógico. Logo em *Commentarium in primum librum Sententiarum*, Boaventura esclarece que o conhecimento indirecto de Deus, através do mundo, impõe-se por duas razões, uma de conveniência e outra de indigência, a saber: por conveniência do criado com o Criador; por indigência de espiritualidade do intelecto humano, que é o que se encontra mais próximo da matéria<sup>79</sup>. Devido àquela conveniência, o intelecto humano não pode ignorar as vias que conduzem a Deus, através do mundo; devido a esta indigência, não pode dispensá-las. Devido à mesma indigência, o intelecto humano não pode também contemplar directamente a essência divina. Não será, portanto, uma tal contemplação que provê à evidência imediata da existência de Deus, segundo a terceira via principal de Boaventura. Onde, então, essa evidência? Responder a esta pergunta permitir-nos-á compreender também como é que Boaventura integra, na sua filosofia, a herança anselmiana do argumento do *Proslogion*.

### 3.2. AS VIAS ANSELMIANAS DE BOAVENTURA

Considere-se, então, a terceira via principal, tal como Boaventura a apresenta no início de *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*: «todo o verdadeiro certíssimo e evidentíssimo em si mesmo é um verdadeiro indubitável; mas Deus existir é assim»<sup>80</sup>. A existência de Deus é uma verdade deste género: uma verdade certíssima e evidentíssima em si mesma, por conseguinte, uma verdade indubitável. Como? Como Anselmo o mostrou, por diversas vias, no *Proslogion*. Com efeito, para Boaventura, não há um só argumento no *Proslogion*, mas sim três vias de demonstração da existência de Deus, como uma verdade evidente em si mesma. As três vias anselmianas de Boaventura retomam os raciocínios de *Proslogion*, cc.II, III e V.

A primeira das três vias anselmianas é, no entanto, sempre a de *Proslogion* 3. Assim acontece já em *Commentarium in primum librum Sententiarum*, a propósito da questão de saber se a existência de Deus é uma verdade indubitável: é o ser divino tão verdadeiro que não se possa pensar

<sup>79</sup> Cf. *In Sent.* I, d.3, p.1, a.u., q.2.

<sup>80</sup> «Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile; sed Deum esse est huius modi» *De myst. Trin.*, q.1, a.1.



que não seja? Anselmo é logo convocado para defender a resposta afirmativa, aplicando ao ser de Deus, como o insuperável na ordem do pensável, o princípio metafísico da superioridade do ser absolutamente necessário ao ser relativamente contingente, o que obriga a concluir que Deus é tão necessariamente que não se pode pensar que não seja<sup>81</sup>. Boaventura não questiona o princípio que justifica esta conclusão, parecendo assumi-lo, tal como o fizera Anselmo. Todavia, não é sobre a certeza desse princípio metafísico de ordem que Boaventura estabelece a sua conclusão. Esta depende de uma outra explicação, a saber, a metafísica do ser em Deus, segundo a qual Deus se identifica com o seu próprio ser. Dizer de Deus, que é ou existe, é afirmar um predicado que está já contido no sujeito<sup>82</sup>. A afirmação da existência de Deus é, assim, descrita como uma proposição analítica, cuja verdade é evidente em si mesma.

É, no entanto, em *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, que o legado de Anselmo é otimizado na elaboração das vias bonaventurianas, em especial, na via da evidência imediata. Aqui a via da evidência imediata também se desdobra em várias, entre as quais três são de origem anselmiana. A primeira é, de novo, a de *Proslogion* c.III. A descrição é semelhante à anterior, diferindo apenas pela interpretação do princípio metafísico de ordem, como um princípio da ordem do verdadeiro: o ser absolutamente necessário é mais verdadeiro do que o ser relativamente contingente<sup>83</sup>. Esta

<sup>81</sup> «Quaestio II: Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse. – Secundum quaeritur, utrum haec proprietas conveniat Deo in summo, id est, utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse. – Et quod sic, videtur per Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius cogitari potest; sed maius est quod non potest cogitari non esse, quam quod potest: ergo cum Deo nihil maius cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse.» *In Sent.* I, d.8, p.1, a.1, q.2.

<sup>82</sup> «Non solum propter defectum praesentiae potest cogitari aliquid non esse, sed etiam propter defectum evidentiae, quia non est evidens in se, nec est evidens in probando. Sed divini esse veritas est evidens et in se et in probando. In se, quia sicut principia cognoscimus in quantum terminos, et quia causa praedicati clauditur in subiecto, ideo se ipsis sunt evidentia; sic et in proposito. Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto.» *In Sent.* I, d.8, p.1, a.1, q.2, resp..

<sup>83</sup> «22. Item, hoc ipsum probat Anselmus sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, n.22.





interpretação bonaventuriana não fere, porém, o pensamento metafísico de Anselmo, para quem a ordem da verdade era correlativa da do ser. Todavia, não é, sobretudo, à evidência de tal princípio que a primeira via anselmiana de Boaventura deve a sua legitimidade.

A segunda via anselmiana de Boaventura retoma os passos de *Proslogion* c.II, isto é, o raciocínio que mais recorrentemente foi identificado com o argumento anselmiano. Nesta via, Boaventura sublinha a contradição entre a noção anselmiana de Deus e a afirmação da existência de Deus apenas no pensamento<sup>84</sup>. Em Anselmo, a contradição resulta da aplicação a tal noção, do princípio de ordem de *Proslogion* c.II, como vimos. Boaventura, porém, nem enuncia nem menciona esse princípio, que não se encontra senão suposto nesta via. Assim acontece, porventura, porque a legitimidade da via não depende da força desse princípio.

A terceira via anselmiana de Boaventura retoma a regra teológica de selecção dos atributos divinos, que Anselmo enuncia e emprega pela primeira vez em *Monologion* c.XV, e que reitera em *Proslogion* c.V. Trata-se de uma regra implícita na constituição de toda a teologia positiva, segundo a qual não deve atribuir-se a Deus senão aquilo que o espírito concebe de melhor. Com Anselmo, esta regra torna-se explícita do seguinte modo: Deus não é senão aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser<sup>85</sup>. Na sua via, Boaventura indica um atributo que satisfaz esta regra: a verdade indubitável. Segundo Boaventura, todo o verdadeiro indubitável é melhor do que o verdadeiro dubitável. A Deus não cabe, portanto, senão ser indubitavelmente verdadeiro, e este atributo significa que Deus é tão necessariamente que não se pode pensar que não seja<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> «23. Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, n.23.

<sup>85</sup> «Sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipso.» *Mon.* 15, in Schmitt, I, p.29; «Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse.» *Pr.* 5, in Schmitt, I, 104.

<sup>86</sup> «24. Item, Anselmus: “Tu solus es quidquid esse melius est quam non esse”; sed omne verum indubitabile melius est quam omne verum dubitabile; ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabiliter quam dubitabiliter.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, n.24.



### Conclusão

Na sua conclusão, Boaventura confirma todas as vias discernidas, inclusivamente, as vias anselmianas da evidência imediata<sup>87</sup>. Estas distinguem-se, como vimos, quer das vias do conhecimento inato quer das vias do conhecimento analógico. Que tipo de conhecimento, então, as suporta?

«É também aquilo [a existência de Deus] uma verdade certíssima em si, pelo facto de ser uma verdade primeira e imediatíssima, na qual não apenas a causa do predicado está incluída no sujeito, mas isso mesmo é totalmente ser, que é predicado, e o sujeito, que lhe subjaz. Donde, assim como a união dos sumamente distantes repugna totalmente ao nosso intelecto, porque nenhum intelecto pode pensar que algo uno simultaneamente seja e não seja, assim também a divisão do totalmente uno e indiviso é totalmente repugnante ao mesmo intelecto, e, por isso, assim como o mesmo ser e não ser, também simultaneamente ser de modo sumo e de modo nenhum ser é evidentíssimo na sua falsidade; o primeiro e supremo ente ser é evidentíssimo na sua verdade. – E, por isso, se por indubitável se toma aquilo que impede a dúvida através do curso da razão, Deus existir é uma verdade indubitável, porque, quer o intelecto entre dentro de si quer saia para fora de si, quer contemple acima de si, se discorre racionalmente, conhece com certeza e sem dúvida que Deus existe.»<sup>88</sup>

Para Boaventura, um conhecimento imediato do ser (*esse*), que não é senão o ser divino (*esse divinum*). Ainda em *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, Boaventura considera que a existência de Deus é tão

<sup>87</sup> Cf. *De myst. Trin.*, q.1, a.1, concl.

<sup>88</sup> «Est etiam illud [Deum esse] verum certissimum secundum se, pro eo quod est verum primum et imediatissimum, in quo non tantum causa praedicati clauditur in subiecto, sed id ipsum est omnino esse, quod praedicatur, et subiectum, quod subicitur. Unde sicut unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui, quia nullus intellectus potest cogitare, aliquid unum simul esse et non esse; sic divisio omnino unius et indivisi est omnino repugnans eidem, ac per hoc sicut idem esse et non esse, simul summe esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua falsitate; sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate. – Et ideo, si accipitur indubitabile, prout privat dubitationem per rationis decursum; Deum esse est verum indubitabile, quia sive intellectus ingreditur intra se, sive egreditur extra se, sive aspiat supra se; si rationabiliter decurrit, certitudinaliter et indubitanter Deum esse cognoscit.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, resp.; vd. também *Itinerarium mentis in Deum* 5, n.3.



certa como o do princípio da não contradição: tal como repugna à razão que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, assim também repugna à razão que Deus não seja, dada a identidade entre Deus e ser. Tão indivisível é a unidade de Deus e do ser quanto é impossível unir duas contraditórias. Deus identifica-se de tal modo com o ser, que o ser não é apenas um predicado contido no sujeito, mas sujeito e predicado coincidem com o ser. A evidência imediata da existência de Deus procede, então, de uma apreensão intelectual do ser, que é o primeiro na ordem do conhecimento, e que coincide com o ser divino, como Boaventura confirma expressamente em *Collationes in Hexaemeron*: «O ser divino é o primeiro que vem à mente» .

Mas por que razão é o ser divino, o ser que o intelecto apreende primeiro? Em *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura dá-nos uma razão: o ser conhecido em primeiro lugar não pode identificar-se quer com o ser particular quer com o ser analógico, porque em qualquer destes casos há mistura do ser com o não ser, do actual com o potencial. Ora, o ser conhecido em primeiro lugar deve ser a condição de todo o restante ser, pelo que deve ser pleno e indefectível, acto puro, tal como o ser divino<sup>89</sup>. A evidência primeira do ser divino é uma função do primado do ser pleno, ao qual repugna totalmente o não ser, tanto na ordem da realidade como na do conhecimento. Há, portanto, uma metafísica do ser, de linhagem parmenidiana, na base das vias bonaventurianas da evidência imediata, incluindo as que procedem do *Proslogion*, de Anselmo.

<sup>89</sup> «Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.» *Itin. mentis in Deum* 5, n.3.





## 4. TOMÁS DE AQUINO CONTRA ANSELMO

### 4.1. A CRÍTICA DO LEGADO ANSELMIANO

Depois de Gaunilo, Tomás de Aquino é referência incontornável entre os críticos mais célebres do argumento anselmiano. Mas por que é que Tomás de Aquino criticou a via anselmiana do *Proslogion*? Será a metafísica tomista, que não permite esta via? Ou será, como é mais comum reconhecer, que a mesma via não é autorizada pela teoria tomista do conhecimento? Nós julgamos que foi porque Tomás de Aquino não reconheceu a complexidade do argumento anselmiano. Se essa complexidade tivesse sido compreendida, Tomás de Aquino não teria encontrado razões suficientes, nem na sua metafísica nem na sua teoria do conhecimento para rejeitar o argumento anselmiano do *Proslogion*.

Mas será que Tomás de Aquino tomou por um argumento, o teor de *Proslogion* cc.II-III, no mesmo sentido em que nós o tomamos por tal, isto é, por um raciocínio mediado por passos, que se justificam por princípios da ordem da existência? A fim de respondermos a esta pergunta, consideremos a *Summa contra Gentiles* I, caps. X-XI, onde o autor aborda mais circunstanciadamente o legado de Anselmo, não esquecendo a *Summa Theologiae* I, q.2, onde o autor confirma e sintetiza a sua abordagem da questão da existência de Deus.

#### *A questão da demonstrabilidade da existência de Deus*

É próprio do estilo filosófico de Tomás de Aquino, encontrar um justo meio entre dois extremos. A assim acontece também na questão filosófica da demonstrabilidade, ou não, da existência de Deus. A fim de determinar o seu justo meio nesta questão, Tomás de Aquino não pode deixar de circunscrever primeiro os extremos: no primeiro extremo, situam-se aqueles que



negam a demonstrabilidade da existência de Deus, porque esta existência é algo *per se notum*, isto é, objecto de uma evidência imediata e auto-suficiente<sup>90</sup>; no segundo extremo, situam-se aqueles que negam igualmente a demonstrabilidade da existência de Deus, mas pela razão oposta, isto é, porque tal existência não é racionalmente evidente, mas só admissível pela fé<sup>91</sup>. No justo meio, virá Tomás de Aquino a defender a demonstrabilidade da existência de Deus, porquanto esta existência é racionalmente evidente, não imediata, mas mediata. E quanto a Anselmo: em que posição é que Tomás de Aquino o coloca? No primeiro extremo.

Recorde-se de que o argumento anselmiano concluía, em *Proslogion* c.III, que Deus existe de modo tão necessário, que não é sequer pensável que não exista. Ora, uma existência absolutamente indubitável é algo a que convém, segundo Tomás de Aquino, ser objecto de uma evidência imediata e auto-suficiente<sup>92</sup>. O filósofo escolástico não deixa, aliás, de tornar explícito o seu entendimento daquilo que é por si evidente (*per se notum*), ou seja, do que é objecto de evidência imediata e auto-suficiente: assim é toda a proposição cuja verdade se conhece imediatamente, com base apenas no conhecimento dos seus termos. Exemplo: a afirmação de que o todo é maior do que a parte, cuja verdade se conhece imediatamente, com base apenas no conhecimento do que é um todo e do que é uma parte. Este é um exemplo daquilo que Tomás de Aquino toma por um primeiro princípio de demonstração, na esteira de Aristóteles<sup>93</sup>, e que, depois de Kant, se

<sup>90</sup> Cf. *Summa contra Gentiles* I, 10 (texto da Editora Marietti, reprod. em: Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, trad. de D. Odilão Moura, baseada na trad. de D. Ludgero Jaspers, e revista por Luís A. de Boni, Porto Alegre, co-edição da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1990, p.33).

<sup>91</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 12.

<sup>92</sup> «Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest.» *Sum.c.Gent.* I, 10, n.59.

<sup>93</sup> «Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse.» *Sum.c.Gent.* I, 10, n.60; «Praeterea, illa dicuntur esse per nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I *Poster.* [72 b 18]: scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte.» *Summa Theologiae* I, q.2, a.2 (texto da EL, reprod. in BAC 77, Madrid, 1951, p.15).



tornou habitual classificar como um juízo analítico. Assim, a afirmação da existência de Deus seria como um princípio de demonstração, não objecto de demonstração, para todos aqueles que, segundo Tomás de Aquino, pertencem ao primeiro extremo, entre os quais Anselmo. Será, pois, um juízo analítico, não propriamente um argumento, ou uma demonstração, a inferência da existência de Deus, em *Proslogion* c.III.

### *As descrições de Proslogion II e III*

Todavia, a descrição tomista das inferências anselmianas de *Proslogion* cc.II e III é bastante fidedigna. Tomás de Aquino tem o cuidado de nada suprimir de relevante, do exposto por Anselmo. Nessa medida, o crítico de Anselmo descreve o argumento do *Proslogion*, efectivamente como um argumento, não escamoteando a sua complexidade. A descrição não vem, assim, em conformidade com a classificação da posição de Anselmo sobre a afirmação da existência de Deus. Tal afirmação é, segundo a classificação inicial, uma evidência imediata, e segundo a descrição, uma evidência mediada pelos passos da argumentação. Aqui encontramos nós um motivo de perplexidade.

A descrição de *Proslogion* c.II, em *Summa contra Gentiles* I, c.X:

«60. Dizem-se ser por si evidentes, aquelas proposições que, conhecidos os seus termos, são imediatamente conhecidas, assim como, conhecido o que é o todo e o que é a parte, imediatamente é conhecido que o todo é sempre maior do que a parte. Deste modo é também isto que dizemos: Deus existe. Ora, pelo nome de Deus, entendemos algo maior do que o qual não pode ser pensado. Ora isto é formado no intelecto por aquele que ouve e entende o nome de Deus, de modo que é necessário que Deus exista, pelo menos, no intelecto. E não pode existir apenas no intelecto. Na verdade, aquilo que existe no intelecto e na realidade, é maior do que aquilo que existe só no intelecto. A própria razão daquele nome demonstra que nada é maior do que Deus. Donde resta que Deus existir é evidente por si, como que manifesto pela própria significação do nome.»<sup>94</sup>

<sup>94</sup> «Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognitio quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum



A mesma descrição de *Proslogion* c.II, em *Summa Theologiae* I, q.2, a.1:

«2. Além disso, dizem-se ser evidentes por si, aquelas proposições que, conhecidos os termos, são imediatamente conhecidas, como o Filósofo considera os primeiros princípios da demonstração, no livro I dos *Segundos Analíticos* [72 b 18]: sabendo o que é o todo e o que é a parte, sabe-se imediatamente que o todo é maior do que a sua parte. Ora, entendendo o que significa o nome Deus, obtém-se imediatamente que Deus existe. Com efeito, por este nome é significado aquilo maior do que o qual não pode ser significado. É maior, porém, o que existe na realidade e no intelecto do que o que existe apenas no intelecto. Donde, por se entender este nome Deus, imediatamente existe no intelecto, segue-se também que existe na realidade. Portanto, Deus existir é por si evidente.»<sup>95</sup>

Deste modo, tanto na *Summa contra Gentiles* como na *Summa Theologiae*, as versões tomistas de *Proslogion* c.II consignam devidamente os dois fundamentais componentes do raciocínio anselmiano: o nome perifrástico de Deus e o princípio metafísico, que permite inferir que Deus existe, não só no intelecto mas também na realidade. Por um lado, Tomás de Aquino reproduz o nome anselmiano de Deus, sem alterá-lo na sua construção: «algo maior do que o qual não pode ser pensado» (*aliquid quo maius cogitari non potest*), segundo a *Summa contra Gentiles*; «aquilo maior do que o qual não pode ser significado» (*id quo maius significari non potest*), segundo a *Summa Theologiae*, introduzindo esta, uma modificação notória, pela substituição do verbo *cogitari* por *significari*. Esta substituição não afecta, porém, o alcance do nome, supondo que são co-extensivos, os domínios do

---

esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.» *Sum.c.Gent.* I, 10, n.60.

<sup>95</sup> «Praeterea, illa dicuntur esse per nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in *I Poster.* [72 b 18]: scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellectu quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellectu hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.1, n.2.





pensamento e da linguagem. Em qualquer dos casos, mantém-se a noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável, ou, co-extensivamente, na ordem do dizível. Por outro lado, Tomás de Aquino enuncia o princípio metafísico de ordem, que intervém em *Proslogion* c.II, com maior destaque até do que aquele, que o mesmo princípio recebe no próprio texto de Anselmo: «na verdade, o que existe no intelecto e na realidade, é maior do que aquilo que existe só no intelecto» (*nam quod in intellectu et in re est, maius est eo quod in solo intellectu est*), segundo a *Summa contra Gentiles*; «é maior, porém, o que existe na realidade e no intelecto do que o que existe apenas no intelecto» (*maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum*), segundo a *Summa Theologiae*. Em qualquer dos enunciados, mantém-se o conteúdo essencial do princípio, sem o qual não se pode concluir que o insuperável na ordem do pensável existe na realidade, fora do intelecto que o pensa. Assim obtida, a afirmação da existência real de Deus não pode ser assimilada a um princípio de demonstração, por si evidente, ao contrário daquilo que, surpreendentemente, Tomás de Aquino conclui das suas descrições.

Também a inferência de *Proslogion* c.III é fielmente descrita na *Summa contra Gentiles* I, c.X:

«61. Além disso, pode decerto ser pensado que algo exista que não possa ser pensado que não existe, o que é evidentemente maior do que aquilo que pode ser pensado que não existe. Assim, portanto, poderia ser pensado algo maior do que Deus, se ele próprio pudesse ser pensado não existir, o que é contra a razão do nome. Resta que é por si evidente que Deus existe.»<sup>96</sup>

Tomás de Aquino não omite aqui o segundo princípio metafísico de ordem, sob o seguinte enunciado: «Além disso, pode decerto ser pensado que algo exista que não possa ser pensado que não existe, o que é evidentemente maior do que aquilo que pode ser pensado que não existe» (*Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse*). Tomás de Aquino parece admitir, com Anselmo, a possibilidade de pensar a existência absolutamente necessária, insusceptível de toda e qualquer possível negação. Tomás de

<sup>96</sup> «Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari potest, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est.» *Sum.c. Gent.* I, 11, n.61.



Aquino parece ainda admitir com Anselmo, e como se tratando de uma evidência, o juízo de ordem, segundo o qual é maior existir de modo absolutamente necessário do que existir de modo relativamente contingente, isto é, de modo passível de negação. Ora, este é o teor do segundo princípio do argumento anselmiano, em conformidade com o qual a possibilidade de duvidar da existência de Deus se revela contraditória com a noção de Deus, como insuperável na ordem do pensável. Assim obtida, mediante a aplicação de um princípio evidente de demonstração, a afirmação da existência necessária de Deus não pode, ela própria, ser assimilada a um princípio de demonstração, por si evidente, ao contrário daquilo que, mais uma vez, Tomás de Aquino conclui da sua descrição.

Verifica-se, portanto, que as descrições tomistas de *Proslogion* cc.II e III preservam o conteúdo essencial do texto anselmiano. No entanto, tais descrições não condizem com a classificação de evidência imediata e auto-suficiente, atribuída às afirmações da existência real e necessária de Deus, concluídas, respectivamente, em *Proslogion* cc.II e III. Aliás, Tomás de Aquino faz, como vimos, uma descrição em separado do teor dos cc.II e III do *Proslogion*, o que propicia uma interpretação que advogue a existência de dois argumentos distintos. Não é, porém, isso que se verifica ao nível da interpretação e da crítica tomistas. Estas entram claramente em desacordo com as descrições dadas, o que constitui para nós mais um motivo de perplexidade.

### *As refutações de Proslogion II e III*

Não obstante a fidedignidade das descrições tomistas dos raciocínios que constituem o argumento anselmiano, Tomás de Aquino manifesta-se crítico de Anselmo e empenha-se em refutar as inferências de *Proslogion* cc.II-III. Atentemos nas suas razões, expostas com maior detalhe na *Summa contra Gentiles* do que na *Summa Theologiae*.

O alvo da crítica tomista da inferência de *Proslogion* c.II é o nome anselmiano de Deus:

Refutação de *Proslogion* c.II, em *Summa contra Gentiles* I, c.XI:

«67. Nem é necessário que, conhecida a significação do nome de Deus, seja imediatamente conhecido que Deus existe, como pretendia o primeiro argumento (60). Em primeiro lugar, porque não é evidente para todos, mesmo para aqueles que concedem que Deus existe, que Deus seja aquilo maior do que o qual não possa



ser pensado, visto que muitos dos antigos disseram que Deus é este mundo. [...]. Em segundo lugar, porque, mesmo que todos entendam, por este nome “Deus”, algo maior do que o qual não possa ser pensado, não será necessário que algo maior do que o qual não possa ser pensado exista na ordem das coisas. Com efeito, é necessário que do mesmo modo seja posta a coisa e a noção do nome. Mas do facto de ser concebido na mente aquilo que é proferido através deste nome “Deus”, não se segue que Deus exista, a não ser no intelecto. Donde, nem será necessário que aquilo maior do que o qual não pode ser pensado exista, a não ser no intelecto. E daqui não se segue que exista, na ordem das coisas, algo maior do que o qual não possa ser pensado. E assim nenhum inconveniente há para os que defendem que Deus não existe: de facto, não há inconveniente em poder pensar-se algo maior do que qualquer dado quer na realidade quer no intelecto, a não ser para aquele que concede que algo maior do que o qual não possa ser pensado, existe na natureza das coisas.»<sup>97</sup>

A mesma contra-argumentação, em *Summa Theologiae* I, q.2, a.1:

«Quanto ao segundo argumento, deve dizer-se que talvez aquele que ouve este nome “Deus”, não entende que significa algo maior do que o qual não possa ser pensado, uma vez que alguns acreditaram que Deus é um corpo. Supondo que qualquer um entenda que por este nome “Deus” é significado isto que é dito, a saber, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado, não se segue, por causa disso, que entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na natureza das coisas, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode alegar que exista na realidade, a não ser que fosse concedido que exista

<sup>97</sup> «Nec oportet ut statim, cognita huius nominis Deus significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio (60) intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. [...]. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.» *Sum. c. Gent.* I, 11, n.67.



na realidade algo maior do que o qual não possa ser pensado, o que não é concedido por aqueles que negam que Deus existe.»<sup>98</sup>

Por um lado, o nome anselmiano de Deus não exprime uma noção universal de Deus, de modo que não é evidente para toda a gente que Deus seja o insuperável na ordem do pensável, inclusivamente, para muitos dos antigos, que identificavam Deus com este mundo. Tomás de Aquino tem razão nesta sua observação: o nome anselmiano de Deus requer um processo esforçado de compreensão tal como requereu um processo elaborado de construção, que não é imediatamente óbvio para toda a gente. A nosso ver, porém, Anselmo procurou dizer, não uma noção universal de Deus, mas uma noção supereminente, que impedisse a redução de Deus a um pensável menor. Por outro lado, Tomás de Aquino critica ainda o nome anselmiano de Deus, quanto à sua força ou eficácia: o nome, por si só, não tem força suficiente para fazer concluir a existência do nomeado na natureza das coisas, isto é, fora do intelecto que concebe o nomeado, a menos que se conceda concomitantemente essa existência. Tomás de Aquino tem razão também nesta objecção: o nome por si só não tem força para tal. A compreensão do nome só se revela contraditória com a negação da existência real, mediante a aplicação o princípio de ordem da existência intelectual e real. Como vimos, Tomás de Aquino também o destaca na sua descrição, mas omite-o completamente na sua refutação. Ora, sem a consideração de tal princípio, o nome anselmiano de Deus não se aguenta e cai, como argumento, tornando-se inteiramente vulnerável à crítica tomista, bem como a todas as críticas que ignoram os princípios, que justificam os passos do argumento do *Proslogion*.

Uma questão torna-se, para nós, inevitável: por que razão é que Tomás de Aquino omite na crítica aquilo que destaca na descrição? Por que razão é que Tomás de Aquino ignora a complexidade do argumento anselmiano, a qual não deixa, todavia, de sobressair nas descrições por ele dadas do mesmo? Se Tomás de Aquino tivesse reconhecido essa complexidade,

<sup>98</sup> «Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato enim quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.1, *Ad secundum*.



talvez não se tivesse achado tão apartado de Anselmo na questão da demonstrabilidade da existência de Deus. Talvez esta distância fosse desejada, a fim de que a posição tomista se alinhasse mais com Aristóteles do que com a linhagem platônico-augustiniana, na qual se inscrevia Anselmo.

Entretanto, para além de esvaziar o argumento anselmiano das razões que o sustentam, a crítica tomista contrapõe explicitamente uma razão da ordem do conhecimento: a consideração dos limites do intelecto humano no conhecimento de Deus. Com base nessa consideração, Tomás de Aquino justifica a possibilidade do ateísmo, sem excluí-la do âmbito da racionalidade. Com efeito, o argumento anselmiano constitui uma interpretação do sentido em que é insipiente, aquele que nega no seu coração que Deus existe, segundo o *Salmo* (13, 1 ou 52, 1). Ao concluir, em *Proslogion* c.III, que Deus existe tão necessariamente que não é sequer pensável que Deus não exista, o argumento de Anselmo exclui toda e qualquer possibilidade racional, ou sapiente, de duvidar ou de negar a existência de Deus. Em contrapartida, os críticos de Anselmo sempre acorreram em defesa do insipiente, como desde logo Gaunilo. Na esteira deste primeiro crítico, também Tomás de Aquino defende o insipiente, na sua refutação de *Proslogion* c.III:

Refutação de *Proslogion* c.III, em *Summa contra Gentiles* I, c.XI:

«68. E também não é necessário, como propunha o segundo argumento (61), que pode pensar-se algo maior do que Deus, se pode pensar-se que Deus não existe. Na verdade, que possa pensar-se que não existe, não procede de imperfeição ou incerteza do seu ser, pois o seu ser é para si evidentíssimo, mas da debilidade do nosso intelecto, que não o pode intuir por si próprio, mas sim a partir dos seus efeitos, e assim é conduzido raciocinando ao conhecimento do próprio ser.»<sup>99</sup>

Mais uma vez, a crítica tomista não permanece fiel à descrição previamente dada. Como vimos, na descrição, Tomás de Aquino apresenta como

<sup>99</sup> «Nec enim oportet, ut secunda ratio (61) proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimo: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 68.



evidente o juízo, que identificámos com o segundo princípio metafísico de ordem, e que justifica a conclusão do argumento em *Proslogion* c.III. Na refutação, porém, Tomás de Aquino omite completamente esse juízo e a sua aplicação como princípio justificativo da inferência anselmiana. Como este princípio fica omissa, também não se torna evidente a contradição entre a noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, e a possibilidade de pensá-lo como não existente, consistindo a refutação tomista, simplesmente, em admitir esta possibilidade em função da fraqueza do intelecto humano, incapaz de intuir a indefectibilidade própria do ser divino.

A metafísica tomista reconhece, aliás, esta indefectibilidade, ao defender a identidade, em Deus, entre essência e existência, no âmbito da unidade analógica do ente. Ora, esta metafísica não propiciará uma forma de afirmar a existência de Deus, directamente decorrente da consideração da essência divina? E não seria essa forma de afirmação da existência de Deus, uma alternativa tomista ao argumento anselmiano? Boaventura assim procede, admitindo essa forma de afirmação da existência de Deus entre as vias da evidência imediata. Todavia, para Tomás de Aquino, essa seria ainda uma solução na continuidade das vias de *Proslogion* cc.II e III, das quais se desvia expressamente o crítico de Anselmo, ao determinar o seu justo meio na questão da demonstrabilidade da existência de Deus.

### *Outras formas da afirmação da existência de Deus como evidência imediata*

Tomás de Aquino não deixa, aliás, de conjecturar a solução, que a sua metafísica da analogia do ente faz adivinhar. E, juntamente com ela, ele antecipa ainda uma outra, a saber, aquela que, na sua formulação cartesiana, virá a servir de padrão para a prova ontológica, segundo a definição e a crítica de Kant. Consideremos as duas soluções contiguamente, tal como nos são apresentadas na *Summa contra Gentiles* I, c.X:

«62. Além disso, devem ser evidentiíssimas aquelas proposições nas quais o mesmo é predicado de si mesmo, como, por exemplo, homem é homem; ou aquelas cujos predicados estão incluídos nas definições dos sujeitos, como, por exemplo, homem é animal. Ora, em Deus, descobre-se antes de mais, como se mostrará abaixo (c.XXII), que a sua existência é a sua essência, como se a mesma resposta fosse dada à questão: o que é?, e à questão: se existe? Assim, portanto, quando se diz “Deus existe”, o predicado ou é idêntico



ao sujeito, ou, pelo menos, está incluído na definição do sujeito. E, assim, será evidente por si que Deus existe.»<sup>100</sup>

A primeira solução é a afirmação da existência de Deus, na qual o predicado da existência se identifica com o sujeito, dada a identidade entre essência e existência em Deus, de acordo com a metafísica tomista; a segunda é a afirmação da existência de Deus, na qual o predicado da existência se inclui na definição do sujeito, tal como o predicado animal se inclui na definição de homem, ou tal como uma propriedade essencial do triângulo se inclui na definição do triângulo, como dirá, posteriormente, Descartes. Esta segunda forma de afirmação da existência de Deus é aquela que se tornou habitual conotar com o argumento ontológico, depois de Kant. Tornou-se também habitual fazer remontar a tradição do argumento ontológico até ao argumento do *Proslogion*, de Anselmo. Ora, como estamos a ver, Tomás de Aquino não confundiu o argumento anselmiano com esta acepção de argumento ontológico, que se tornou corrente, e que ele soube antecipar no seu teor. Nós também não fazemos essa confusão. Todavia, nenhuma destas formas de afirmação da existência de Deus – quer as vias anselmianas de *Proslogion* cc.II e III, quer a via provida pela metafísica tomista, quer aquela que antecipa o argumento ontológico de Descartes – é verdadeiramente um argumento, isto é, uma demonstração da existência de Deus, para Tomás de Aquino. Nenhuma delas constitui, portanto, a alternativa tomista. Todas elas são agregadas no primeiro extremo, do qual pretende demarcar-se o justo meio de Tomás de Aquino, na questão da demonstrabilidade da existência de Deus.

Como se demarca então, Tomás de Aquino? Precisando aquela razão, que havia já sido contraposta na refutação de *Proslogion* c.III: a fraqueza do intelecto humano, porquanto este não pode aceder a uma visão intelectual da essência divina:

Refutação: «69. Por isto também se dissolve o terceiro argumento (62). Na verdade, assim como para nós é evidente que o todo seja

<sup>100</sup> «Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, Homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, Homo est animal. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur (cap. 22), quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem na est. Sic ergo cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitionem subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.» *Sum.c. Gent.* I, 10, 62.





maior do que a sua parte, assim também para os que vêem a própria essência divina é evidentíssimo que Deus existe, uma vez que a sua essência é a sua existência. Mas, como não podemos ver a sua essência, atingimos o conhecimento da sua existência, não por ele mesmo, mas pelos seus efeitos.»<sup>101</sup>

Só uma visão intelectual da essência divina permitiria, segundo Tomás de Aquino, afirmar a existência de Deus, como uma afirmação por si mesma evidente, isto é, como uma evidência imediata e auto-suficiente. Ora, uma visão intelectual de Deus é algo que a teoria tomista do conhecimento não autoriza. Segundo esta teoria, o intelecto humano não é um intelecto separado, como o divino ou o angélico, mas um intelecto unido ao corpo, e, por esta razão, ele não pode conhecer senão a partir dos sentidos, por via de abstracção. Consequentemente, o intelecto humano não pode conhecer Deus senão a partir dos seus efeitos, e não pode demonstrar a sua existência senão por diversas vias de consideração da ordem dos efeitos. Tal é a alternativa tomista das cinco vias. Tomás de Aquino parece, no entanto, longe de suspeitar de que a sua alternativa possa ser aproximada do argumento anselmiano, através de algumas afinidades, como nós pretendemos aqui sublinhar. Antes de mais, a negação de uma visão intelectual da essência divina é uma posição comum aos dois filósofos: para Tomás de Aquino, trata-se de uma posição elaborada no âmbito da sua teoria do conhecimento, e de uma condição da sua alternativa de construção das cinco vias; para Anselmo, que não elaborou uma teoria do conhecimento, trata-se de uma posição resultante da experiência intelectual da descoberta do argumento do *Proslogion*, como denuncia inequivocamente o pungente capítulo XIV deste opúsculo. Basta considerar este facto, para excluir o argumento anselmiano, das formas de afirmação por si evidente da existência de Deus, uma vez que estas não se compreendem, segundo Tomás de Aquino, senão com base na concessão de uma visão intelectual de Deus.

#### 4.2. A ALTERNATIVA: AS CINCO VIAS TOMISTAS

Tomás de Aquino coloca a questão da existência de Deus, de uma forma clara e simples, em *Summa Theologiae* I, q.2, a.3: Se Deus existe (*Utrum*

<sup>101</sup> «Ex quo etiam tertia ratio (62) solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.» *Sum.c. Gent.* I, 11, n.69.





*Deus sit*). À boa maneira da disputa escolástica, considera-se primeiro a posição do adversário, ou seja, neste caso, a hipótese ateuista – «Parece que Deus não existe» – e os argumentos que a sustentam:

O argumento da existência do mal: «1. Porque se um dos contrários fosse infinito, ele destruiria totalmente o outro. Ora, neste nome “Deus”, entende-se isto, a saber, que é um bem infinito. Portanto, se Deus existisse, nenhum mal se encontraria. Mas encontra-se mal no mundo. Logo, Deus não existe.»<sup>102</sup>

O argumento da prescindibilidade de Deus, como princípio explicativo do real: «2. Além disso, o que pode ser realizado por poucos princípios, não é feito por muitos. Ora parece que todas as coisas que aparecem no mundo podem ser realizadas por outros princípios, supondo que Deus não exista: porque as coisas que são naturais reduzem-se ao princípio que é a natureza; e as coisas que são intencionais reduzem-se ao princípio que é a razão humana ou a vontade. Por isso, nenhuma necessidade há de admitir que Deus existe.»<sup>103</sup>

Antes de mais, parece que Deus não existe, porque existe mal no mundo. A existência de Deus, como bem infinito, capaz de destruir o seu contrário, não é consistente com a persistência do mal no mundo. Este é o argumento mais recorrente contra existência de Deus, outrora como na actualidade.

Além disso, parece que Deus não existe, porque é dispensável como princípio explicativo da realidade: basta a natureza, para explicar os fenómenos naturais; e a razão ou a vontade, para explicar os actos intencionais.

Mas contra a hipótese ateuista, é convocado o livro bíblico do *Êxodo* 3, 14, na medida em que comporta uma afirmação paradigmática da existência de Deus: «Mas contra, há o que é dito em *Êxodo* 3, 14, a partir da

<sup>102</sup> «1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destrueretur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundum. Ergo Deus non est.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3.

<sup>103</sup> «2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3.



pessoa de Deus (*ex persona Dei*): Eu sou quem sou (*Ego sum qui sum*)»<sup>104</sup>. Ou seja, contra a hipótese de negação da existência de Deus, há o célebre e enigmático passo bíblico, que a teologia medieval tomou, sobretudo, por uma afirmação de ser, e que Tomás de Aquino entende, em particular, por uma afirmação de ser como existência.

E contra os argumentos ateístas, Tomás de Aquino contrapõe os seguintes contra-argumentos:

A razão da permissibilidade divina do mal: «Quanto ao primeiro argumento, portanto, deve dizer-se que, assim como diz Agostinho no *Enchiridion* [*ad Laurentium*: PL 40, 236]: Deus, como é sumamente bom, de modo nenhum permitiria que algum mal existisse nas suas obras, se não fosse onnipotente e bom, a fim de fazer o bem também do mal. Pertence, pois, à bondade de Deus, permitir que os males existam e deles fazer sair bens.»<sup>105</sup>

A necessidade de um primeiro princípio: «Quanto ao segundo argumento, deve dizer-se que, assim como a natureza opera por causa de determinado fim sob a direcção de um agente superior, é necessário que as coisas que são feitas pela natureza sejam também reconduzidas a Deus, assim como à primeira causa. De modo similar, também as coisas que são feitas com propósito devem ser reconduzidas a alguma causa mais alta, que não seja a razão e a vontade humana, porque estas são mutáveis e defectíveis. É necessário também que todos os móveis e defectíveis sejam reconduzidos a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, assim como foi mostrado.»<sup>106</sup>

<sup>104</sup> «Sed contra est quod dicitur *Exodi* 3, 14, ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3.

<sup>105</sup> «Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*: Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo onnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3, *Ad primum*.

<sup>106</sup> «Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3, *Ad secundum*.



Contra o argumento da existência do mal: a razão da permissibilidade divina do mal, isto é, a redução do mal a um meio de produção de bem. Razão que se filia, como Tomás de Aquino o assume explicitamente, na solução augustiniana do problema do mal.

Contra o argumento da prescindibilidade de Deus, como princípio explicativo do real: a necessidade de um primeiro princípio, em função da existência de causas intermédias, de acordo com as cinco vias demonstrativas da existência de Deus.

Com efeito, entre os argumentos ateístas e estes contra-argumentos, medeia a resposta de Tomás de Aquino, no âmbito da qual são expostas as suas famosas cinco vias.

Vamos agora seguir a exposição das cinco vias tomistas, em *Summa contra Gentiles* I, cc.XIII e XV, onde algumas das vias são mais analisadas e até desdobradas, como a via do movimento. Em *Summa Theologiae* I, q.2, a.3, encontramos uma versão mais sucinta e reduzida ao essencial das cinco vias<sup>107</sup>.

### *Primeira via: a via do movimento*

Na *Summa contra Gentiles* I, o capítulo XIII trata dos argumentos para provar que Deus existe (*Rationes ad probandum Deum esse*) e introduz duas vias do movimento, de assumida inspiração aristotélica:

«82. – Primeiro consideramos os argumentos segundo os quais procede Aristóteles, para provar que Deus existe. Ele pretendeu provar isto a partir do movimento, por duas vias.»<sup>108</sup>

### *Primeira via do movimento:*

«83. – a) A primeira destas vias é a seguinte: tudo o que é movido, é movido por outro. Ora é evidente pelo sentido que algo é movido, como o Sol. Logo, é movido por outro movente. – b) Portanto, ou o movente é movido ou não. Se não é movido, então atingimos o propósito: que é necessário admitir algum movente imóvel. E este, nós dizemos Deus. – c) Se, porém, é movido, então é movido por outro movente. Portanto, ou é de proceder até ao infinito ou é de chegar

<sup>107</sup> Vd. Antologia de Textos.

<sup>108</sup> «82. – Primo autem ponemus rationes quibus Aristóteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.» *Sum.c. Gent.* I, 13, 82.



a algum movente imóvel. Mas não é de proceder até ao infinito. Logo, é necessário admitir algum primeiro movente imóvel.»<sup>109</sup>

Esta é a primeira via do movimento, mas ela depende de duas premissas que não estão provadas, e que Tomás de Aquino se empenha de seguida em firmar:

«84. – Nesta demonstração, há duas proposições a provar, a saber: [A] que todo o movido é movido por outro; [B] e que nos moventes e nos movidos não é de proceder até ao infinito.»<sup>110</sup>

[A] Todo o movido é movido por outro: «85. – A primeira das quais o Filósofo prova de três modos. – a) Primeiro, assim: se algo se move a si mesmo, é necessário que tenha em si o princípio do seu movimento; de contrário, seria evidentemente movido por outro. – b) É necessário também que seja o primeiro movido, isto é, que seja movido em razão de si mesmo, e não em razão de uma sua parte, como é movido o animal pelo movimento do pé. Assim, o todo não seria movido por si, mas uma sua parte, e uma parte por outra. – c) É necessário também que seja divisível, e que tenha partes, uma vez que tudo o que é movido é divisível, como se prova no livro VI da *Física* [234 b].»<sup>111</sup>

A primeira das duas proposições a provar – [A] todo o movido é movido por outro – seria refutada, caso fosse provado que algo se move a si mesmo.

<sup>109</sup> «83. – a) *Quarum prima talis est: Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur.* – b) *Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum.* – c) *Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.*» *Sum.c.Gent.* I, 13, 83.

<sup>110</sup> «84. – *In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.*» *Sum.c.Gent.* I, 13, 84.

<sup>111</sup> «85. – *Quorum primum probat Philosophus tribus modis.* – a) *Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur.* – b) *Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia.* – c) *Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic. [234 b]*» *Sum.c.Gent.* I, 13, 85.



Mas algo não se move a si mesmo senão com base nas três condições aqui discriminadas: ter em si o princípio do seu movimento; ser o primeiro movido em razão de si mesmo; e ser divisível. Ora estas três condições não podem ser conjuntamente satisfeitas pelo mesmo movido, atendendo à divisibilidade do movido, segundo a terceira condição. Se todo o movido é divisível, como Aristóteles havia reconhecido, então não pode ser o primeiro movido em razão de si mesmo, mas só em razão de alguma das suas partes, uma vez que depende das suas partes para ser movido, pelo que não satisfaz a segunda condição; e também não satisfaz a primeira condição, porque, na medida em que depende das suas partes para ser movido, não tem em si o princípio do seu movimento, mas tê-lo-á em algumas das suas partes, o que é razão suficiente para ser movido por outro. A divisibilidade do movido impede que este seja movido por si mesmo. Tal é o que ressalta no seguinte passo:

Argumento da divisibilidade do movido: «87. – [...]. Porque a força deste argumento consiste nisto: se algo se move a si mesmo primeiro e por si, não em razão das partes, é necessário que o seu mover-se não dependa de algo, mas o mover-se do próprio divisível, tal como o seu ser, depende das partes, e assim não se pode mover a si mesmo primeiro e por si.»<sup>112</sup>

Acrescem ainda dois argumentos aristotélicos a favor da proposição [A] todo o movido é movido por outro: o argumento indutivo, que conclui a favor desta proposição, mediante a consideração de várias modalidades de ser movido; e o argumento da incoincidência do acto e da potência no mesmo movido a respeito do mesmo movimento. Vejamos como Tomás de Aquino expõe estes dois argumentos:

Argumento indutivo: «88. – Em segundo lugar, prova por indução, do seguinte modo [*Física* VIII, 254 b – 256 a]. Tudo o que é movido por acidente, não é movido por si mesmo. De facto, é movido conforme o movimento de outro. – De modo similar, nem aquilo que é movido por violência, como é evidente. – Nem aqueles que se movem por natureza, como movidos a partir de si, assim como os

<sup>112</sup> «87. – [...] Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se.» *Sum.c.Gent.* I, 13, 87.



animais, que consta serem movidos pela alma. – Nem ainda os que se movem por natureza, como os graves e os leves, porque estes são movidos por aquilo que os gera e remove obstáculos. – Tudo o que é movido, ou é movido por si, ou por acidente. E se por si, ou por violência ou por natureza. E, neste caso, ou é movido a partir de si, como o animal; ou não é movido a partir de si, como o grave e o leve. Logo, tudo o que é movido é movido por outro.»<sup>113</sup>

Argumento da incoincidência do acto e da potência no mesmo movido a respeito do mesmo movimento: «89. – Em terceiro lugar, prova do seguinte modo [*Física* VIII, 257 b]. Nada que seja o mesmo está simultaneamente em acto e em potência a respeito do mesmo. Mas tudo o que é movido, enquanto é movido, está em potência, porque o movimento é o acto do existente em potência, segundo está em potência. Entretanto, tudo o que move, está em acto, enquanto move, porque nada age senão secundo aquilo que está em acto. Logo, nada é movente e movido a respeito do mesmo movimento. E assim nada se move a si mesmo.»<sup>114</sup>

O argumento indutivo a favor da premissa [A] analisa a noção de movido segundo diversas modalidades. A primeira divisão da noção de movido é entre movido por si e movido por acidente. O movido por acidente é obviamente movido por outro. Quanto ao movido por si (*per se*), devemos precisar que é um movido por meio de si, e não um movido por si mesmo (*a seipso*), de modo que aquele pode ser movido ou por violência ou por natureza. Se o movido por meio de si for movido por violência, então ele será obviamente movido por outro. Se o movido por meio de si for

<sup>113</sup> «88. – Secundo, probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. – Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. – Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. – Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. – Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.» *Sum.c. Gent.* I, 13, 88.

<sup>114</sup> «89. – Tertio, probat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.» *Sum.c. Gent.* I, 13, 89.



movido por natureza, então podem dar-se ainda dois casos: ou é movido a partir de si (*ex se*), como o animal, e então não é propriamente movido por si mesmo, mas por uma das suas partes, e, portanto, é movido por outro; ou não é movido a partir de si, como no caso dos graves e dos leves, caso em que, obviamente, é movido por outro. Por conseguinte, em todas as modalidades, o movido é movido por outro e não por si mesmo.

O argumento da incoincidência do acto e da potência no mesmo movido a respeito do mesmo movimento, por sua vez, baseia-se na separação real, que não apenas conceptual, entre acto e potência. Por isso e em geral, nada pode estar simultaneamente em acto e em potência a respeito do mesmo; por isso e em especial, o movido não pode estar simultaneamente em acto e em potência a respeito do mesmo movimento. Por outras palavras, o movido não pode ser simultaneamente o movente e o movido a respeito do mesmo movimento, isto é, o movido não se move a si mesmo como se fosse um auto-movente. Com efeito, o movido é o móvel que está em potência relativamente ao movimento pelo qual é movido; o movente é o que está em acto, pois não pode mover senão na medida em que está em acto: logo, à luz da separação real entre acto e potência, o movido, que está em potência, não pode coincidir com o movente, que está em acto, a respeito do mesmo movimento, de modo que não se pode mover por si mesmo. Portanto, em razão da separação real entre acto e potência, todo o movido é movido por outro. Deduz-se aqui, para a física do movimento, uma consequência da metafísica do acto e da potência. Tal consequência constitui, aliás, um argumento particularmente prezado por Tomás de Aquino, uma vez que seria seleccionado para ser reiterado na exposição mais sucinta da via do movimento, na *Summa Theologiae*.

Entretanto, para além da premissa [A] – tudo o que é movido é movido por outro – há outra premissa da via do movimento, a proposição [B] – nos moventes e nos movidos não é de proceder até ao infinito – que o Aquinate se empenha em firmar por meio de argumentos, mais uma vez, de inspiração aristotélica. Vejamos como:

«91. – A outra proposição, isto é, que nos moventes e nos movidos não é de proceder até ao infinito, [Aristóteles] prova-a por três argumentos.

92. – O primeiro dos quais é o seguinte: se nos motores e nos movidos se procede até ao infinito, é necessário que todos sejam corpos em número infinito, porque tudo aquilo que é movido é divisível e corpo, como se prova no livro VI da *Física* [234 b]. Ora todo o corpo que move um movido, é movido ao mesmo tempo que move.



Portanto, todos estes infinitos corpos são movidos ao mesmo tempo que um deles é movido. Mas um deles, como é finito, é movido em tempo finito. Portanto, todos aqueles corpos em número infinito são movidos em tempo finito. Isto, porém, é impossível. Logo, é impossível que nos motores e nos movidos se proceda até ao infinito.

93. – Que é, porém, impossível que os referidos corpos infinitos sejam movidos em tempo finito, prova-se assim. É necessário que o movente e o movido existam simultaneamente, como prova a indução em cada espécie de movimento. Mas os corpos não podem existir simultaneamente senão por continuidade ou contiguação. Portanto, como os referidos moventes e movidos são corpos, como foi provado, é necessário que sejam como que um móvel por continuação ou contiguação. E, assim, um infinito é movido em tempo finito, o que é impossível, como se prova no livro VI da *Física* [238 a].

94. – O segundo argumento para provar o mesmo é o seguinte: nos moventes e nos movidos ordenados, entre os quais um é por ordem movido por outro, é necessário descobrir que, retirado o primeiro movente ou cessando o seu movimento, nenhum dos outros moverá nem será movido, porque o primeiro é a causa de mover para todos os outros. Mas se há moventes e movidos por ordem até ao infinito, não haverá algum primeiro movente, mas todos serão como que moventes médios. Portanto, nenhum outro poderá ser movido. E assim nada será movido no mundo.

95. – O terceiro argumento redunda no mesmo, apenas alterando a ordem, isto é, começando pelo superior. E é o seguinte. Aquilo que move instrumentalmente não pode mover a não ser que haja algo que mova principalmente. Mas, se se proceder até ao infinito nos moventes e nos movidos, todos serão moventes como que instrumentalmente, porque são considerados moventes movidos e nada será como movente principal. Logo, nada será movido.»<sup>115</sup>

<sup>115</sup> «91. – Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus. – 92. – Quarum prima talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI *Physic.* [234 b]. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum. – 93. – Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per





A premissa aqui defendida argumentativamente, no âmbito da via do movimento, é uma razão fundamental e comum a todas as vias tradicionais a favor de uma causa primeira: trata-se da aversão à infinitude das cadeias causais, que comporta um regresso ao infinito na investigação das causas anteriores. Tal aversão tornara-se já muito explícita na filosofia de Aristóteles, e tornou-se de facto uma razão estruturante das vias causais a favor da existência de Deus, como causa primeira. Desde logo, na via mais directamente decorrente da física aristotélica, a via do movimento, Tomás de Aquino assume essa aversão, mas não sem a justificar com três argumentos.

O primeiro argumento é aquele que funda essa aversão na impossibilidade de uma infinitude de corpos moventes e movidos, contínuos ou contíguos, ser movida como um móvel num tempo finito, como é o tempo em que cada corpo é movido, e em que os seus moventes anteriores são também movidos ao movê-lo. No tempo finito do movimento de um corpo finito não pode caber o movimento de infinitos corpos moventes e movidos, do qual depende o movimento daquele corpo. Este argumento assume que o movimento do movido depende do movimento do movente e que os dois movimentos são concomitantes.

Os dois argumentos seguintes trazem a lume outros laços de dependência entre moventes e movidos, que são, sobretudo, relações de ordem entre moventes: a ordem de dependência dos moventes médios relativamente a um primeiro movente, segundo a qual a suspensão do primeiro movente desactiva os moventes médios; e a ordem de dependência dos moventes instrumentais relativamente aos moventes principais, segundo a

---

continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI *Physicorum* [238 a]. – 94. – Secunda ratio ad idem probandum talis est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo. – 95. – Tertia probatio, in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.» *Sum.c. Gent.* I, 13, 91-95.



qual a suspensão do movente superior desactiva os moventes instrumentais. Aquela ordem postula um primeiro movente, e esta, um movente superior, de modo que nenhuma delas é compatível com uma cadeia infinita de moventes e movidos.

Firmadas racionalmente as duas premissas – [A] todo o movido é movido por outro; e [B] nos moventes e nos movidos não é de proceder até ao infinito –, segue-se a conclusão da via do movimento: é necessário que exista um primeiro movente imóvel. Esta via é constituída pela série de argumentos que sustentam as duas premissas, que obrigam a tirar esta conclusão a favor da existência de Deus, na acepção aristotélica de motor imóvel.

Entretanto, na *Summa contra Gentiles*, há uma segunda via do movimento, que conduz à mesma conclusão.

### *Segunda via do movimento:*

«97.— A segunda via é a seguinte. Se todo o movente é movido, esta proposição ou é verdadeira por si ou por acidente. Se por acidente, então não é necessária: o que é verdadeiro por acidente, não é necessário. Contingente é, portanto, que nenhum movente seja movido. Mas se o movente não é movido, não move, como diz o adversário. Portanto, é contingente que nada seja movido, pois, se nada move, nada é movido. Isto, porém, Aristóteles tem por impossível, ou seja, que nenhum movimento alguma vez exista [*Física* VIII, 250 b – 252 a]. Portanto, o primeiro não foi contingente [todo o movente é movido], porque de um falso contingente [nenhum movente é movido] não se segue um falso impossível [nenhum movimento alguma vez existe]. E assim, esta proposição – todo o movente é movido por outro – não foi verdadeira por acidente.

98.— a) Além disso, se duas coisas estão unidas por acidente numa terceira, e se uma delas se encontra sem a outra, é provável que esta também possa ser encontrada sem aquela, como se branco e músico se encontrassem em Sócrates, e, em Platão, se encontrasse músico sem branco, é provável que, noutra, possa encontrar-se branco sem músico. Por isso, se movente e movido estão unidos por acidente em algo, e o movido se encontra em algo sem aquilo que o mova, é provável que o movente se encontre sem aquilo que é movido.

b) Nem contra isto se pode instar que um dos dois depende do outro, porque estes não estão unidos por si, mas por acidente.»<sup>116</sup>

<sup>116</sup> «97. – Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per



Esta segunda via procede por redução ao absurdo e usa a lógica modal. Parte da premissa: todo o movente é movido. Mas se esta premissa é verdadeira, não se segue a sua contraditória – existe um movente imóvel –, isto é, a conclusão da via do movimento. Na medida em que contradiz esta conclusão, aquela premissa é a hipótese absurda do raciocínio desta segunda via do movimento. Começa-se, então, por admitir que se trata de uma hipótese verdadeira, mas pode ser verdadeira por acidente ou por si, o que dá origem a duas linhas de raciocínio.

Atente-se, antes de mais, na primeira destas duas linhas, que se desenvolve nos passos já citados. A premissa inicial – todo o movente é movido – é verdadeira por acidente e, por isso, contingente. Daí decorre que a sua contrária “nenhum movente é movido” é falsa por acidente e, por isso, também contingente. Ora se nenhum movente é movido, nenhum movimento existe, o que uma consequência que Aristóteles considerara impossível. Mas uma proposição impossível não se segue logicamente de uma falsa contingente. Portanto, a contrária desta – todo o movente é movido – não pode ser uma verdadeira contingente. Assim se revela absurda pelas suas consequências, a hipótese inicial, tomada por uma verdade contingente.

Mas há outra consequência inconveniente a retirar de tal hipótese, assim entendida. Se a proposição – todo o movente é movido – é verdadeira por acidente, então os termos por ela unidos não estão unidos senão por acidente. Assim sendo, porém, movente e movido são tal qual dois acidentes, como branco e músico, que podem encontrar-se conjuntamente ou um sem o outro num sujeito, como Sócrates ou Platão. Mas o movente

---

accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera. – 98. – a) Item si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. – b) Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.» *Sum.c. Gent.* I, 13, 97-98.



não pode encontrar-se na realidade sem o movido, e vice-versa, pois os dois termos não são acidentes separáveis entre si, mas partes correlativas na produção do movimento. Por conseguinte, a premissa – todo o movente é movido – não é verdadeira por acidente.

Resta a outra possibilidade acima discriminada, a desta premissa ser verdadeira por si, dando origem à segunda linha de raciocínio, nesta segunda via do movimento. Vejamos como:

«99. – a) Se a proposição referida é verdadeira por si, segue-se de modo similar o impossível ou o inconveniente, porque é necessário que o movente seja movido pela mesma espécie de movimento ou por outra.

b) Se pela mesma, então será necessário que o que altera seja alterado, o que cura seja curado, o que ensina seja ensinado, e segundo a mesma ciência. Isto, porém, é impossível, pois é necessário que o que ensina tenha a ciência, e que o que aprende não a tenha; e, desse modo, o mesmo seria possuído e não possuído pelo mesmo, o que é impossível.

c) Se, porém, o movente é movido segundo outra espécie de movimento, de modo que o que altera seja movido segundo o lugar, o movente segundo o lugar seja aumentado, e assim por diante. Como são finitos os gêneros e as espécies do movimento, segue-se que não se pode ir até ao infinito. E assim haverá algum primeiro movente que não é movido por outro. A não ser que alguém diga que aconteça um retorno, de modo que, realizados todos os gêneros e espécies de movimento, seja necessário voltar de novo ao primeiro, a fim de que, se o movente segundo o lugar é alterado e o que altera é aumentado, de novo o que aumenta seja movido segundo o lugar. Mas daqui segue-se o mesmo que antes, isto é, que aquilo que move segundo alguma espécie de movimento, seja movido segundo a mesma, embora não imediata mas mediatamente.

100. – Resta, portanto, que é necessário admitir algum primeiro que não é movido por algo exterior.»<sup>117</sup>

<sup>117</sup> «99. – a) Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. – b) Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non hababitur, quod est impossibile. – c) Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum



A premissa inicial – todo o movente é movido –, entendida como verdadeira por si e, por isso, como necessária, pode ainda subdividir-se em duas: ou todo o movente é movido pela mesma espécie de movimento ou por outra espécie de movimento. Qualquer destas duas premissas conduz a consequências inconveniente e contraditórias que obrigam a concluir a contraditória da premissa principal, a saber, que nem todo o movente é movido, ou que existe um movente imóvel.

Se todo o movente é movido pela mesma espécie de movimento, então haveria reciprocidade ou simetria na relação entre movente e movido, de modo que o movente fosse movido pelo movido e o movido fosse movente do movente. Mas tal não pode ser o caso, porque o movente tem mais do que o movido, como o que ensina tem mais do que o ensinado, ou como o que cura tem mais do que o curado, de modo que, se o movente fosse movido pela mesma espécie de movimento, o movente teria e não teria mais do que o movido, o que é contraditório. O movimento não é uma relação recíproca ou simétrica entre as suas partes.

Se todo o movente é movido por outra espécie de movimento, então podem ser retiradas duas consequências: ou haveria um eterno retorno ao primeiro movimento, depois de realizados todos os géneros e espécies de movimentos, que são em número finito, caso em que o movente seria mediatamente movido segundo a mesma espécie de movimento, o que, como acabámos de ver, não respeita a assimetria da relação entre movente e movido; ou, então, como são finitos os géneros e as espécies de movimento, terá de se chegar a um primeiro movente que não é movido por outra espécie de movimento. Mas esta conclusão é contraditória com a premissa: se existe um primeiro movente que não é movido por outra espécie de movimento, então não é verdade que todo o movente seja movido por outra espécie de movimento.

Em suma, eliminada a premissa absurda – todo o movente é movido – em todas as modalidades analisadas, é necessário concluir de novo que existe um primeiro movente imóvel.

---

sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. – d) Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate. – 100. Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur aliquo exteriori.» *Sum.c.Gent.* I, 13, 99-100.



Na continuidade desta segunda via do movimento, Tomás de Aquino analisa ainda a hipótese de existir um primeiro movente que se mova por si mesmo (*a seipso*)<sup>118</sup>. Todavia, esta hipótese comporta os inconvenientes já apurados na argumentação a favor da tese: todo o movido é movido por outro<sup>119</sup>. Mesmo a hipótese de haver um primeiro movente perpétuo de si mesmo, e que cause a perpetuidade da geração nos moventes inferiores, não deixa de fazer supor como superior um primeiro motor totalmente imóvel<sup>120</sup>, ainda que esta hipótese levante dificuldades, que não são totalmente superáveis: como seja a suposição da eternidade do mundo, não aceite por muitos<sup>121</sup>; como seja também a suposição de um primeiro movido a partir de si (*ex se*), que seria um corpo celeste animado, o que também não é aceite por muitos<sup>122</sup>.

Para além da *Summa contra Gentiles*, a *Summa Theologiae* é a outra obra principal onde encontramos uma das exposições mais célebres das vias tomistas, nomeadamente, da via do movimento, que foi sintetizada numa só via. A versão da via do movimento, na *Summa Theologiae*, é significativamente mais reduzida e concisa do que a da *Summa contra Gentiles*. Nesta, Tomás de Aquino tinha concebido duas vias do movimento, das quais a primeira é aquela que é reproduzida na *Summa Theologiae*. E, na primeira via do movimento, segundo a *Summa contra Gentiles*, Tomás de Aquino tinha consolidado, com três argumentos, a premissa: tudo o que é movido é movido por outro. Na *Summa Theologiae*, apenas o terceiro é reiterado: nada se move a si mesmo, porque nada pode estar simultaneamente em potência e em acto a respeito do mesmo. Também, na primeira via do movimento, segundo a *Summa contra Gentiles*, Tomás de Aquino tinha consolidado, com três argumentos, a outra premissa: não é de proceder até ao infinito nos movidos e nos moventes. Na *Summa Theologiae*, é o segundo argumento, que é reiterado, e que fundamenta essa rejeição da infinitude dos movidos e dos moventes, numa noção de ordem, que inclui termos médios ou segundos, de modo que não pode deixar de postular a necessidade de um primeiro. Por conseguinte, a via do movimento, na *Summa Theologiae*, é uma versão selectiva da primeira via do movimento, na *Summa contra Gentiles*.

<sup>118</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 13, 101-112.

<sup>119</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 13, 102-104.

<sup>120</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 13, 105-108.

<sup>121</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 13, 109-110.

<sup>122</sup> Cf. *Sum.c.Gent.* I, 13, 111-112.



## Segunda via: a via da causa eficiente

«113. – Segue ainda o Filósofo outra via, em *Metafísica* II [994 a 1-19], para mostrar que não se pode proceder até ao infinito nas causas eficientes, mas que se deve chegar a uma causa primeira: e esta, dizemos ser Deus. E esta via é a seguinte: em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do médio, e o médio é causa do último, haja um ou múltiplos médios. Removida a causa, removido é aquilo de que é causa. Logo, removido o primeiro, o médio não poderá ser causa. Mas, se se proceder até ao infinito nas causas eficientes, nenhuma das causas será primeira. Logo, todas as outras, que são médias, seriam retiradas. Isto é, porém, evidentemente falso. Logo, é necessário admitir que há uma causa primeira eficiente, que é Deus.»<sup>123</sup>

Esta via assenta também na negação da infinitude da cadeia causal, com base na noção de ordem, que comporta causas intermédias e que, por isso, implica uma causa primeira. Não há grande diferença entre a exposição da *Summa contra Gentiles* e a da *Summa Theologiae*, a não ser a consideração, nesta última, da impossibilidade de algo ser causa eficiente de si mesmo, para além da impossibilidade de um processo até ao infinito, na ordem das causas eficientes.

Nada pode ser causa eficiente de si mesmo, porque nada pode ser anterior a si mesmo. A assunção desta impossibilidade, que impede a concepção de Deus como causa de si mesmo, é largamente consensual na tradição filosófica antiga e medieval, quer se inspire em Aristóteles (*A alma* II, 416 b 16-17) quer em Agostinho (*A Trindade* I, 1, 1). Em Aristóteles ter-se-á inspirado Boaventura, sem todavia por isso excluirmos a influência augustiniana, que é aquela que muito mais provavelmente se faz sentir em Anselmo. Tivemos já ocasião de detectar uma impossibilidade similar na metafísica anselmiana do *Monologion*. Aí Anselmo assume que nada pode ser causa de si mesmo, porque, se algo fosse causa de si mesmo, seria inferior

<sup>123</sup> «113. – Procredit autem Philosophus alia via in II *Metaphys.* [994 a 1-19] ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quae Deus est.» *Sum.c.Gent.* I, 13, 113.



a si mesmo e, portanto, não idêntico a si mesmo, dado que a causa é sempre superior ao efeito. Anselmo assume este princípio para todas as causas e é, à luz deste princípio que Deus não pode ser concebido como causa de si mesmo. Na via tomista, porém, a impossibilidade de algo ser anterior a si mesmo não obriga a considerar uma superioridade de ordem qualitativa, mas apenas uma anterioridade de ordem temporal.

A questão que se coloca, a propósito desta via, é a seguinte: em que consiste a causa eficiente para Tomás de Aquino? Se a causa eficiente é apenas causa de movimento, a segunda via é no fundo redutível à primeira, só se distinguindo da primeira por fazer apelo ao livro II da *Metafísica*, enquanto a primeira se faz autorizar pelos livros da *Física*, de Aristóteles. Todavia, Aristóteles, no referido texto da *Metafísica*, afirma a impossibilidade de um regresso ao infinito na ordem das causas, não a propósito de um só género de causas, mas dos quatro géneros de causas (material, motora, final e formal). A abrangência da tese de Aristóteles, que está na origem da segunda tomista, autoriza-nos a não reduzir a noção de causa eficiente a causa motora apenas, e a admitir que se trata, sobretudo, de uma causa produtora da própria existência das coisas. Com efeito, sob a influência da metafísica judaico-cristã da criação, a noção de causa eficiente tende a incorporar a produção da existência das coisas. Se a causa eficiente é causa de existência, então a segunda via tomista não só é irredutível à primeira, como ultrapassa o alcance da metafísica aristotélica, que a fundamenta.

### *Terceira via: a via do possível e do necessário*

«124. – Além disso, vemos no mundo algumas coisas que podem ser e não ser, como as que são geradas e corruptíveis. Ora, tudo aquilo que pode ser tem uma causa, porque, como de si se dispõe igualmente para os dois, isto é, para ser e não ser, é necessário que, se dele se apropria o ser, isso seja por alguma causa. Mas nas causas não é de proceder até ao infinito, como foi acima provado pelo argumento de Aristóteles. Logo, é necessário admitir algo que seja “necessariamente-ser”. Ora, todo o necessário ou tem de outro, a causa da sua necessidade, ou não, sendo necessário por si mesmo. Não se pode, no entanto, proceder até ao infinito nos necessários que têm de outro, a causa da sua necessidade. Logo, é necessário admitir algum primeiro necessário, que é necessário por si mesmo. E este é Deus, uma vez que é causa primeira, como se mostrou [c.XIII].»<sup>124</sup>

<sup>124</sup> «124. – Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam





Esta via parte da consideração das coisas contingentes, como as que são geradas e corruptíveis, que se caracterizam pela dupla disposição para ser e não ser. É esta dupla disposição que define a noção de possível por oposição à de necessário.

A via do possível e do necessário, na *Summa contra Gentiles*, é um dos argumentos a favor da eternidade divina: se Deus é por si necessário, então é também eterno. A via parte da consideração dos possíveis no mundo e postula de imediato a necessidade de uma causa extrínseca para fazer passar o possível, da possibilidade à realidade, pois o possível não tende naturalmente para o ser, visto que aquilo que constitui a contingência do possível é, precisamente, uma igual disponibilidade para ser e para não ser. Como não se pode proceder até ao infinito na investigação das causas dos possíveis, é preciso que ela se detenha num necessário, que não esteja igualmente disponível para ser e não ser, e que seja causa de todos os possíveis, enquanto contingentes. Como não se pode, de novo, proceder até ao infinito na investigação das causas da necessidade dos necessários, tem de admitir-se um necessário que seja necessário por si, e causa da necessidade dos restantes, bem como, mediatamente, causa de todos os possíveis.

Entretanto, na versão da via, segundo a *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino parte da mesma consideração dos possíveis na realidade, para formular uma hipótese absurda e proceder por redução ao absurdo. A hipótese absurda é a seguinte: «se todas as coisas podem não ser», ou seja, se não há senão possíveis. Desta hipótese, decorre, como consequência, que por vezes nada existiu realmente, dada a impossibilidade do possível existir sempre, impossibilidade que Tomás de Aquino destaca agora como propriedade essencial do possível. Mas, se por vezes o reino dos possíveis não existiu realmente, agora também não existe, uma vez que não poderia passar a existir senão por algo existente. Eis a consequência absurda: que agora nada existe realmente. Logo, não é verdade que não haja senão possíveis. A refutação da hipótese absurda permite inferir a existência de algum necessário, para além dos possíveis. De novo, como não se pode proceder

---

habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit “necesse-esse”. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est (cap. 13).» *Sum.c.Gent.* I, 15, 125.



até ao infinito na investigação das causas da necessidade desse necessário, é preciso admitir que há um primeiro necessário, que seja por si necessário e causa da necessidade dos restantes.

Na história da filosofia, esta via tomista tem um antecedente relevante em Maimónides, na filosofia judaica medieval, e cruza-se com a tradição do argumento ontológico, como ilustra, desde logo, o argumento anselmiano, em *Proslogion* c.III, ou, mais tarde, o argumento leibniziano. Mesmo com o ensaio kantiano de argumento ontológico, em *O Único Fundamento Possível para uma Prova da Existência de Deus* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, 1763), esta via revela uma peculiar afinidade. Tanto Tomás de Aquino como Kant partem da consideração do possível, para inferir a existência do necessário: o filósofo latino parte do possível, para inferir a existência do necessário como causa do possível, enquanto o filósofo alemão parte da possibilidade interna das coisas para inferir uma existência necessária, como condição de todo o possível.

#### *Quarta via: a via dos graus de perfeição*

«114. – Pode também outro argumento ser colhido a partir das palavras de Aristóteles. De facto no livro II da *Metafísica* [993 b 30], mostra que aquelas coisas que são maximamente verdadeiras são maximamente entes. Porém, no livro IV da *Metafísica* [1008 b], mostra que há algo maximamente verdadeiro, por vermos que, entre dois falsos, um é mais falso que o outro, donde é necessário que um seja também mais verdadeiro do que o outro, isto é, segundo a aproximação daquilo que é simples e maximamente verdadeiro. Daí pode ser concluída uma coisa mais: que existe algo que é maximamente ente. E isso, nós dizemos Deus.»<sup>125</sup>

Esta via reflecte uma visão qualitativa da realidade, como era habitual no pensamento filosófico dos antigos e dos medievais. A via começa por admitir uma graduação de mais e de menos nas coisas, quer a respeito de

<sup>125</sup> «114. – Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim *Metaphys.* [993 b 30] ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem *Metaphys.* [1008 b] ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.» *Sum.c.Gent.* I, 13, 114.



qualidades sensíveis, como o quente, quer de qualidades inteligíveis, como o bom, o verdadeiro e o nobre. Ora essa graduação de mais e de menos nas qualidades postula um grau máximo ou superlativo. Supondo que as qualidades existem, não separadas, mas nas substâncias, tudo aquilo que possui uma qualidade em maior ou menor grau postula que haja algo que possui essa qualidade em grau superlativo, como causa de tudo aquilo que possui a mesma qualidade em grau defectivo. Tal é o que infere Tomás de Aquino, a propósito da verdade: tudo aquilo que é mais ou menos verdadeiro postula a existência de algo maximamente verdadeiro, como o efeito postula a sua causa. De igual modo, como acrescenta a versão desta via em *Summa Theologiae*, tudo aquilo que é mais ou menos bom postula a existência de algo óptimo ou maximamente bom, e tudo aquilo que é mais ou menos nobre postula a existência de algo nobilíssimo, tal como tudo aquilo que é mais ou menos quente postula a existência do fogo, como algo maximamente quente. Da existência de algo maximamente verdadeiro, infere ainda, Tomás de Aquino, a existência de algo maximamente ente, ao abrigo das palavras de Aristóteles. Deste modo, Tomás de Aquino assume ser autorizado pelo Filósofo a tratar o ser com uma graduação de mais e de menos, e, portanto, com um grau supremo, à semelhança das qualidades: o ser não existe senão nos entes, em maior ou menor grau, de modo que há um ente supremo, que é causa de todos aqueles que são em maior ou menor grau.

Cabe notar que esta via tem notáveis afinidades com as quatro vias anselmianas do *Monologion* cc.I-IV: também estas inferiam a existência de um bem supremo, de uma grandeza suprema, de um ente supremo e de uma natureza suprema, a partir da consideração de múltiplas coisas, respectivamente, mais ou menos boas, mais ou menos grandes, que são em maior ou menor grau, e que têm naturezas mais ou menos perfeitas. Aliás, a admissão de uma graduação do ser, incluindo um grau supremo, é também crucial, como vimos, para o entendimento do argumento anselmiano do *Proslogion*.

### *Quinta via: a via da causa final*

Segundo *Summa contra Gentiles* I, c.XIII:

«115. – Para isto, também outra razão é aduzida pelo Damasceno [*Da fé ortodoxa* I, 3; *PG* 94, 795 C-D], tomada da governação das coisas, a qual também o Comentador indicou no livro II da *Física* [c.75]. E é a seguinte: é impossível que alguns contrários



e dissonantes concordem numa ordem sempre ou muitas vezes, a não ser pela governação de alguém, pela qual é dado a todos e a cada um que tendam para certo fim. Mas no mundo vemos as coisas de naturezas diversas concordarem numa ordem, não rara e casualmente, mas sempre e na maior parte. É necessário, portanto, que exista alguém, por cuja providência o mundo seja governado. E esse, nós dizemos Deus.»<sup>126</sup>

Segundo *Summa Theologiae* I, q.2, a.3:

«A quinta via é tomada a partir da governação das coisas. De facto, vemos que algumas coisas, que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, operam por causa de um fim, o que é evidente porque sempre ou com maior frequência operam do mesmo modo, para atingirem aquilo que é óptimo. Onde, é patente que não é por acaso (*a casu*), mas por intenção (*ex intentione*), que atingem o fim. As coisas, porém, que não possuem conhecimento, não tendem para um fim a não ser dirigidas por algum cognoscente e inteligente, assim como a seta pelo lançador de setas. Logo, existe algo inteligente, pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas para um fim: e isso, nós dizemos Deus.»<sup>127</sup>

Esta via, tomada de João Damasceno e de Averróis, enquanto intérprete da física aristotélica, é também conhecida como a via do desígnio, segundo a qual toda a realidade é concebida como tendo sido feita com

<sup>126</sup> «115. – Ad hoc etiam inducitur a Damasceno [*De fide ort.* I, 3; PG 94, 795 C-D] alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II *Physicorum* [c.75]. est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum.» *Sum.c.Gent.* I, 13, 115.

<sup>127</sup> «Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.3, *Resp.*



desígnio ou em vista de alguma finalidade, o que acusa existir uma inteligência ordenadora do mundo.

Há uma diferença entre as duas formulações expostas desta quinta via: a primeira parte da observação da harmonia dos contrários na ordem do mundo sensível, enquanto a segunda parte da observação de que os corpos naturais, desprovidos de conhecimento, operam segundo fins. Ambas as observações postulam a necessidade de uma inteligência ordenadora do mundo natural: a primeira, porque a ordenação dos contrários e das naturezas diversas não se explica pelos próprios contrários ou pelas naturezas diversas; a segunda, porque as naturezas não cognoscentes não podem agir por si mesmas segundo fins.

Qualquer que seja a observação de que se parta, trata-se sempre de uma observação de ordem no mundo sensível, o que tem constituído frequentemente, ao longo da tradição filosófica ocidental, evidência suficiente da existência de Deus, como inteligência ou sabedoria ordenadora do mundo. A quinta via é, por isso, a versão tomista de um dos argumentos mais recorrentes a favor da existência de Deus.





## 5. JOÃO DUNS ESCOTO POR ANSELMO

### 5.1. A QUESTÃO DO APRIORISMO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Bem antes de Kant trazer à história da filosofia a sua concepção de apriorismo no conhecimento humano, os filósofos escolásticos medievais disputaram a questão do apriorismo do conhecimento da existência de Deus. A questão formulava-se então do seguinte modo: a existência de Deus é ou não por si evidente (*per se nota*)? Significa esta questão, perguntar se a existência de Deus é ou não objecto de uma evidência racional imediata e auto-suficiente, que prescindia, portanto, da mediação de qualquer conhecimento diverso da noção de Deus, seja o conhecimento do mundo sensível seja o auto-conhecimento do sujeito racional. Três grandes filósofos escolásticos medievais – Tomás de Aquino, Boaventura e João Duns Escoto – pronunciaram-se de forma assaz diferenciada sobre esta questão, e, em conformidade com as posições tomadas nesta questão, interpretaram também diversamente o argumento anselmiano do *Proslogion*.

#### *Tomás de Aquino*

Em qualquer das posições dos três grandes filósofos, como em qualquer posição elaborada no âmbito de uma questão complexa, há sempre um por um lado e um por outro lado. Assim, Tomás de Aquino admite, por um lado, que a afirmação da existência seja em si uma evidência imediata e auto-suficiente, mas, por outro lado, assume que essa mesma afirmação não é para nós uma evidência imediata e auto-suficiente<sup>128</sup>. Por um

<sup>128</sup> «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q.3, a.4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget



lado, a metafísica permite aquela admissão, porquanto a essência de Deus se identifica com o acto puro de ser. Todavia, esta identidade entre essência e existência em Deus não é uma evidência imediata e auto-suficiente, mas é deduzida da ordem analógica do ente, composto de essência e de existência. Com efeito, a teoria do conhecimento obriga, por outro lado, a rejeitar a evidência imediata e auto-suficiente para nós da existência de Deus, porquanto, ao intelecto humano, estruturalmente ligado ao corpo através da alma de que faz parte, não é possível um conhecimento intelectual intuitivo da essência divina. Para o Doutor Angélico, só um conhecimento deste género proveria a uma evidência imediata e auto-suficiente da existência de Deus para nós. Ainda que descreva o argumento anselmiano como um raciocínio, como vimos, Tomás de Aquino interpreta-o como uma afirmação por si evidente da existência de Deus, o que, consequentemente, recusa.

### *Boaventura*

Já para o Doutor Seráfico, só por uma imensa distração poderá a mente humana não advertir da existência de Deus, que se manifesta pujantemente em toda a Criação. Mas essa falha de atenção não é impossível, nem sequer improvável, devido ao estado decaído em que o homem vive e conhece. Porventura pelas duas razões, pela positiva e pela negativa, isto é, pela exuberante manifestação de Deus na Criação e pelo estado decaído do homem, Boaventura não se poupa a inventariar as múltiplas vias possíveis do conhecimento humano da existência de Deus, agrupando-as, como vimos, em três principais: a via do conhecimento inato; a via do conhecimento analógico, através das criaturas; e a via da evidência imediata. A primeira e a segunda vias podem ser consideradas vias demonstrativas, uma vez que produzem evidência mediata e dependente de variadas premissas, a favor da existência de Deus. Já a terceira via pode ser considerada uma via não demonstrativa, anterior a todo o empenho demonstrativo, dado que inclui, entre as verdades em si mesmas certíssimas e evidentíssimas, a existência de Deus. Como assim? Como se tal verdade não fosse igualmente certíssima e evidentíssima para todos nós, Boaventura não deixa de nos dar uma explicação, que parte da teoria do conhecimento: a condição prévia do conhecimento de todas as coisas e o primeiro dado cognitivo da mente humana é o ser (*esse*), não o ser de qualquer ente particular, que

---

demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.» *Summa Theologiae* I, q.2, a.1, *Resp.*





inclui mistura de acto e potência, nem o ser analogicamente comum, que possui muito menos acto do que potência, mas, sim, o ser em acto, e este é o ser divino. O dado cognitivo mais primitivo da mente humana é, assim, um dado metafísico. É com vista a sublinhar este dado que, no âmbito da sua terceira via, Boaventura recupera elementos do argumento anselmiano do *Proslogion*.

### *Apriorismo kantiano e apriorismo escolástico*

Retomando Kant, como padrão de análise, a afirmação da existência de Deus é um juízo sintético, que não pode ser demonstrado nem *a priori* nem *a posteriori*. Antes de mais, trata-se de um juízo sintético, porque é uma afirmação de existência, e a existência não pode ser o predicado de um juízo analítico, porque é sempre um dado exterior aos predicados que perfazem o conceito de algo. Ora, este juízo sintético, que constitui a afirmação da existência de Deus, não pode ser demonstrado: nem *a priori*, por causa da existência, que não é cognoscível senão *a posteriori*; nem *a posteriori*, por causa do conceito de Deus, que excede todo o campo da experiência possível. A ideia puramente racional de Deus, como ente dos entes ou ente realíssimo, não pode ser concebida senão *a priori*<sup>129</sup>. Dada a extrema dissociação entre o conhecimento *a posteriori* de qualquer existência e a concepção *a priori* da ideia de Deus, o filósofo da *Crítica da Razão Pura* não pode aprovar os argumentos da tradição do argumento anselmiano, que assentam numa estreita articulação entre existência e perfeição da essência divina<sup>130</sup>. Com efeito, o apriorismo kantiano, pelo menos em metafísica, é estéril, ou seja, é puramente formal, não admitindo intuição intelectual alguma que dê acesso a conteúdos determinantes das ideias da razão pura. Estas não são senão formas superiormente unificadoras da experiência<sup>131</sup>. Já o apriorismo dos filósofos escolásticos medievais, isto é, a consideração de um conhecimento por si mesmo evidente, não era tão avesso à intuição intelectual. Para Tomás de Aquino, só haveria um conhecimento por si evidente da existência de Deus, caso houvesse uma intuição intelectual da essência divina. No entanto, a sua teoria abstraccionista do

<sup>129</sup> Cf. *KrVB* 635 e 657.

<sup>130</sup> Um exercício de aproximações possíveis e de dissensões irreduzíveis entre Kant e Anselmo, a propósito do argumento do *Proslogion*, foi por nós efectuado em “Kant e o argumento anselmiano”, in L. Ribeiro dos Santos (Coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, Lisboa, CFUL, 2006, pp.151-162.

<sup>131</sup> Cf. *KrVB* 604.



conhecimento fá-lo recusar uma tal intuição, e, desse modo, aproximar-se de Kant. Para Boaventura, há um conhecimento por si evidente do ser, que é condição transcendental do conhecimento de todo o ente, mas este conhecimento não é puramente formal, pois é conhecimento do ser em acto ou do acto puro de existir, que não pode dispensar alguma capacidade intuitiva do intelecto. Deste modo, Boaventura afasta-se claramente do padrão kantiano. Urge agora examinar o caso de João Duns Escoto, no qual se centra doravante o presente estudo.

### *João Duns Escoto*

O Doutor Subtil coloca também a questão de saber se a existência de Deus é ou não por si evidente, mas coloca-a de maneira singularmente diferente, perguntando se a existência de algum infinito é por si evidente, como seja a existência de Deus<sup>132</sup>. Esta reformulação da questão conduz de facto a uma divisão em duas: por um lado, se a afirmação da existência de Deus é por si evidente; e, por outro lado, se a afirmação da existência de um infinito é por si evidente. Esta divisão da questão justifica-se pelas respostas opostas entre si que as duas partes recebem: por um lado, a afirmação da existência de Deus é uma proposição por si evidente, mas, por outro lado, a afirmação da existência de um infinito, como Deus, não é uma proposição por si evidente, de modo que requer ser demonstrada. Significa isto que a existência de Deus é objecto de um conhecimento *a priori*, mas não a existência de Deus, como infinito. Donde procede esta decisiva diferença?

Antes de mais, importa perceber como é que a afirmação da existência de Deus é uma proposição por si evidente. Conforme esclarece Duns Escoto, admite-se que uma proposição é por si evidente, se a sua verdade evidente não depende senão dos seus termos próprios<sup>133</sup>. Estes, por sua vez, podem ser conhecidos a dois níveis: ao nível do definido, caso em que o termo é conhecido segundo o nome; e ao nível da definição, caso em que o termo é conhecido segundo o conceito significado<sup>134</sup>. O definido

<sup>132</sup> «Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum, ut Deum esse.» *Ordinatio* I, d.2, p.1, q.2 (IOANNIS DUNS SCOTI Opera Omnia II, Civitas Vaticana, 1950, p.128).

<sup>133</sup> «Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.15 (Ed. Vat. II, p.131); «Est ergo omnis et sola propositio illa per se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.21 (Ed. Vat. II, p.135).

<sup>134</sup> «Ulterius, qui sunt illi termini proprii ex quibus debet esse evidens? – Dico quod quoad hoc alius terminus est definitio et alius definitum, sive accipiantur termini pro



está para a definição como o todo para as partes, de modo que o nome, que significa o termo definido, comporta de modo confuso aquilo que a definição traduz de modo distinto, isto é, o conceito da quiddidade. Na ordem do conhecimento, o definido tem prioridade sobre a definição, isto é, conhecemos primeiro o conceito confuso do termo definido segundo o nome, e só depois conhecemos o conceito distinto do mesmo termo, segundo a definição<sup>135</sup>. De acordo com esta ordem de prioridades, pode, pois, algo ser por si evidente (*per se notum*), segundo o definido significado pelo nome, isto é, segundo um conceito ainda confuso, antes de ser por si evidente segundo a definição, isto é, segundo o conceito distinto por ela significado<sup>136</sup>. O caso de Deus não foge a esta regra: pode ser algo por si evidente, ao nível do definido, isto é, do conceito confuso significado pelo nome, antes de ser algo por si evidente, ao nível da definição, isto é, do conceito distinto da essência divina, significado pela definição. Mas que conceito por si evidente de Deus, pode ser esse, que inclua ainda confusamente aquilo que a definição contém distintamente? É um conceito definido segundo as noções maximamente comuns, ou transcendentais, que são convertíveis com o ente, como o uno, o verdadeiro e o bem, e que convêm ao Criador e à criatura<sup>137</sup>. O conceito confuso de Deus é, assim,

---

vocibus significantibus sive pro conceptibus significatis.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.16 (Ed. Vat. II, p.132).

<sup>135</sup> «Hoc probatur secundum sic, per Aristotelem I *Physicorum* [184 a 26 – 184 b 3], quod nomina sustinent ad definitionem quod totum ad partes, id est quod nomen confusum prius est notum definitione; nomen autem confuse importat quod definitio distincte, quia definitio dividit in singula; ergo conceptus quidditatis ut importatur per nomen confuse, est prius notus naturaliter quam conceptus eius ut importatur distincte per definitionem, et ita alius conceptus et aliud extremum.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.18 (Ed. Vat. II, p.133).

<sup>136</sup> «Sequitur textus interpolatus: ut sui sunt. Et dico, ut sui sunt: vel conceptus confusi ut confusi sunt, vel distincti ut distincti sunt; non enim sunt idem termini definitio et definitum, quia definitum prius notum est quam definitio, eo quod confusum et confusa sunt prius nota, I *Physicorum* [184 a 21 – 22]; unde nomen definiti importat rem intelligibilem modo confuso et conceptu confuso, sed per definitionem importatur conceptus discretus circa eandem rem; et ideo aliquid potest esse per se notum secundum unum terminum, scilicet secundum definitum, quod non est notum secundum definitionem.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.21 (Ed. Vat. II, p.135, c).

<sup>137</sup> De acordo com o contra-argumento de Duns Escoto ao argumento de João Damasceno a favor de um conhecimento da existência de Deus, naturalmente inserto no homem (*De fide orthodoxa* I, c.3: PG 94, 795-798): «Ad argumentum principale Damasceni: potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data per quam ex



um conceito ainda muito indeterminado de Deus, apenas caracterizado por noções generalíssimas, comuns a todos os entes, e ainda por nada de próprio da essência divina.

É, no entanto, este conceito indeterminado de Deus, que é significado pelo nome “Deus”, na proposição “Deus existe”, sem que tal indeterminação obste a que esta proposição seja por si evidente:

«25. A partir daqui digo relativamente à questão que aquela proposição é por si evidente (*per se nota*), a qual une estes extremos, o ser e a essência divina, como esta é, ou Deus e o ser que lhe é próprio, do modo como Deus vê aquela essência e o ser sob a noção propriíssima pela qual há em Deus este ser, do modo como nem o ser é por nós agora entendido nem a essência, mas pelo próprio Deus e pelos bem-aventurados, porque aquela proposição tem verdade evidente a partir dos seus termos, porque aquela proposição não é por si do segundo modo [Aristóteles, *Segundos Analíticos* I, c.4, 73a 37 – 73b 5], como se o predicado estivesse fora da noção do sujeito, mas por si do primeiro modo [Aristóteles, *Seg. Anal.* I, c.4, 73 a 34-37] e imediatamente é evidente a partir dos termos, porque é imediatíssima, à qual se remetem todos aqueles que enunciam algo de Deus, de qualquer modo que seja concebido. Por isto, esta [proposição] “Deus existe” ou “esta essência existe” é por si evidente, porque os extremos podem fazer a evidência desta conexão a qualquer um que apreenda perfeitamente os extremos desta conexão, porque o ser a nada mais perfeitamente convém do que a esta essência. Por isso, assim entendendo pelo nome de Deus algo que nós não conhecemos nem concebemos perfeitamente, como esta essência divina, assim é por si evidente que “Deus existe”.»<sup>138</sup>

craeturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus [...], vel de cognitione Dei sub rationibus communibus convenientibus sibi et creaturae, quae cognita perfectius et eminentius sunt in Deo quam in aliis. Quod autem non loquatur de cognitione actuali et distincta Dei patet per hoc quod dicit ibi: “nemo novit eum nisi quantum ipse revelavit”.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.34 (Ed. Vat. II, p.145).

<sup>138</sup> «Ex his ad quaestionem dico quod propositio illa est per se nota quae coniungit extrema ista, esse et essentiam divinam ut haec est sive Deum et esse sibi proprium, quo modo Deus videt illam essentiam et esse sub propriíssima ratione qua est in Deo hoc esse, quo modo nec esse a nobis nunc intelligitur nec essentia, sed ab ipso Deo et a beatis, quia propositio illa ex suis terminis habet evidentem veritatem intellectui, quia illa propositio non est per se secundo modo, quasi praedicatum sit extra rationem subiecti, sed per se primo modo et immediate ex terminis est evidens, quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes enuntiantes aliquid de Deo quomodocumque



Pelo contrário, é devido a tal indeterminação que esta proposição é por si evidente, pois os seus termos não são concebidos senão segundo noções comuns e primitivas do intelecto, isto é, segundo noções *a priori*: Deus é concebido apenas como ente, com as propriedades convertíveis com o ente; e a própria existência, isto é, o acto de ser, é atribuída ainda sem a determinação de necessidade, própria da existência divina. Ora, concebendo Deus como ente, nada mais evidente do que atribuir-lhe o ser, pois todo o ente é segundo alguma modalidade. A afirmação da existência de Deus é uma proposição por si evidente, com base apenas num conceito indeterminado de Deus, como ente, e no conceito comum de ser. Temos, assim, uma parte da resposta de João Duns Escoto à questão por ele formulada sobre o apriorismo do conhecimento da existência de Deus.

Há, porém, a outra parte da resposta do Doutor Subtil, que diverge da primeira a ponto de negar o apriorismo deste conhecimento. Sistematizemos as duas partes da resposta escotista: por um lado, a afirmação da existência de Deus é por si evidente, com base em conceitos transcendentalmente comuns e, portanto, indeterminados de Deus; mas, por outro lado, a afirmação da existência de Deus já não é por si evidente, com base em conceitos mais precisos ou propriamente determinados de Deus. As duas partes da resposta escotista dependem, assim, da distinção entre conceitos confusos e conceitos distintos, isto é, entre conceitos indeterminados e conceitos determinados acerca de Deus.

Também Kant viria, mais tarde, a estabelecer uma distinção análoga, entre conceitos mais indeterminados de Deus, que pertencem à teologia transcendental, e conceitos mais determinados de Deus, que são próprios da teologia natural. Exemplos kantianos de conceitos transcendentais de Deus são os de ser originário, ente dos entes ou ente realíssimo; exemplos de conceitos naturais de Deus são os de inteligência ou de vontade suprema, concebidos por analogia com a natureza humana<sup>139</sup>: enquanto estes conceitos naturais são *a posteriori* e configuram uma concepção inevitavelmente antropomórfica de Deus, aqueles conceitos transcendentais são *a priori* e

---

concepto. Est igitur ista “Deus est” sive “haec essentia est” per se nota, quae extrema illa sunt nata facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae. Sic igitur intelligendo per nomen Dei aliquid quod nos non perfecte cognoscimus nec concipimus ut hanc essentiam divinam, sic est per se nota “Deus est”.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.25 (Ed. Vat. II, pp.137-138).

<sup>139</sup> Cf. *KrVB* 659-660.



superam o antropomorfismo dos conceitos naturais. Cabe, por isso, à teologia transcendental, a função crítica de prevenir contra toda a redução antropomórfica de Deus, como aquela que é inerente à teologia natural<sup>140</sup>.

Entretanto, muito diferente da kantiana, é a distinção escotista entre conceitos indeterminados e determinados de Deus: aqueles que são, para Kant, os conceitos mais indeterminados, transcendentais e *a priori* acerca de Deus, são já, para Duns Escoto, conceitos determinados, distintos e *a posteriori*. Segundo o Doutor Subtil, sempre que se determina um conceito generalíssimo, como o de ser, o de ente, ou o de bem, por uma diferença própria ou distintiva de Deus, o conceito resultante já não é um conceito por si evidente, e, portanto, também não um conceito *a priori*. Tal é o caso dos conceitos kantianos referidos, de ser originário, de ente dos entes ou de ente realíssimo. Tal é também o caso de conceitos escotistas, como os de ser necessário, de ente infinito ou de bem supremo. Por conseguinte, a determinação dos conceitos de Deus, na teologia escotista, não constitui uma antropomorfização, antes, pelo contrário, visa distinguir de todos os demais entes o ente divino por diferenças próprias ou exclusivas e, portanto, de modo nenhum comuns a alguma outra natureza.

Urge agora perceber por que é que estes conceitos de Deus, determinados por uma diferença própria, não são por si evidentes, e, portanto, também não *a priori*. João Duns Escoto discrimina três razões para esta falta de evidência imediata e autónoma dos conceitos distintos de Deus, em *Ordinatio* I (livro I), d.2 (2ª distinção), p.1 (1ª parte: da existência de Deus e da sua unidade), q.2 (2ª questão: se a existência de algum infinito é por si evidente):

«26. Mas se se perguntar se o ser é inerente a algum conceito que nós concebemos acerca de Deus, de modo que seja por si evidente a proposição na qual se enuncia a existência acerca de tal conceito, – assim como na proposição cujos extremos podem por nós ser concebidos, por exemplo pode existir no nosso intelecto algum conceito dito de Deus, porém não comum a Deus e à criatura, como ser necessário ou ente infinito ou supremo bem, e, acerca de tal conceito, podemos predicar o ser do modo como é por nós concebido, – digo que nenhuma proposição assim é por si evidente, por três razões:

27. Primeiro, porque qualquer proposição assim é uma conclusão demonstrável, e *propter quid*. Prova: o que quer que primeiro

<sup>140</sup> Cf. *KrVB* 668-670.



e imediatamente convém a algo, de qualquer incluso neste pode ser demonstrado *propter quid* por aquilo que lhe convém primeiro como por um meio. Exemplo: se o triângulo primeiro tem três ângulos, iguais a dois rectos, de qualquer contido no triângulo pode ser demonstrado que tem três ângulos por uma demonstração *propter quid* por um meio que é o triângulo, por exemplo, que alguma figura teria três, etc., e também de qualquer espécie de triângulo que tenha três, embora não primeiro. O ser, porém, convém primeiro a esta essência em particular (*ut haec*), como é vista a essência divina pelos bem-aventurados; portanto, de qualquer contido nesta essência, que pode ser por nós concebido, quer seja como algo superior quer como uma propriedade, pode ser demonstrado por esta essência como por um meio de demonstração *propter quid*, assim como por esta “o triângulo tem três” demonstra-se que alguma figura tem três; e, por conseguinte, não é por si evidente a partir dos termos, porque então não se demonstraria *propter quid*.

28. Em segundo lugar, uma proposição por si evidente é por si evidente a partir dos termos conhecidos para qualquer intelecto. Mas esta proposição “o ente infinito existe” não é evidente para o nosso intelecto a partir dos termos. Provo: de facto, nós não concebemos os termos antes de nela acreditarmos ou de a sabermos por demonstração, e nessa condição anterior não é para nós evidente; de facto, não a temos com certeza a partir dos termos, a não ser por fé ou demonstração.

29. Em terceiro lugar, porque nada é por si evidente acerca de um conceito não simplesmente simples, a não ser que seja por si evidente a união das partes desse conceito. Ora nenhum conceito que temos de Deus, que lhe seja próprio e não conveniente à criatura, é simplesmente simples, ou, pelo menos, nenhum conceito que nós percebemos distintamente ser próprio de Deus é simplesmente simples. Portanto, nada é por si evidente de tal conceito, a não ser que seja por si evidente a união das partes desse conceito: mas isto não é por si evidente, porque a união destas partes é demonstrada, pelas duas razões [supra: nn. 27, 28].<sup>141</sup>

<sup>141</sup> «Sed si quaeratur an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiatur esse de tali conceptu, puta ut de propositione cuius extrema possunt a nobis concipi, puta, potest in intellectu nostro esse aliquis conceptus dictus de Deo, tamen non communis sibi et creatura, puta necessario esse vel ens infinitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo quo a nobis concipitur, – dico quod nulla talis est per se nota, propter tria: – Primo, quia quaelibet talis est conclusio demonstrabilis, et propter





Podemos sintetizar assim as três razões expostas: em primeiro lugar, porque as afirmações da existência de Deus, que são demonstráveis, não se comportando portanto como princípios, são aquelas que incluem conceitos distintos de Deus, que não se concebem senão por mediação do conceito de essência divina; em segundo lugar, porque a evidência de tais afirmações não depende apenas da evidência dos seus termos, mas também ou de fé ou de demonstração; e, em terceiro lugar, porque nenhum conceito próprio de Deus é simplesmente simples, nem é por si evidente a união das partes que o compõem, pois a própria unidade da composição do conceito requer demonstração. Entre os conceitos distintos ou próprios de Deus, obtém especial destaque, na teologia escotista, o conceito de ente infinito.

### *O conceito de ente infinito*

A infinitude é, porventura, o atributo divino mais expressivo da concepção de Deus, segundo João Duns Escoto. Ora, o conceito de ente infinito não é um conceito simplesmente simples, mas uma composição de

---

quid. Probatio: quidquid primo et immediate convenit alicui, de quolibet quod est in eo potest demonstrari propter quid per illud cui primo convenit tamquam per médium. Exemplum: si triangulus primo habeat tres angulos, aequales duobus rectis, de quolibet contento in triangulo potest demonstrari quod habeat tres angulos demonstratione propter quid per médium quod est triangulus, puta quod aliqua figura haberet tres, etc., de qualibet etiam specie trianguli quod habeat tres, licet non primo. Esse autem primo convenit huic essentiae ut haec quomodo videtur essentia divina a beatis; ergo de quolibet quod est in hac essentia quod potest a nobis concipi, sive sit quasi superius sive quasi passio, potest demonstrari esse per hanc essentiam sicut per médium demonstratione propter quid, sicut per hanc ‘triangulus habet tres’ demonstratur quod aliqua figura habet tres; et per consequens non est nota per se ex terminis, quia tunc non demonstraretur propter quid. – Secundum sic: propositio per se nota, cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota. Sed haec propositio “ens infinitum est” non est evidens intellectui nostro ex terminis; probo: terminos enim non concipimus antequam eam credamus vel per demonstrationem sciamus, et in illo priori non est nobis evidens; non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis, nisi per fidem vel demonstrationem. – Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel saltem nullus quem nos distincte percipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri: sed hoc non est per se notum, quia unio istarum partium demonstratur, per duas rationes [supra: nn. 27, 28].» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, nn.26-29 (Ed. Vat. II, pp.138-141).





dois conceitos, o de ente e o de infinito, cuja união não é por si evidente e requer por isso demonstração. Tal é o que se empenha em fazer o autor da *Ordinatio*<sup>142</sup> e do *Tractatus de Primo Principio*<sup>143</sup>, no âmbito da via da eminência a favor da infinitude do ente primeiro.

O Doutor Subtil argumenta assim nesta via: com o eminentíssimo é impossível algo ser mais perfeito, uma vez que o eminentíssimo é insuperável; com o finito, porém, não é impossível algo ser mais perfeito; portanto, o eminentíssimo é infinito. A premissa menor deste silogismo – com o finito não é impossível algo ser mais perfeito – depende, por sua vez, da tese decisiva para tornar evidente o conceito de ente infinito: a tese da não repugnância da infinitude ao ente. Com efeito, só não é impossível com o finito algo ser mais perfeito, se e somente se o infinito não repugna ao ente, porque algo mais perfeito do que todo o finito tem que ser infinito. Mas a não repugnância do infinito ao ente, ou a compossibilidade destes dois conceitos, será por si evidente? Não. Duns Escoto precisa mesmo que essa não repugnância não pode ser mostrada *a priori*, considerando as noções dos termos envolvidos: se a noção de ente é por si evidente, dado que por nada mais evidente se explica, o mesmo já não acontece com a noção de infinito, que não é evidente por si, dado que não se compreende senão por intermédio da noção de finito. A própria noção de infinito não é, assim, um conceito *a priori*, e, portanto, também não o conceito composto de ente infinito. É, por isso, necessário demonstrar a unidade deste composto, ou seja, a não repugnância da infinitude ao ente.

Tal é o que justifica novo esforço argumentativo da parte de Duns Escoto, quer na *Ordinatio* I quer no *Tractatus de Primo Principio*. Segundo o autor, a infinitude não repugna ao ente por quatro razões: em primeiro lugar, porque a própria finitude não pertence à noção de ente<sup>144</sup>, nem é uma

<sup>142</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.131-136 (Ed. Vat. II, pp. 206-208). Vd. Antologia de Textos.

<sup>143</sup> Cf. *Tractatus de Primo Principio* (TPP), c.4, n.78 (Ed. Kluxen, BAC 503, Madrid, 1989, pp.148-152).

<sup>144</sup> A finitude não pertence à noção de ente, porque a própria distinção entre finito e infinito é a primeira divisão do ente, de modo que nenhum dos termos distintos define o termo comum a ambos: «*Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum', est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt*



propriedade convertível com o ente<sup>145</sup>, que causasse impossibilidade do ente com o infinito; em segundo lugar, por uma razão de analogia com a quantidade, isto é, porque tal como o infinito não repugna à quantidade, ao receber sucessivamente parte por parte, assim também o infinito não repugna à entidade, ao ser simultaneamente na perfeição; em terceiro lugar, por comparação entre a quantidade de força e a quantidade de mole, de modo que, se aquela é simplesmente mais perfeita do que esta, e se o infinito é possível em mole, então, *a fortiori*, também o será em força; por fim, e em quarto lugar, porque o intelecto, cujo primeiro objecto é o ente, não sente repugnância alguma ao entender algo infinito, pois não poderia deixar de senti-la, caso o infinito repugnasse ao ente. Das quatro razões ordenadas, a primeira é de ordem ontológica e a quarta é de ordem gnosiológica, sendo a segunda e a terceira, razões de analogia. A primeira das quatro razões pode também ser entendida como uma explicação do não apriorismo da noção de infinito: uma vez que o conceito de finito não está contido no conceito de ente, também não o conceito oposto de infinito, de modo que nem um nem outro podem ser imediatamente deduzidos do conceito de ente, o primeiro objecto e o conceito mais primitivo do intelecto.

### Conclusão

Por fim, tornou-se clara a posição de Duns Escoto na questão do apriorismo do conhecimento da existência de Deus: por um lado, a existência de Deus é um conhecimento *a priori* (*per se notum*), com base em conceitos apenas confusos de Deus, isto é, concebido segundo as noções

---

finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.» *Ord.* I, d.8, p.1, q.3, n.113 (Ed. Vat. IV, 1956, pp.205-206).

<sup>145</sup> Propriedades convertíveis com o ente são o uno, o verdadeiro e o bom, como ressaltado no seguinte passo, através do qual Duns Escoto nos dá uma sùmula da sua filosofia dos transcendentais: «[...] ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, – sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, – sicut necesse-esse in ista divisione ‘necesse-esse vel possibile-esse’, et infinitum in ista divisione ‘finitum vel infinitum’, et sic de aliis.» *Ord.* I, d.8, p.1, q.3, n.115 (Ed. Vat. IV, pp.206-207).



comuns mais primitivas do intelecto; por outro lado, a existência de Deus, com base em conceitos distintos ou determinados de Deus, como o conceito de ente infinito, não é um conhecimento *a priori*, mas é um conhecimento demonstrável por razões mediadoras, entre as quais é porventura impossível dispensar razões *a posteriori*, como seja a noção de finito, mediadora no conhecimento do infinito.

### *A presença de Anselmo*

Ora, no âmbito desta problematização escotista do apriorismo do conhecimento da existência de Deus, é recebido o legado anselmiano do argumento do *Proslogion*. Como é que o Doutor Subtil recebe este legado do Doutor Magnífico? A recepção escotista do argumento anselmiano revela também uma complexidade que podemos sistematizar da seguinte maneira: por um lado, Anselmo aparece entre os adversários de Escoto, que defendem argumentos a favor do apriorismo do conhecimento da existência de Deus; mas, por outro lado, Anselmo é recuperado como autor de um argumento a favor da existência do ente infinito, a razão de Anselmo (*ratio Anselmi*). Deste modo, o Doutor Subtil acaba por fazer-se corroborar pelo Doutor Magnífico, na defesa da demonstrabilidade *a posteriori* da existência de Deus, como ente infinito. O que diria Anselmo desta recepção do seu argumento mais célebre? Julgamos que Anselmo daria razão a Escoto em aspectos essenciais da sua interpretação, embora não em aspectos de pormenor. Tal é o que procuraremos dilucidar a seguir através da análise dos dois momentos antagónicos da recepção escotista do argumento anselmiano.

### **5.2. A COLORATIO DO ARGUMENTO ANSELMIANO**

Na versão escotista da questão do apriorismo do conhecimento de Deus – se a existência de algum infinito é por si evidente, como a existência de Deus – Anselmo intervém na primeira série de argumentos a favor de uma resposta afirmativa a esta questão.

#### *Um argumento a priori?*

O argumento anselmiano parece aqui ser redutível a uma proposição por si evidente: a existência de algo maior do que o qual nada pode ser pensado é por si evidente. Escoto refere-se a *Proslogion* c.V, para documentar que esse é o conceito anselmiano de Deus, e toma-o, desde logo, por um



conceito de infinito<sup>146</sup>. Logo a seguir, é sumariado o raciocínio de *Proslogion* c.II, a fim de comprovar aquela afirmação por si evidente: «se de facto não existe, não é algo maior do que o qual não pode ser pensado, porque, se existisse na realidade, seria maior do que se não existisse na realidade mas sim no intelecto»<sup>147</sup>. Aqui encontramos uma versão do raciocínio que traz à evidência a contradição entre o conceito anselmiano de Deus e a hipótese de negação da sua existência real. O conceito anselmiano de Deus, como insuperavelmente pensável, é conservado em formulações fiéis às de Anselmo. A contradição resultante da negação de existência real do insuperavelmente pensável torna-se evidente mediante a aplicação do seguinte juízo de ordem comparativa entre distintas posições da existência: uma mesma coisa é maior existindo na realidade do que existindo no intelecto, enquanto é pensada. Por consequência, o insuperavelmente pensável tem que existir realmente, porque, se existisse no intelecto, em vez de existir na realidade, não seria insuperavelmente pensável, antes seria superavelmente pensável, ou seja, seria superável por si mesmo enquanto pensável como existindo realmente.

Vale a pena determo-nos um pouco sobre esta versão do juízo comparativo de ordem entre as posições da existência no intelecto e na realidade, que justifica a inferência de *Proslogion* c.II. Na nossa interpretação, esse juízo opera de facto como um princípio indemonstrável no argumento anselmiano e tem o seguinte teor: uma mesma coisa existindo nas duas posições discriminadas, no intelecto e na realidade, é maior do que existindo só no intelecto (*in solo intellectu*)<sup>148</sup>. Por outras palavras, a dupla posição da existência real e intelectual de uma coisa confere a esta maior grau de ser do que, exclusivamente, a posição da sua existência intelectual. Assim é, porque, a nosso ver, na metafísica anselmiana, a ordem do ser ou da existência

<sup>146</sup> «Praeterea, quo maius nihil cogitari potest, illud esse per se notum est; Deus est huiusmodi, secundum Anselmum, *Proslogion*, cap. 5; ergo etc. Illud etiam non est aliquod finitum, ergo infinitum.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.11 (Ed. Vat. II, p.129). O passo anselmiano evocado é o seguinte: «Quid igitur es, domine Deus, quo nil maius valet cogitari?» *Pr.* 5 (Schmitt: I, p.104, 11).

<sup>147</sup> «Probatur maior, quia oppositum praedicati repugnat subiecto: si enim non est, non est quo maius cogitari non potest, quia si esset in re, maius esset quam si non esset in re sed in intellectu.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.11 (Ed. Vat. II, p.129).

<sup>148</sup> Expressão reiteradamente usada por Anselmo, quer em *Proslogion* 2 (Schmitt: I, p.101, 16), quer em *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [2.] (Schmitt: I, p.132, 22-23). Esta precisão “só no intelecto” (*in solo intellectu*) é ignorada nesta versão dada por Duns Escoto.



é directamente proporcional à ordem de perfeição da essência, de modo que uma coisa, ou ente, de inferior perfeição essencial pode ser maior ao nível da sua existência intelectual, enquanto é pensada, do que ao nível da sua existência real, mas nunca é menor na dupla posição da existência do que apenas ao nível da existência intelectual. Toda a posição da existência conta para fazer subir o grau de grandeza do ente na ordem da existência, mesmo que se trate de uma coisa ínfima, cujo grau de grandeza na sua existência real possa ser aumentado pelo intelecto, ao ser pensada. Este não é decerto o caso do insuperavelmente pensável, cuja insuperável grandeza não depende de ser pensado pelo intelecto, e, portanto, não aumenta com a existência no intelecto. No entanto, a regra geral, isto é, o referido princípio de ordem das posições da existência, aplica-se a todo o ente, do mais ínfimo ao insuperavelmente pensável, de modo que este se tornaria pensável como superável, caso carecesse da existência real, isto é, daquela que não depende senão da sua própria essência. Na versão dada por Duns Escoto, o juízo de ordem comparativa entre as posições da existência não supõe qualquer relação de proporção com a ordem da essência, pois tem o seguinte teor: uma mesma coisa existindo na realidade é maior do que a mesma existindo no intelecto. Nesta versão, há uma comparação directa entre a posição da existência independente e a posição da existência dependente do intelecto, para um mesmo ente. A independência relativamente ao intelecto é o critério exclusivo de uma existência maior do que uma existência intelectual. Esta ordem da existência é, assim, completamente indiferente à ordem da essência. Pelo contrário, introduzindo esta um factor de ponderação na ordem da existência, já não será invariavelmente maior a existência real de um ente, do que a sua existência intelectual. A nossa interpretação do juízo anselmiano de ordem das posições da existência, em *Proslogion* c.II, como sendo proporcional à ordem da essência, não coincide, pois, com a versão do mesmo juízo, apresentada por Duns Escoto. Porém, como à frente veremos, tal versão não é ainda a sua versão definitiva.

Entretanto, o argumento atribuído a Anselmo, a favor do apriorismo do conhecimento da existência de Deus, é visado por um contra-argumento de Escoto, que não podemos deixar de considerar agora. No seu contra-argumento, João Duns Escoto reconhece que Anselmo não disse que a afirmação da existência do insuperavelmente pensável é uma proposição por si evidente, mas que depende de um raciocínio<sup>149</sup>. Esta observação de Escoto

<sup>149</sup> «Ad secundum dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.35 (Ed. Vat. II, p.145).



é, a nosso ver, inteiramente justa e fidedigna a Anselmo: o argumento do *Proslogion* é um raciocínio, constituído por mais do que uma inferência e mediado por razões justificativas. Mais: o Doutor Subtil também reconhece que nem é por si evidente a contradição entre a negação de existência e a noção de insuperavelmente pensável, nem esta noção é um conceito simplesmente simples ou um conceito composto cuja união das partes seja por si evidente<sup>150</sup>. E, mais uma vez, Duns Escoto é, a nosso ver, inteiramente justo e fidedigno a Anselmo: nenhum elemento relevante do argumento anselmiano é por si evidente ou evidente *a priori*. Como ainda há pouco vimos, a contradição de *Proslogion* c.II não se torna evidente senão por mediação de um juízo da ordem da existência, para o qual discriminámos duas interpretações, a da primeira versão escotista e a nossa. Todavia, no seu contra-argumento, Duns Escoto considera outras mediações, admitindo que a afirmação da existência do insuperavelmente pensável não é verdadeira senão com base em dois silogismos: 1º) «o ente é maior do que todo o não ente, nada é maior do que o supremo, logo o supremo não é um não ente»; 2º) «o que não é um não ente é um ente, o supremo não é um não ente, logo etc. [o supremo é um ente]»<sup>151</sup>. É claro que estes silogismos não coincidem com os passos do argumento anselmiano, mas, para além das óbvias diferenças, há uma afinidade a sublinhar. Antes de mais, a metafísica anselmiana é, sobretudo, uma metafísica da essência, e da existência em correlação directa com a essência. Das três categorias ontológicas, que Anselmo distingue – a essência, a existência e o ente –, esta última é aquela que lhe merece menos atenção. Por seu turno, a metafísica escotista é, sobretudo, uma metafísica do ente, das suas propriedades primitivas e das divisões subordinadas. Por consequência, no argumento anselmiano

<sup>150</sup> «Ad probationem maioris (dico quod maior est falsa quando accipitur “illud esse per se notum est”, tamen maior vera, non tamen per se nota) cum probatur quia “oppositum praedicati repugnat subiecto”, dico quod nec per se evidens est oppositum praedicati repugnare subiecto, nec per se evidens est subiectum habere conceptum simpliciter simplicem vel quod partes illius uniantur in effectu; et ambo ista requiruntur ad hoc quod propositio illa esset per se nota.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.36 (Ed. Vat. II, p.146).

<sup>151</sup> «Ad secundum dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam, quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius quod ista propositio sit vera nisi ad minus per duos syllogismos, quorum alter erit iste: “omni non-ens est maius, summo nihil est maius, ergo summum non est non-ens”, ex obliquis in secundo secundae; alius syllogismus est iste: “quod non est non-ens est ens, summum non est non-ens, ergo etc.”» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.35 (Ed. Vat. II, pp.145-146).



sobressai uma ordem da existência, correlativa da ordem da essência, enquanto que os silogismos escotistas se centram numa ordem do ente, entre o supremo e o não ente. Há, no entanto, uma afinidade estrutural, que é uma tese fundamental comum às duas metafísicas, a do Doutor Magnífico e a do Doutor Subtil: a afirmação do valor intrínseco do ser, seja este dito, preferencialmente, pela existência proporcional a uma essência, ou pelo ente em comparação com a sua negação.

Através deste contra-argumento, refutando o argumento atribuído a Anselmo, a favor do apriorismo do conhecimento da existência de Deus, Duns Escoto traz Anselmo para o seu lado e recupera o seu legado: como? Interpretando o argumento anselmiano como um argumento *a posteriori* a favor da existência do ente infinito. Trata-se de um argumento *a posteriori*, porque, como vimos, a existência do ente infinito não é evidente *a priori*, porquanto o próprio conceito distinto de Deus, como ente infinito, não é um conceito *a priori*. Diversamente de Kant, para quem o conhecimento exclusivamente *a posteriori* de qualquer existência é uma razão decisiva da sua crítica de toda a possibilidade de uma prova *a priori* da existência de Deus, Duns Escoto centra-se nos conceitos de Deus, para deles inferir a possibilidade ou impossibilidade de conhecimento *a priori* da existência de Deus, supondo que este não é um conhecimento de prova, mas uma evidência imediata. Como também os conceitos *a priori* de Deus, segundo Kant, são conceitos *a posteriori*, segundo Duns Escoto, a existência de Deus, segundo qualquer destes conceitos requer conhecimento de prova, ou demonstração. Mas, mais do que o conceito comum de existência, são os atributos próprios, que determinam esses conceitos compostos de Deus, aqueles motivam demonstração. Daí que as vias escotistas se concentrem especialmente na demonstração de tais atributos próprios, como a primazia e a infinitude. É, neste enquadramento escotista, que ressurge o argumento anselmiano, como um argumento *a posteriori* a favor da existência do ente infinito.

### *O que pensaria Anselmo?*

Cabe, agora, interrogarmo-nos sobre o que pensaria Anselmo desta interpretação do seu argumento do *Proslogion*. Começemos pelo conceito de Deus: haverá conformidade entre a noção anselmiana de insuperavelmente pensável – *aliquid quo nihil maius cogitari possit* – e a noção escotista de ente infinito? Não obstante a diferença nas palavras, julgamos que há profunda conformidade conceptual entre as duas noções. O lugar comum, que consiste em tomar a noção anselmiana de algo insuperavelmente pensável





por um conceito *a priori*, vem de longe, antes de ter sido ser consagrado pela filosofia kantiana, mas não procede, em rigor, de Anselmo. Todos os seus sucessores, críticos ou seguidores, que reduziram o argumento anselmiano à afirmação de uma evidência imediata da existência de Deus, a partir do seu conceito, contribuíram para esse lugar comum. Anselmo quis encontrar um argumento único, mas não propriamente um argumento *a priori*. Na verdade, o conceito de algo maior do que o qual nada pode ser pensado não é concebido *a priori*, atendendo à descrição da sua gênese, no texto de resposta à crítica de Gaunilo ao *Proslogion*. Aí Anselmo descreve a possibilidade de pensar algo maior do que o qual nada pode ser pensado, como sendo a possibilidade de pensar um bem imutável. Mas o conceito de um bem imutável não é um conceito *a priori*, tal como não o é, o conceito de um bem supremo, que Anselmo já demonstrara *a posteriori* na 1ª via do *Monologion*<sup>152</sup>. Com efeito, aí a existência de um bem supremo não se torna evidente senão mediante a consideração da diversidade de bens, que o ser humano pode conhecer através da experiência. Como diria mais tarde Duns Escoto, o supremo é conhecido pelo que é menor e dependente. Mas, já para Anselmo, o bem imutável é conhecido pelos bens superáveis, acessíveis à nossa experiência: tal como um bem com início e fim é superável por um bem com início mas infundável, assim também este é superável por um bem sem início nem fim no tempo, sendo este ainda superável por um bem imutável para além do tempo. Se o bem imutável não for superável por algo maior, então, com o bem imutável identifica-se aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado<sup>153</sup>. Deste modo, aquilo que é insuperavelmente pensável é conhecido pelo que é superavelmente pensável, tal como o bem imutável é conhecido por intermédio dos bens menores, portanto, *a posteriori*. Nada de menos kantiano e de mais escotista poderíamos encontrar por antecipação em Anselmo.

Um bem imutável é, como sugere o processo de superações que conduz a pensá-lo, um bem infinito. Anselmo não teria, por conseguinte, dificuldade em convergir com Duns Escoto, na identificação do insuperavelmente pensável com um ente infinito. Já Gaunilo esteve muito longe de apreender a infinitude do insuperavelmente pensável, dada a caricatura da ilha perdida, através da qual criticou o argumento

<sup>152</sup> Cf. *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.13-15).

<sup>153</sup> Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [8.] (Schmitt: I, p.137, 11-28). Vd. Antologia de Textos.





anselmiano<sup>154</sup>. Porventura nada melhor do que uma ilha, por mais perfeita e ideal que seja, para sugerir limites e, portanto, finitude. Todavia, tanto Gaunilo como Duns Escoto, e muitos outros intérpretes do argumento anselmiano, entre os quais nos incluímos, não resistiram à tentação de abreviar o nome anselmiano de Deus, *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, para formulações mais facilmente repetíveis, como *maius omnibus*, segundo Gaunilo, ou *summum cogitabile*, segundo Duns Escoto, ou “supremo pensável”, como nós também propusemos e assumimos durante algum tempo, embora tenhamos já substituído esta solução por expressões, como “insuperável na ordem do pensável” ou “insuperavelmente pensável”, porquanto o conceito de supremo não só não coincide como não inclui obrigatoriamente o conceito de insuperável, que é, todavia, constituinte da noção anselmiana de Deus, como “algo maior do que o qual nada possa ser pensado”.

### *As colorationes escotistas*

João Duns Escoto, apesar de não ser indiferente ao conceito de insuperável, elabora as suas *colorationes* do argumento anselmiano (*ratio Anselmi*), com base no conceito de Deus, como supremo pensável (*summum cogitabile*), um supremo pensável infinito. Com efeito, o raciocínio de *Proslogion* c.II reaparece no itinerário especulativo de Escoto, não já para ser refutado como um argumento em prol do apriorismo do conhecimento da existência de Deus, mas sim para ser integrado na via da eminência a favor da infinitude de Deus. Deste modo, o Doutor Subtil traz definitivamente o Doutor Magnífico para o seu lado. Tanto na *Ordinatio* quanto no *Tractatus de Primo Principio*, reencontramos o teor de *Proslogion* c.II, apropriado e desdobrado por Duns Escoto em duas variações interpretativas (*colorationes*). As duas variantes escotistas coincidem, no essencial, nas duas obras de referência: a primeira variação interpretativa transforma o teor de *Proslogion* c.II num argumento a favor quer do ser de essência quer do ser de existência do supremo pensável; a segunda variação constitui um argumento a favor da existência do perfeitissimamente cognoscível.

### *A primeira coloratio*

#### *Ordinatio* I:

«137. Por isso, pode ser interpretado aquele argumento de Anselmo acerca do supremo bem pensável, no *Proslogion*, e assim deve

<sup>154</sup> Cf. *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* [6.] (Schmitt: I, p.128, 14-32).



ser entendida a sua descrição: Deus é conhecido sem contradição, maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição. E é evidente que deve ser acrescentado “sem contradição”, pois aquilo em cujo conhecimento ou pensamento se inclui contradição diz-se não pensável, porque então haveria dois pensáveis opostos, que de modo nenhum constituiriam um só pensável, porque nenhum deles determinaria o outro.

138. O referido supremo pensável, sem contradição, pode ser na realidade. Isto prova-se primeiro do ser quiditativo, porque em tal pensável se aquieta sumamente o intelecto; logo, nesse mesmo pensável está a noção do primeiro objecto do intelecto, a saber, do ente, e isto em grau sumo. – E então argumenta-se, para além disso, que esse pensável é, falando do ser de existência: o sumamente pensável não é apenas no intelecto pensante, porque então poderia ser, enquanto pensável possível, e não poderia ser, porque repugna à sua noção ser por alguma causa, como é primeiro evidente na segunda conclusão da via da eficiência [n.57]; logo, maior pensável é o que é na realidade do que o que é apenas no intelecto. Isto, porém, não deve ser entendido como se fosse o mesmo a ser pensado, porque seria um maior pensável se existisse, mas, comparativamente a tudo o que existe no intelecto apenas, é maior algo que existe.»<sup>155</sup>

### *Tractatus de Primo Principio:*

«Por isso, pode ser interpretado aquele argumento de Anselmo acerca do supremo pensável. A sua descrição deve ser entendida

<sup>155</sup> «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, Proslogion, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit “sine contradictione” patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt dua cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. – Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re. Hoc probatur primo de esse quiditativo, quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo. – Et tunc arguitur ultra quod illud sit, loquendo de esse exsistentiae: summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile possibile, et non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab aliqua causa, sicut patet prius in secunda conclusione de via efficientiae [n.57]; maius ergo cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile si exsistat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod exsistit.» *Ord. I, d.2, p.1, q.1, nn.137-138 (Ed. Vat. II, pp.208-210).*



assim: Deus é pensado sem contradição, maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição. Na verdade, aquilo em cujo pensamento se inclui contradição, diz-se não pensável, pois, nesse caso, haveria então dois pensáveis, que de modo nenhum constituiriam um pensável, porque nenhum deles determinaria o outro. Segue-se que tal sumamente pensável referido é na realidade, pelo qual Deus é descrito, primeiro acerca do ser quiditativo: porque em tal supremo pensável se aquieta sumamente o intelecto; por isso, está nele a noção do primeiro objecto do intelecto, a saber, do ente, e em grau sumo. Para além disso, acerca do ser de existência: o supremo pensável não é apenas no intelecto pensante, porque então poderia ser, enquanto pensável, e não poderia ser, porque à sua noção repugna ser por outro, segundo a terceira e a quarta [conclusão] do [capítulo] terceiro. Por isso, maior pensável é aquilo que é na realidade do que aquilo que é no intelecto apenas; o que não deve ser entendido como se fosse o mesmo a ser pensado, pelo que seria um maior pensável, se existisse, mas, comparativamente a tudo o que é apenas no intelecto, é maior algum pensável que existe.»<sup>156</sup>

A primeira *coloratio* é a mais próxima da letra do texto de *Proslogion* c.II, de modo que bem pode ser tomada pela interpretação escotista do argumento anselmiano. O ponto de partida é a definição do conceito de Deus, como algo conhecido ou pensado sem contradição, maior do que o qual algo não pode ser pensado sem contradição. O ponto de partida é, assim, um conceito através do qual Deus seja pensável sem contradição, e tal é o conceito de insuperavelmente pensável, que interdiz a contradição

<sup>156</sup> «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: “Deus est quo”, cogitato sine contradictione, “maius cogitari non potest” sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur Deus, primo de esse quiditativo: quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo. Ultra de esse existentiae: summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio, secundum tertiam et quartam tertii [nn.32-33]. Maius igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo quod idem, si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile quod existit.» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).



de ser superável por um pensável maior. No entanto, logo a seguir, Duns Escoto simplifica, abrevia e reduz o conceito de insuperavelmente pensável ao de supremo pensável, não deixando de subentender aquele através deste. E, acerca do supremo pensável, o filósofo afirma que pode ser na realidade, segundo a *Ordinatio*<sup>157</sup>, ou, simplesmente, que é na realidade, segundo o *Tractatus de Primo Principio*<sup>158</sup>. Esta diferença não é irrelevante, porquanto a inferência da existência real do ente primeiro, a partir da demonstração da sua possibilidade, é, porventura, o passo mais peculiar e significativo das vias escotistas. De qualquer modo, esse passo está já dado antes da *coloratio* da *ratio Anselmi*, nas duas obras consideradas<sup>159</sup>. Além disso, o argumento que serve para provar a possibilidade da existência real do supremo pensável, na *Ordinatio*, é o mesmo que é usado para provar a existência real do supremo pensável, no *Tractatus de Primo Principio*, e esse argumento é o raciocínio anselmiano de *Proslogion* c.II.

Urge, porém, precisar que o próprio conceito de existência é já uma acepção distinta do conceito de ser (*esse*). Este divide-se em ser quiditativo (*esse quiditativum*) e em ser de existência (*esse existentiae*), o que dá origem a um desdobramento da variante escotista da razão anselmiana, em duas provas do ser supremo pensável: uma relativa ao ser quiditativo e outra relativa ao ser de existência. Por um lado, o ser quiditativo do supremo pensável prova-se porque nele se aquieta sumamente o intelecto, donde se pode concluir que o supremo pensável não pode senão ser um ente, o primeiro objecto do intelecto, e em grau supremo. A perfeita aquietação do intelecto ao pensar o supremo pensável faz prova a favor do seu ser quiditativo, ser prioritariamente constituinte da sua entidade. Sugere-se, assim, um primado do ser quiditativo sobre o ser de existência, na análise do conceito de ente. Esta demonstração do ser quiditativo do supremo pensável pela aquietação do intelecto constitui, porém, uma variação singularmente escotista da *ratio* anselmiana. É certo que há fundamento no *Proslogion*, para distinguirmos, acerca de Deus, entre um ser de essência e um ser de existência, uma vez que Anselmo aí exprime o desejo de conhecer que Deus existe, como ele crê que existe, e que Deus é aquilo que ele crê que

<sup>157</sup> «Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.138 (Ed. Vat. II, p.209).

<sup>158</sup> «Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).

<sup>159</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.58 (Ed. Vat. II, pp.164-165); *TPP*, c.3, n.33 (BAC 503, pp.84-86).



Deus é<sup>160</sup>. Só que ele difere para depois da demonstração da existência de Deus, o tratamento dos atributos da essência divina, sem articulá-los com alguma experiência de apaziguamento do intelecto. Bem pelo contrário, *Proslogion* c.XIV é um clamor de frustração com a incapacidade de ver ou sentir o que alcançou pensar acerca de Deus.

Por outro lado, prova-se o ser de existência do supremo pensável, porque, caso o supremo pensável residisse apenas no intelecto, daí decorreria uma contradição: o supremo pensável seria e não seria possível. O supremo pensável, enquanto pensável, seria possível; mas, enquanto exclusivamente residente no intelecto, não seria possível, porque seria causalmente dependente do intelecto, e tal dependência repugna à noção de supremo pensável, incausável como o primeiro eficiente. Em suma, o supremo pensável não pode ser só no intelecto, como um efeito ou um produto do intelecto, porque ser causalmente dependente entra em contradição com a noção de supremo pensável, como incausável. O ser de existência do supremo pensável prova-se, assim, com base em adquiridos nas vias causais de Duns Escoto.

### *O juízo de ordem*

Todavia, o Doutor Subtil reforça a prova com um juízo de ordem, inspirado no juízo anselmiano da ordem da existência no intelecto e na realidade, que opera em *Proslogion* c.II. Referimo-nos à afirmação de que algo na realidade é um pensável maior do que algo no intelecto. Duns Escoto faz mesmo questão de precisar que este juízo de maior deve ser entendido, não para a mesma variável nas duas posições, mas sim para qualquer variável existente relativamente a alguma outra residente apenas no intelecto. Deste modo, Escoto corrige a versão que tinha dado anteriormente deste juízo, no âmbito do argumento atribuído a Anselmo, a favor do apriorismo do conhecimento da existência de Deus. Em conformidade com esta nova versão escotista, qualquer coisa existente fora da mente, nem que seja um pedaço de lixo, será um pensável maior do que uma produção da mente, nem que seja uma ficção sublime. Julgamos, de facto, que esta variação escotista do juízo anselmiano da ordem da existência dá cabimento a ilustrações caricaturais deste género. Julgamos, no entanto, também perceber que Escoto não faz aqui senão uma conversão do juízo anselmiano da ordem da existência, às relações de dependência das ordens causais do ente, que povoam a sua

<sup>160</sup> «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.» *Pr.* 2 (Schmitt: I, p.101, 3-4).



metafísica: dizer que algo na realidade é um pensável maior do que algo apenas no intelecto é, assim, o mesmo que dizer que uma coisa realmente existente, enquanto algo causalmente independente do intelecto, é um pensável maior do que uma coisa residente apenas no intelecto, enquanto algo causalmente dependente do intelecto. Assim entendido, o juízo escotista não é um princípio da ordem da existência, mas um princípio da ordem de dependência do pensável relativamente ao intelecto.

Dissemos justamente que este juízo escotista era “inspirado” no juízo anselmiano da ordem da existência, que opera em *Proslogion* c.II, porquanto não coincide verdadeiramente com ele. Como acima sublinhámos, ainda a respeito da primeira versão escotista, o juízo anselmiano é um princípio de ordem das duas posições da existência, no intelecto e na realidade, que é solidário com a ordem da essência, de modo que não dá origem a ilustrações caricaturais, como aquelas que decorrem da segunda versão escotista. De acordo com Anselmo, algo existente nas duas posições, no intelecto e na realidade, é sempre um pensável maior do que esse mesmo algo existente apenas no intelecto<sup>161</sup>. As duas posições da existência tornam maior um pensável do que apenas a sua existência intelectual, mesmo que a existência real de um pensável, como o supremo pensável, seja incomensuravelmente maior do que a sua existência intelectual, enquanto é pensado pelo intelecto humano; e, também, mesmo que a existência intelectual de um pensável, como um acto mau, seja preferível ou qualitativamente maior do que a sua existência real, isto é, do que a sua prática. Por conseguinte, julgamos que o princípio anselmiano da ordem da existência, correlativa da ordem da essência, perde força, ao converter-se num princípio da ordem de dependência causal do pensável relativamente ao intelecto, como acontece na sua variação escotista.

O argumento do *Proslogion*, entretanto, não confina com o capítulo II, mas, na nossa interpretação, continua no capítulo III, onde Anselmo conclui a existência não só real como necessária do insuperavelmente pensável, mediante a aplicação de um outro princípio da ordem da existência: o princípio da superioridade da existência necessária à existência contingente. Embora o desenvolvimento de *Proslogion* c.III seja, a nosso ver, decisivo para um juízo sobre a força e o alcance do argumento anselmiano, Duns Escoto não parece ter-lhe sido sensível. A primeira *coloratio* escotista do

<sup>161</sup> Assim interpretamos o teor do princípio, que opera no seguinte passo de *Proslogion* 2: «Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.» (Schmitt: I, p.101, 15-17).



argumento de Anselmo é completamente omissa a respeito desse prolongamento. O conceito de ser necessário não tem por isso menos cabimento na metafísica escotista. O ser necessário é, tal como o ente infinito, um conceito distinto e composto de Deus, que requer demonstração *a posteriori*. Há também uma *ratio Anselmi* para essa demonstração, em *Proslogion* c.III, de modo que, se Escoto se tivesse detido nela, não deixaria de acrescentar-lhe mais uma *coloratio*. Porém, outros conceitos metafísicos, mais do que o de ser necessário, mereceram o esforço especulativo de João Duns Escoto.

### *A segunda coloratio*

Há, por fim, mais uma *coloratio* escotista do argumento anselmiano, que é, na verdade, uma variação do conceito de supremo pensável, como perfeitíssimo cognoscível, na ordem dos cognoscíveis.

#### *Ordinatio I:*

«Ou é interpretada de outro modo assim: maior pensável é o que existe, isto é, mais perfeitamente cognoscível, porque visível ou inteligível por uma intelecção intuitiva; quando não existe, nem em si nem em algo mais nobre, ao qual nada acrescenta, não é visível. O visível, porém, é mais perfeitamente cognoscível do que o não visível e do que o somente inteligível abstractivamente; portanto, o cognoscível perfeitíssimo existe.»<sup>162</sup>

#### *Tractatus de Primo Principio:*

«Ou é interpretada de outro modo assim: maior pensável é o que existe, isto é, mais perfeitamente pensável, porque visível. O que não existe, nem em si nem em algo mais nobre, ao qual nada acrescenta, não é visível. O visível é mais perfeitamente cognoscível do que o não visível, e do que o somente inteligível abstractivamente. Portanto, o perfeitissimamente cognoscível existe.»<sup>163</sup>

<sup>162</sup> «Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod existit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; cum non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili sed tantummodo intelligibili abstractively; ergo perfectissimum cognoscibile existit.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.139 (Ed. Vat. II, pp.210-211).

<sup>163</sup> «Vel aliter coloratur sic : maius cogitabile est, quod existit; id est perfectius cogitabile quia visibile. Quod non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est





Admitindo que o visível é, de algum modo, um existente, e que o visível é um cognoscível mais perfeito do que o não visível e apenas abstractivamente inteligível, então o perfeitissimamente cognoscível não pode senão ser visível, no sentido de ser intuitivamente inteligível, e, portanto, existente. Esta *coloratio* assenta inteiramente numa ordem do conhecimento, que ordena a visão e a intuição intelectual acima da abstracção. Não encontramos, em Anselmo, uma teoria explícita do conhecimento, que corrobore tal ordem. Encontramos, sim, muitos laivos de cepticismo no discurso teológico de Anselmo, incluindo o sentimento de frustração com a capacidade intuitiva do intelecto, que ainda há pouco notámos. Quanto a Duns Escoto, cuja teoria do conhecimento admite a inteligência intuitiva, como entender esta sua variação da noção de supremo pensável, como perfeitíssimo inteligível? Se o supremo pensável é perfeitissimamente inteligível para nós, nós teríamos conceitos distintos *a priori* de Deus, o que, como vimos, não é o caso, e o labor das vias escotistas, na demonstração de conceitos distintos de Deus, perderia todo o sentido. Devemos, então, entender a variação escotista de modo que o supremo pensável é perfeitissimamente cognoscível em si mesmo, para si mesmo, como primeiro intelecto, e na ordem do cognoscível, independentemente dos limites do intelecto humano, para o qual todo o conceito distinto de Deus é esforçado e mediado pela inteligência abstractiva.

### Conclusão

Nas suas *colorationes* da *ratio Anselmi*, João Duns Escoto recupera o argumento do *Proslogion*, mas finamente filtrado pelo crivo da sua metafísica. Há aspectos em que corroboramos inteiramente a interpretação escotista, como seja no reconhecimento do carácter *a posteriori* da noção anselmiana de Deus, como uma noção de infinito. Há aspectos em que a interpretação escotista faz perder força ao argumento anselmiano, como seja a transformação do princípio da ordem da existência no intelecto e na realidade, num princípio de ordem de dependência causal do intelecto. Há ainda um aspecto interessante a destacar, que é o desdobramento das variações interpretativas (*colorationes*), que acusa, não só a densidade filosófica do argumento anselmiano, inesgotável por qualquer interpretação, como a versatilidade do filósofo-intérprete, na sua capacidade de fazer render essa herança.

---

visibile. Visibile est perfectius cognoscibile non visibili, tantummodo intelligibili abstractive. Ergo perfectissime cognoscibile existit.» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).





### 5.3. DA POSSIBILIDADE À EXISTÊNCIA DE DEUS

Entre os aspectos de afinidade estrutural entre a metafísica escotista do primeiro princípio e a metafísica anselmiana do insuperavelmente pensável, destacamos a passagem da possibilidade à existência, no caso único da noção de Deus. Trata-se de uma passagem, que a metafísica escotista do primeiro princípio autoriza expressa e argumentadamente, mas que a metafísica anselmiana do insuperável na ordem do pensável já antecipara e justificara.

É certo que o Doutor Subtil se distinguiu especialmente por descentrar a existência em favor da possibilidade, na sua análise do conceito de ente. Com efeito, o ente, o conceito mais elementar do intelecto, não é necessariamente o existente, mas aquilo que é possível por ausência de contradição entre as propriedades que o determinam. João Duns Escoto, enquanto metafísico do ente, é um metafísico da possibilidade. Mas também, enquanto metafísico do primeiro princípio, Duns Escoto não se centra na existência. As vias escotistas não são prioritária nem exclusivamente vias de demonstração da existência do primeiro princípio: antes de argumentar a favor da existência actual de Deus, como primeira causa eficiente<sup>164</sup>, Escoto demonstra a sua possibilidade<sup>165</sup>; antes de argumentar a favor da existência actual de Deus, como primeira causa final, Escoto demonstra a sua possibilidade<sup>166</sup>; e, antes de argumentar a favor da existência actual de Deus, como natureza suprema, Escoto demonstra a sua possibilidade<sup>167</sup>. A demonstração destas possibilidades de Deus, como primeira causa eficiente, como primeira causa final e como natureza suprema, é um procedimento na ordem da possibilidade, a qual é uma ordem necessária. Tais possibilidades ficam, pois, estabelecidas com a força da necessidade. Daí a relevância e a prioridade da ordem da possibilidade na teologia filosófica de Escoto.

Quanto à existência, já sabemos que se trata de uma das acepções do ser (*esse*) do ente, que se divide primariamente em ser quiditativo e em ser

<sup>164</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.58 (Ed. Vat. II, pp.164-165); *TPP*, c.3, n.33 (BAC 503, pp.84-86).

<sup>165</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.43-57 (Ed. Vat. II, pp.151-164); *TPP*, c.3, nn.27-31 (BAC 503, pp.78-84). Vd. Antologia de Textos.

<sup>166</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.60-62 (Ed. Vat. II, pp.165-167); *TPP*, c.3, n.38 (BAC 503, pp.90-92).

<sup>167</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.64-66 (Ed. Vat. II, pp.167-168); *TPP*, c.3, n.39 (BAC 503, pp.92-94).



de existência. Enquanto tal, ser de existência é um dos conceitos mais primitivos do intelecto e, por isso mesmo, um conceito amplamente comum e indeterminado, que requer ser precisado por determinações ulteriores, como a de possível, a de actual, e a de necessário. Escoto até concede que a proposição «Deus existe» é por si evidente, mesmo com base um conceito confuso de Deus, mas supondo naturalmente a compreensão do conceito basilar de existência<sup>168</sup>. No entanto, este conceito nada diz de próprio, de único ou de exclusivo acerca de Deus. Ora, a teologia escotista empenha-se, sobretudo, em demonstrar atributos próprios ou exclusivos de Deus. Compreende-se, por isso, o descentramento da questão da existência do primeiro princípio. Esta questão resolve-se de forma derivada, a partir dos atributos próprios de Deus. Tal é o que se verifica na transição do estabelecimento das possibilidades de Deus, como primeira causa eficiente, como primeira causa final e como natureza suprema, para a asserção da sua existência actual. Esta transição da possibilidade para a existência actual, no caso de Deus, é o que parece ser o passo mais peculiar das vias escotistas. Na verdade, para qualquer ente, a existência actual não se deduz simplesmente da possibilidade. Só no caso de Deus, pode ser feita essa dedução. Assim sendo, terá de haver um atributo próprio de Deus que implique a existência actual. E qual é esse atributo? A asseidade, isto é, a propriedade de ser *a se*, que convém, desde logo, à possibilidade de Deus, como primeira causa eficiente.

### *Da asseidade possível à asseidade actual do primeiro eficiente*

Sigamos de perto o raciocínio do Doutor Subtil. A via específica da existência actual da primeira causa eficiente parte de uma premissa já previamente estabelecida: a admissão da asseidade possível (*potest esse a se*) da primeira causa eficiente possível, excluía a possibilidade de ser causalmente dependente de outro (*ab alio*). Entre os argumentos apresentados

<sup>168</sup> De acordo com o contra-argumento de Duns Escoto ao argumento de João Damasceno a favor de um conhecimento da existência de Deus, naturalmente inserido no homem (*De fide orthodoxa* I, c.3: PG 94, 795-798): «Ad argumentum principale Damasceni: potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data per quam ex cracturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus [...], vel de cognitione Dei sub rationibus communibus convenientibus sibi et creaturae, quae cognita perfectius et eminentius sunt in Deo quam in aliis. Quod autem non loquatur de cognitione actuali et distincta Dei patet per hoc quod dicit ibi: “nemo novit eum nisi quantum ipse revelavit”.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.34 (Ed. Vat. II, p.145).



anteriormente para justificar esta premissa, Duns Escoto destaca agora o único que fora exclusivamente baseado na ordem necessária da possibilidade (porventura, a fim de evitar alguma petição de princípio): a causa eficiente não implica necessariamente imperfeição, de modo que, para que uma causa eficiente resida numa natureza sem imperfeição, é preciso que esta natureza seja primeira, isto é, que não dependa de outra anterior<sup>169</sup>. Este argumento milita directamente contra a infinitude da cadeia das causas eficientes, e, desse modo, a favor da possibilidade de uma primeira causa eficiente por si (*a se*). Portanto, a asseidade possível de uma causa primeira, mediante a impossibilidade de infinitas causas eficientes essenciais, é sustentável por uma razão exclusiva da ordem da possibilidade.

O passo seguinte é a passagem do possível para o actualmente existente: como? Atendamos aos textos:

*Ordinatio* I:

«A terceira conclusão acerca do primeiro eficiente é esta: um primeiro eficiente é existente em acto e uma natureza verdadeiramente existente actualmente é assim eficiente. Prova disto: aquilo a cuja noção repugna ser por outro, se pode ser, pode ser por si; mas à noção do primeiro eficiente simplesmente repugna ser por outro, assim como é evidente a partir da segunda conclusão [n.57: o primeiro eficiente é incausável]; de modo similar, o mesmo [primeiro eficiente] pode ser, como é evidente a partir da primeira [conclusão, n.43: algum eficiente é simplesmente primeiro], onde foi colocada a quinta prova a favor de *a* [*a*: a infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível], que menos parece concluir e, no entanto, conclui isto [quinta prova, n.53: Em quinto lugar, porque o eficiente nenhuma imperfeição implica necessariamente; logo, pode ser em algo sem

<sup>169</sup> «Primo *a*, scilicet quod essentialiter ordinatorum infinitas est impossibilis. (...). – Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si nulla causa est sine dependentia ad aliquod prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectibilitas independens potest inesse alicui naturae, et illa simpliciter est prima; ergo effectibilitas simpliciter prima est possibilis.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.53 (Ed. Vat. II, pp.158-159); «Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; patet in propositione octava secundi; igitur potest esse in aliqua natura sine imperfectione. Sed si in nulla est sine dependentia ad prius, in nulla est sine imperfectione. Igitur effectivitas independens potest inesse alicui naturae; illa est simpliciter prima; ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis.» *TPP*, c.3, n.29 (BAC 503, p.82).



imperfeição. Mas se nenhuma causa é sem dependência relativamente a algo anterior, em nenhum é sem imperfeição. Portanto, a eficiência independente pode ser inerente a alguma natureza, e ela é simplesmente primeira; portanto, a eficiência simplesmente primeira é possível]. Outras provas do mesmo *a* podem ser tratadas a respeito da existência, que esta terceira conclusão propõe, e são respeitantes a contingentes, porém, manifestos; ou são aceites a respeito da natureza, da quiddidade e da possibilidade, e são com base em necessários. Portanto, o eficiente simplesmente primeiro pode ser por si. O que não é por si não pode ser por si, porque então o não ente produziria algo para ser, o que é impossível, e, além disso, aquilo causar-se-ia a si e, assim, não seria de todo incausável.»<sup>170</sup>

*Tractatus de Primo Principio:*

«33. Quarta conclusão: o eficiente simplesmente primeiro é existente em acto, e uma natureza existente actualmente é assim eficiente. – Prova-se: aquilo a cuja noção repugna poder ser por outro, se pode ser, pode ser por si; à noção do primeiro eficiente simplesmente repugna poder ser por outro, a partir da terceira [conclusão: o primeiro eficiente é incausável]; e pode ser, a partir da segunda [conclusão: algum eficiente é simplesmente primeiro]; e aí até a quinta prova de A [a infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível], que menos parece concluir, conclui isto [quinta prova, n.29: Em quinto lugar, porque o eficiente nenhuma imperfeição implica necessariamente, como é evidente na oitava proposição do

<sup>170</sup> «Tertia conclusio de primo effectivo est ista: primum effectivum est in actu existens et aliqua natura vere existens actualiter sicut est effectiva. Probatio istius: cuius rationi repugnat esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio, sicut patet ex secunda conclusione [n.57]; similiter et ipsum potest esse, sicut patet ex prima ubi posita est quinta probatio ad *a*, quae minus videtur concludere et tamen hoc concludit [n.53: Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; ergo potest esse in aliquo sine imperfectionem. Sed si nulla causa est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectibilitas independens potest inesse alicui naturae, et illa simpliciter est prima; ergo effectibilitas simpliciter prima est possibilis. (Ed. Vat. II, pp.158-159)]. Aliae autem probationes ipsius *a* possunt tractari de existentia quam proponit haec tertia conclusio, et sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel accipiantur *a* de natura et quidditate et possibilitate, et sunt ex necessariis. Ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc, hunc illud causaret se et ita non esset incausabile omnino.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.58 (Ed. Vat. II, pp.164-165).



segundo capítulo; por isso, pode ser em alguma natureza sem imperfeição. Mas se em nenhuma é sem dependência de um anterior, em nenhuma é sem imperfeição. Por isso, a eficiência independente pode ser inerente a alguma natureza; ela é simplesmente primeira; portanto, a eficiência simplesmente primeira é possível]. Outras [provas] podem ser tratadas a respeito da existência, e são respeitantes a contingentes, porém, manifestos; ou a respeito da natureza e da quiddidade e da possibilidade, e são com base em necessários; por isso, o eficiente simplesmente primeiro pode ser por si. O que não é por si não pode ser por si, porque então o não ente produziria algo para ser, o que é impossível, e, além disso, aquilo causar-se-ia a si e, assim, não seria de todo incausável.»<sup>171</sup>

Coloca-se agora a seguinte hipótese: a primeira causa eficiente pode ser *a se*, mas não é *a se*. Esta é, na verdade, a hipótese absurda de um raciocínio por redução ao absurdo. Com efeito, as consequências absurdas não se fazem esperar. Desde logo, a primeira consequência é a seguinte: se não é *a se*, a primeira causa eficiente procede do não ente, o que é impossível. O não ente não produz ente algum; o nada não produz algo: impossibilidade assumida desde a antiga filosofia grega, que não compreendia o mundo senão com base numa ordem de causas positivas. Essa mesma impossibilidade é o que está na base do princípio anselmiano da disposição relacional do ser segundo a relação *per aliquid*<sup>172</sup>, o qual por sua vez é um antecedente do princípio da razão suficiente. A primeira consequência da hipótese de não

<sup>171</sup> «Quarta conclusio: simpliciter primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura existens actualiter est sic effectiva. – Probatur: cuius rationi repugnat posse esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; rationi primi effectivi simpliciter repugnat posse esse ab alio, ex tertia [n.32]; et potest esse, ex secunda [n.27]; immo ibi quinta probatio A, quae minus videtur concludere, hoc concludit [n.29: Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; patet in propositione octava secundi; igitur potest esse in aliqua natura sine imperfectione. Sed si in nulla est sine dependentia ad prius, in nulla est sine imperfectione. Igitur effectivitas independens potest inesse alicui naturae; illa est simpliciter prima; ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis. (BAC 503, p.82)]. Aliae possunt tractari de existentia, et sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel de natura et quidditate, et sunt ex necessariis; igitur effectivum simpliciter primum potest esse a se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile; et adhuc tunc illud causaret se, et ita non esset incausabile omnino.» *TPP*, c.3, n.33 (BAC 503, pp.82, 84-86).

<sup>172</sup> Cf. M. L. Xavier, *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, pp.412-425.



asseidade actual do primeiro eficiente possível é, portanto, uma impossibilidade metafísica. Eliminada por impossibilidade a primeira consequência da hipótese absurda, segue-se uma outra: o primeiro eficiente teria, então, de ser produzido por si mesmo, o que é uma consequência contraditória com outra proposição anteriormente estabelecida, a da incausabilidade do primeiro eficiente possível. Na verdade, se a primeira causa eficiente fosse causada por si mesma, ela não seria incausável. Deste modo, a negação da asseidade actual, para a primeira causa eficiente possível, confronta-se com tais inconveniências ou absurdos metafísicos, que a afirmação da asseidade possível de tal causa não pode deixar de implicar a afirmação da asseidade actual, e esta equivale à afirmação da existência actual.

Em conformidade com o raciocínio descrito, esta conclusão – o primeiro eficiente existe actualmente por si – não se torna evidente senão por mediação de uma hipótese absurda – o primeiro eficiente pode existir por si mas não existe actualmente por si – e das suas consequências absurdas – o primeiro eficiente existiria pelo não ente e seria causado por si mesmo –, isto é, senão por mediação do absurdo da sua negação.

### *O antecedente anselmiano*

É notável a singular elaboração do raciocínio de Escoto. Indiscutível a sua originalidade. Todavia, em filosofia, a originalidade e a genialidade das soluções elaboradas não exclui a consideração de antecedentes. Ora, quanto à passagem da possibilidade à existência actual, nós encontramos um antecedente muito relevante em Anselmo, em particular, no denso texto de resposta às objecções de Gaunilo, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* ou, abreviadamente, *Responsio editoris*. Neste texto, encontramos reiteradamente o seguinte raciocínio condicional, acerca do insuperável na ordem do pensável, aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado: «se é pensável que exista, então existe necessariamente»<sup>173</sup>; ou até, «se é pensável, então é necessário que exista»<sup>174</sup>. Não terá sido decerto por distração que Anselmo terá insistentemente feito tais afirmações. Ora, há nelas uma passagem da possibilidade à existência, que é muito similar à que encontramos na metafísica de João Duns Escoto. Há decerto também diferenças desde já assinaláveis. Por um lado, a condição suficiente, para Escoto, é a

<sup>173</sup> «Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse» *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 1); «Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.» *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 5).

<sup>174</sup> «Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse.» *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 6).



asseidade possível do primeiro princípio (se pode ser *a se*), enquanto, para Anselmo, é a pensabilidade da existência do insuperável na ordem do pensável (se é pensável que exista) ou, simplesmente, a pensabilidade do insuperável na ordem do pensável (se é pensável). Por outro lado, a condição necessária, para Escoto, é a asseidade actual do primeiro princípio (*é a se*), que significa existência actual e absolutamente autónoma, enquanto, para Anselmo, é a existência necessária, que é exclusiva do insuperável na ordem do pensável. Em ambos os casos, há passagem da possibilidade à existência. As diferenças explicam-se pelas distintas mediações que determinam essa passagem nos dois casos.

A inferência de Anselmo justifica-se por aquilo que entendemos ser o segundo princípio do argumento anselmiano, formulado no início de *Proslogion* c.III: a existência cuja negação é impensável é maior do que a existência cuja negação é pensável. Admitindo este princípio, o insuperável na ordem do pensável, enquanto pensável, isto é, enquanto racionalmente possível e, portanto, enquanto conceito não contraditório, só pode ter uma existência cuja negação é impensável. Em razão desse princípio, o insuperável na ordem do pensável é um pensável necessariamente existente. Em razão do mesmo princípio, o insuperável na ordem do pensável seria um conceito contraditório, caso fosse um pensável não existente. Tal é o que sobressai no texto de resposta a Gaunilo, onde Anselmo não reitera a formulação do princípio enunciado em *Proslogion* c.III, mas insiste na sua aplicação, sublinhando a contradição que decorre da hipotética inexistência do insuperável na ordem do pensável<sup>175</sup>.

### *Anselmo e Escoto: afinidades e diferenças*

Há, aliás, uma interessante afinidade estrutural no modo como Anselmo e Escoto constroem as hipóteses dos respectivos raciocínios por redução ao absurdo, a saber, como conjunções de proposições que revelam ser

<sup>175</sup> «Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse 'quo maius cogitari nequit'. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset, non esset 'quo maius cogitari non possit'. Si ergo esset 'quo maius cogitari non possit', non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest.» *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 6-16).





contraditórias entre si. A hipótese em si contraditória, segundo Anselmo é a seguinte: o insuperável na ordem do pensável é pensável e não existe. A hipótese em si contraditória, segundo Escoto, por sua vez, é: o primeiro princípio pode ser *a se* e não é *a se*. A contradição, no caso de Escoto, deve-se, como vimos, a uma impossibilidade metafísica e a uma contradição com a incausabilidade do primeiro princípio: a impossibilidade deste ser pelo não ente e a contradição entre ser causado por si e ser incausável. A contradição, no caso de Anselmo, deve-se, como também vimos, à impossibilidade de negar a existência do insuperável na ordem do pensável, em virtude do princípio da superioridade da existência necessária, cuja negação é impensável, à existência contingente, cuja negação é pensável. Não obstante serem distintas entre si as premissas, as hipóteses absurdas e as razões que medeiam as inferências de Anselmo e de Escoto, há, entre os raciocínios respectivos, uma profunda afinidade estrutural que permite entendê-los como afins.

É certo que o raciocínio anselmiano infere da pensabilidade do insuperável na ordem do pensável a existência necessária, enquanto que o raciocínio escotista infere da assedade possível do primeiro princípio a sua existência actual. Não se trata, portanto, nos dois casos, do mesmo modo de existência, que é inferido, o que é mais uma diferença assinalável. Trata-se, no entanto, de mais uma diferença analisável no âmbito da analogia entre os dois raciocínios e da afinidade entre as duas respectivas metafísicas. Na verdade, tanto para Anselmo como para Duns Escoto, a existência não é um absoluto, mas é um conceito plurideterminável segundo várias modalidades. Por isso, tanto Anselmo distingue entre a existência real (*in re*) e a existência necessária (*quod non possit cogitari non esse*), quanto Escoto distingue entre a existência actual (*in actu*) e a existência necessária (*necesse esse*). As diferenças terminológicas não escamoteiam a afinidade entre as ideias. Ora, no argumento do *Proslogion*, Anselmo deduz primeiro a existência real (c.II) e depois a existência necessária (c.III) do insuperável na ordem do pensável. Não é senão já no texto da resposta a Gaunilo que Anselmo infere directamente a existência necessária da possibilidade racional do insuperável na ordem do pensável, porventura a fim de chamar a atenção do seu adversário intelectual para os passos decisivos do seu argumento em *Proslogion* c.III. Por seu turno, o autor do *Tractatus de Primo Principio* também deduz primeiro a existência actual (c.III, concl.4) e depois a existência necessária (c.III, concl. 5) do primeiro princípio. Ambos os metafísicos, Anselmo e Escoto, admitem diferenças na ordem da existência e procuram discernir, através do respectivo esforço especulativo, a diferença da existência, que é





consistente com a diferença da essência divina. Já as filosofias da existência, que rejeitam tais diferenças, e que tomam a existência por um absoluto exterior à mente e resistente à compreensão conceptual, são filosofias inspiradoras de posições adversas a vias argumentativas a favor da existência de Deus, como as de Anselmo e de João Duns Escoto.

Ambos estes metafísicos, aliás, pensam a existência necessária a partir da existência contingente, e da inconformidade daquela com atributos próprios da essência divina. A existência contingente é aquela que é predicável daquilo que pode não existir (Duns Escoto) ou daquilo que é pensável como não existente (Anselmo).

Segundo Duns Escoto, pode não existir aquilo que tem um impossível que pode existir positiva ou privativamente, uma vez que um de dois contraditórios é sempre verdadeiro. Ora, do primeiro princípio, enquanto incausável, nenhum impossível pode existir nem positiva nem privativamente. Se pudesse existir positivamente um impossível do incausável, então esse impossível poderia existir por si (*ex se*), caso em que existiria actualmente por si, de acordo com a conclusão já deduzida da existência real do primeiro princípio a partir da sua possível asseidade. Neste caso, porém, o impossível do incausável seria actual e simultaneamente impossível, de modo que se anulariam um ao outro, o incausável e o seu impossível. Portanto, o incausável não tem um impossível que possa existir positivamente. Em função desta impossibilidade, o incausável não pode não existir, mas tem de existir necessariamente. Mas também não pode existir privativamente um impossível do incausável, porquanto este teria, neste caso, um impossível por outro (*ab alio*), isto é, um impossível causado, portanto, mais fraco, não equiparável nem capaz de superar o incausável, de modo que pudesse existir em alternativa ao incausável. Não pode, pois, também existir privativamente um impossível com o incausável<sup>176</sup>. Ambas as possibilidades, a positiva e a privativa, de

<sup>176</sup> «Quinta conclusio: incausabile est ex se necesse esse. – Probatur: quia excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse. – Probatio: nihil potest non esse, nisi aliquid sibi impossibile positive vel privative possit esse, quia saltem alterum contradictoriorum est semper verum. Nihil impossibile incausabili potest – positive vel privative – esse, quia vel ex se vel ab alio: non primo modo, quia tunc esset sic ex se – ex quarta – et ita impossibilia simul essent; et pari ratione neutrum esset, quia concedis per illud impossibile illud incausabile non esse, et ita sequitur e converso. Non secundo modo, quia nullum causatum habet vehementius esse vel potentius a causa quam incausabile habet a se, quia causatum dependet in essendo, incausabile non (possibilitas etiam



um impossível do primeiro princípio não são, assim, consistentes com o atributo da incausabilidade. De qualquer modo, o incausável não pode não existir, isto é, tem de existir necessariamente.

Verifica-se, assim, que as conclusões das vias escotistas relativas à existência do primeiro princípio dependem fundamentalmente de atributos divinos, como a asseidade e a incausabilidade: a existência actual do primeiro princípio não foi deduzida senão com base na sua asseidade possível; e a existência necessária do mesmo primeiro princípio não foi deduzida senão com base na sua incausabilidade. As modalidades da existência do primeiro princípio, deduzidas nas vias escotistas, não são indiferentes à essência divina, mas são aquelas que são consistentes e proporcionadas a atributos próprios dessa essência.

### *Reinterpretando Anselmo in via Scoti*

Já Anselmo fora também um pioneiro nesta linha de argumentação, uma vez que nós encontramos algo muito similar, sobretudo, na via do *Proslogion*, em que a existência necessária é deduzida como modalidade da existência consistente e proporcionada ao insuperável na ordem do pensável. Existe necessariamente aquilo que é impensável como não existente, por oposição àquilo que existe de modo contingente, que é pensável como não existente. O insuperável na ordem do pensável é impensável como não existente, porque a possibilidade de pensá-lo como não existente, isto é, a possibilidade de pensá-lo com uma existência contingente, entra em contradição com atributos divinos, como a eternidade, a ubiquidade e a simplicidade. Vejamos como. No texto de resposta a Gaunilo, Anselmo empenha-se em discernir os atributos essenciais do insuperável na ordem do pensável em conformidade com os quais este insuperável é impensável como não existente. Esse discernimento faz-se por confronto e oposição a algumas propriedades genéricas de tudo aquilo que é pensável como não existente, ou seja, que pode existir contingentemente. Antes de mais, o insuperável na ordem do pensável não tem início, pois ter início é uma das propriedades através das quais se pode pensar que algo pode existir e não existe. Algo assim, pensável com a possibilidade de existir e sem existência actual, é pensável como não existente e, portanto, sujeito de uma existência

---

causabilis ad esse non necessario ponit actu esse eius, sicut est de incausabili); nihil autem impossibile iam enti potest esse a causa, nisi ab illa recipiat vehementius vel potentius esse quam sit esse sui impossibile.» *TPP*, c.3, n.34 (BAC 503, p.86).



contingente<sup>177</sup>. Para além de não ter início, o insuperável na ordem do pensável não é algo circunscrito no espaço e no tempo, pois aquilo que existe algures e alguma vez, isto é, de forma situada no espaço ou no tempo, é pensável como não existindo nenhures e nunca, tal como é pensável que não existe nos lugares e nos tempos em que não existe de facto. O insuperável na ordem do pensável não é, pois, algo de natureza espaço-temporal. E se for uma totalidade de espaço, como o mundo? Ou a totalidade do próprio tempo? Em qualquer destas hipóteses, aquele insuperável seria um composto e, por consequência, seria pensável como não existindo nunca e nenhures na sua totalidade, tal como algumas das partes de um qualquer composto são pensáveis como não existindo onde e quando existem as outras partes. O insuperável na ordem do pensável não só não é algo do mundo e no tempo como também não é a totalidade do mundo, ou a do tempo. Qualquer coisa do mundo ou situada no tempo é pensável como não existente, bem como o próprio mundo ou o próprio tempo<sup>178</sup>. Tudo isso, mesmo que exista, não existe senão contingentemente, na medida em que é pensável como não existente. O insuperável na ordem do pensável, para ser impensável como não existente, tem de existir fora do tempo, isto é, tem de ser algo eterno; e tem de existir como uma plenitude indivisível, diferente da totalidade composta do mundo, isto é, tem de ser simples e ubíquo, ou onnipresente. Estes são os atributos da essência divina que revelam ser consistentes, isto é, metafisicamente solidários, com a existência necessária do insuperável na ordem do pensável.

Esta dedução anselmiana das propriedades essenciais do insuperável na ordem do pensável – eternidade, simplicidade e onnipresença – que são consistentes com a existência necessária, faz-nos pensar na possibilidade da dedução em sentido inverso: não poderá o princípio anselmiano da superioridade da existência necessária à existência contingente ter sido ele próprio deduzido daqueles atributos divinos? O que é uma possibilidade de reinterpretar Anselmo *in via Scoti*.

<sup>177</sup> Cf. *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.130, 20-21; p.131, 1-5). Vd. Antologia de Textos.

<sup>178</sup> Cf. *Resp.* [1.] (Schmitt: I, p.131, 18-33; p.132, 1-2). Vd. Antologia de Textos.





## 6. GUILHERME DE OCKHAM POR ANSELMO CONTRA ESCOTO

### 6.1. GUILHERME DE OCKHAM POR ANSELMO VIA ESCOTO

Todos os grandes especulativos medievais são pensadores do tema de Deus. Guilherme de Ockham não é uma exceção, não obstante o seu cepticismo teológico. Anselmo, entretanto, já se tinha tornado um marco inolvidável, como pensador do tema de Deus, dado que o seu argumento do *Proslogion* não conseguiu deixar indiferente a posteridade, chamando continuamente os filósofos à colação numa história de prós e contras que se prolonga até aos dias de hoje. Guilherme de Ockham também não foge à regra. Todavia, a recepção do argumento anselmiano pelo filósofo de Ockham complica-se com a mediação de João Duns Escoto. O Doutor Subtil já se tinha pronunciado favoravelmente sobre o argumento anselmiano, interpretando-o a seu modo e integrando-o nas suas vias de demonstração da infinitude de Deus. O confrade de Ockham é um crítico incisivo das vias escotistas de demonstração do atributo divino da infinitude, e, por arrastamento, é também um crítico do argumento anselmiano, enquanto este faz parte daquelas vias. Mas significa isso que Guilherme rejeita pura e simplesmente o argumento anselmiano? Não é esse o nosso parecer. Julgamos mesmo que Guilherme de Ockham até recupera este legado de Anselmo, mas não sem despojá-lo de alguns elementos da apropriação escotista. O filósofo de Ockham recupera o legado de Anselmo, restituindo-o como um argumento a favor da existência de Deus, mas demitindo-o como um argumento a favor da infinitude divina. Tal é o que tencionamos mostrar neste nosso estudo.

Para esse efeito, a nossa análise avançará em dois principais desenvolvimentos: o primeiro visa o conceito de Deus, porquanto Guilherme de Ockham é um dos pensadores mais penetrantes da natureza dos conceitos que formamos acerca de Deus, nomeadamente, dos conceitos já criticamente



pensados ou construídos por Anselmo; o segundo revisita o argumento anselmiano – a *ratio Anselmi*, segundo os dois filósofos franciscanos aqui em consideração – situando-o na esteira da posição de Guilherme sobre a questão da demonstrabilidade da proposição «Deus existe». Quanto às obras a convocar: em primeiro plano, de Guilherme de Ockham, *Ordinatio* I e *Quodlibeta Septem* (I, V e VII); em segundo plano, de João Duns Escoto, *Ordinatio* I e *Tractatus de Primo Principio*; e, em plano de fundo, de Anselmo, *Monologion* e *Proslogion*.

### 6.1.1. O CONCEITO DE DEUS

A fim de compreendermos a natureza dos conceitos que formamos acerca de Deus, tome-se a questão da cognoscibilidade de Deus – «se a essência divina é por nós cognoscível»<sup>179</sup> –, a propósito da qual, Guilherme de Ockham introduz alguns elementos da sua teoria geral do conhecimento.

#### *Conhecimento de algo em si e em conceito*

Neste âmbito geral, há desde logo dois possíveis modos de conhecimento a distinguir: ou algo pode ser conhecido em si ou algo pode ser conhecido num conceito próprio. Guilherme de Ockham introduz e esclarece esta distinção, após ter debatido a posição de Henrique de Gand a favor de um conhecimento analógico de Deus, na questão da cognoscibilidade da essência divina. Segundo o filósofo de Ockham, algo pode ser conhecido em si, quando nada para além da sua natureza determina o acto de inteligência em que é conhecido. O modo de conhecimento de algo em si é o modo exclusivo do conhecimento de algo, no qual nada de outro ou de estranho se mistura com a natureza desse algo. Na realidade, este modo de conhecimento não se aplica senão a uma parte restrita dos cognoscíveis, a saber, os acidentes sensíveis, como o calor, cuja natureza determina exclusiva e imediatamente o seu conhecimento intuitivo. Mas o calor é um acidente do fogo, e o conhecimento do fogo, enquanto substância, já não é o conhecimento de algo em si; é o conhecimento de algo num conceito próprio, caso em que o conhecimento da existência (*quia est*) precede o da quiddidade (*quid est*)<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> «Utrum divina essentia sit a nobis cognoscibilis» *In Librum Primum Sententiarum Ordinatio* I, d.3, q.2 (Eds. Stephanus Brown e Gedeone Gál, GUILLELMI DE OCKHAM Opera Theologica II, St. Bonaventure, N. Y., 1970, p.393).

<sup>180</sup> Cf. *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.401, 15-23, p.402, 1-16). Vd. Antologia de Textos.



Importa ainda saber se as substâncias sensíveis, como o fogo, são cognoscíveis em conceitos próprios e simples. Em *Quodlibet* V, questão 7 – Se pode haver vários conceitos próprios acerca de Deus –, 4ª conclusão, obtemos a seguinte resposta:

«Em quarto lugar, digo que o nosso intelecto, acerca de nenhuma criatura, pode ter um tal conceito simples e próprio sem visão nem com visão; e isto, porque qualquer conhecimento assim ou conceito igualmente é uma semelhança e representa todos os indivíduos semelhantes, de modo que não é um conceito mais próprio de um do que de outro.»<sup>181</sup>

Guilherme de Ockham responde assim negativamente, porque, se as substâncias sensíveis fossem cognoscíveis em conceitos próprios e simples, teria de haver um conceito para cada substância individual, o que não acontece, uma vez que os conceitos simples que temos das substâncias sensíveis não são particulares, mas são comuns, como são os conceitos genéricos e específicos. Por conseguinte, o conhecimento de algo em conceito próprio não se dá também sem restrições, porquanto não é de facto um modo de conhecimento de algo em conceito próprio e simples, mas apenas um modo de conhecimento de algo em conceito próprio e composto.

Se tal é o caso das substâncias sensíveis, tal é *a fortiori* o caso de Deus, que não é uma substância sensível, e, portanto, não é senão ainda mais indirectamente cognoscível<sup>182</sup>. Elimine-se, portanto, desde logo a possibilidade de um conhecimento de Deus em si por nós, porque Deus não é por nós cognoscível como um acidente sensível. Com efeito, Deus não é por nós intuitivamente cognoscível como o conhecimento em si dos acidentes sensíveis, que depende de uma intuição sensível dos mesmos. Além disso, Deus não é por nós intuitivamente cognoscível a partir de uma experiência intuitiva dos sensíveis. Deus só é por nós abstractivamente cognoscível a partir dessa experiência, do que não resulta um conhecimento de Deus em si, mas sim um conhecimento de Deus em conceito.

<sup>181</sup> «Quarto dico quod intellectus noster de nulla creatura potest habere aliquem talem conceptum simplicem proprium sine visione creaturae nec cum visione; et hoc quia quaelibet talis cognitio sive conceptus aequaliter est similitudo et repraesentat omnia individua simillima, et ita non plus est conceptus proprius unius quam alterius.» *Quodlibet* V, q.7, c.4 (*Quodlibet Septem*, ed. Joseph C. Wey, GUILLELMI DE OCKHAM Opera Theologica IX, St. Bonaventure, N. Y., 1980, p.506, 63-68).

<sup>182</sup> Cf. *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.402, 17-20; p.403, 5-16). Vd. Antologia de Textos.



### *O conhecimento de Deus em conceito*

Que tipo de conceito é esse que podemos formar acerca de Deus? É um conceito próprio mas compósito, cujas partes são conceitos simples naturalmente abstraíveis das coisas. O nosso conceito possível de Deus é, pois, um conceito próprio mas composto de conceitos comuns a Deus e a outras realidades<sup>183</sup>.

Tal como as restantes realidades, Deus é por nós cognoscível com base em conceitos comuns. Mais: Deus não é por nós concebível senão com base em conceitos comuns. Em virtude de ser um conceito constituído por conceitos comuns, o nosso conceito possível de Deus é um conceito formado *a posteriori*. Em virtude de ser um conceito formado pela conjunção simultânea de múltiplos conceitos comuns, o nosso conceito possível de Deus é um conceito próprio de Deus, isto é, que a nenhuma outra entidade se adequa. Que conceitos comuns são, então, esses que fazem parte do nosso conceito possível de Deus? São conceitos, como o de ente, que é abstraído dos entes e é comum a Deus e aos outros entes; como o de sabedoria, que é comum àquela que é criada e àquela que é incriada; ou como o de bondade, que é também comum àquela que é criada e àquela que é incriada; e como todos os outros conceitos, que possam incluir o criado e o incriado, os conceitos transcendentais. A conjunção simultânea de todos esses conceitos produz um conceito único, que é o nosso conceito possível e próprio de Deus<sup>184</sup>. Este conceito próprio, composto por múltiplos conceitos comuns, não se confunde, porém, com um conhecimento de Deus em si, porque não é a natureza de Deus que determina exclusivamente aquele conceito, dado que ele inclui o conhecimento de outras coisas, através dos conceitos comuns que o constituem.

Entretanto, conceber Deus como ente sábio, bom, justo, etc., ou seja, a partir de conceitos comuns, é situá-lo dentro dos limites do conceito generalíssimo de ente, e, portanto, dentro de uma teoria geral do ente, ou ontologia em sentido tradicional. Esta integração ontológica do tema de Deus é o paradigma ontoteológico da teologia, e é também o seu paradigma clássico. Todos os grandes teólogos de uma forma ou de outra o assumiram. Entre eles, desde logo, Anselmo. Segundo Guilherme, se Deus não fosse cognoscível em conceitos simples e comuns a outras realidades, também não seria cognoscível no conceito próprio e compósito descrito,

<sup>183</sup> Cf. *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.402, ll.20-22, p.403, 1). Vd. *Antologia de Textos*.

<sup>184</sup> Cf. *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.403, 17-24; p.404, 1-26; p.405, 1-4). Vd. *Antologia de Textos*.





uma vez que este não se compõe senão de conceitos comuns; «se assim não fosse, de modo nenhum seria por nós cognoscível»<sup>185</sup>, o que é uma declaração de insuperabilidade do paradigma clássico da teologia. Todavia, há filosofias e teologias na actualidade que têm tentado ultrapassá-lo, denunciando-o como redutor. Mas a alternativa será clara e continuável?

De acordo com o paradigma clássico, aquele conceito próprio e compósito é, por assim dizer, o conceito axial da teologia afirmativa, visto que é formado por todos os conceitos comuns a Deus e a outros entes. Tal é o conceito compósito integral, mas diversas composições de conceitos comuns dão origem a distintos conceitos próprios e compósitos de Deus. Múltiplos conceitos próprios e compósitos são, assim, possíveis acerca de Deus<sup>186</sup>. Mas múltiplos conceitos próprios de Deus, que sejam conjuntamente absolutos, afirmativos e simples já não são possíveis: a condição de conceito absolutos exclui todos os conceitos conotativos, como causa primeira, criador, governador, glorificador, etc.; a condição de conceito afirmativo exclui todos os conceitos negativos, como incorruptível, imortal, infinito, etc.; por fim, a condição de conceito simples exclui todos os conceitos compósitos, como ente infinito, bem supremo, acto puro, etc.<sup>187</sup>. Cabe, então, perguntar: o que é que resta à disposição no nosso discurso conceptual? Na verdade, nem um só conceito próprio de Deus nós podemos formar, que satisfaça todas as cláusulas, isto é, que seja absoluto, afirmativo e simples. Como vimos, o conceito que caracteriza o nosso conhecimento de Deus é um conceito próprio, mas não simples, porque compósito, e também não absoluto, porque conotativo, dado que conota sempre algo distinto de Deus, enquanto é formado por conceitos comuns.

<sup>185</sup> «Tertium ostendo, quod omne cognoscibile a nobis aut cognoscitur in se, aut in conceptu simplici sibi próprio, aut in conceptu composito proprio, aut in conceptu communi sibi et aliis. Sed Deus aliquo modo cognoscitur a nobis, et non primis duobus modis, sicut declaratum est [supra, pp.312ss.]; igitur tertio modo vel quarto. Et si tertio modo, oportet quod cognoscatur quarto modo, quia conceptus proprius compositus, ex quo non potest componi ex conceptibus simplicibus propriis, oportet quod componatur ex simplicibus et communibus.» *Ord.* I, d.2, q.9 (Brown e Gál: p.315, 3-11). «[...] quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.403, 18-19).

<sup>186</sup> «Utrum de Deo possint haberi plures conceptus proprii» *Quodlibet* V, q.7 (Wey: p.503, ll.1-2). «Ad argumentum principale dico quod de Deo possunt haberi plures conceptus proprii compositi formaliter et aequivalenter, sed non simplices praedicto modo.» *Quodlibet* V, q.7 (Wey: p.508, 114-116).

<sup>187</sup> Cf. *Quodlibet* V, q.7, c.1 (Wey: p.504, 12-22). Vd. Antologia de Textos.



Discriminados os vários tipos de conceitos, nos quais podemos conceber Deus – simples (comuns), compósitos (próprios), afirmativos, negativos, e conotativos – urge agora focar aqueles conceitos de Deus, que são indissociáveis do legado anselmiano do argumento do *Proslogion*.

### *O conceito de supremo*

Referimo-nos, antes de mais, ao conceito de supremo (*summum*), que Anselmo substitui por insuperável, através da elaboração do nome perifrástico «algo maior do que o qual nada possa ser pensado» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), que designa Deus no argumento do *Proslogion*<sup>188</sup>. No tratado anterior, *Monologion*, o conceito de supremo é recorrentemente usado em composição com conceitos comuns, como ente, essência ou natureza, para formar conceitos compósitos de Deus, como ente supremo, essência ou natureza suprema. O conceito de essência suprema é mesmo, a nosso ver, o conceito dominante de Deus no *Monologion*. Mas é também já neste tratado, que o autor decompõe o conceito de supremo em dois conceitos: o de maior do que todas as coisas e o daquilo maior do que o qual nada existe. O conceito de supremo é, portanto, um duplo conceito de supremo e de insuperável. Assim o entende Anselmo nas vias do *Monologion*, nomeadamente, na primeira e na quarta. Na primeira via, a da ordem dos bens, o bem supremo sobreleva de tal modo os restantes que nenhum outro bem é superior a ele<sup>189</sup>. Sucintamente: o bem supremo é de tal modo sobreeminente que é insuperável. O conceito de supremo constitui assim condição suficiente do conceito de insuperável; a insuperabilidade é uma consequência necessariamente implicada pela supremacia. Também na quarta via, a da ordem das naturezas, a natureza suprema é de tal modo superior às outras que a nenhuma outra a mesma é inferior<sup>190</sup>. De novo: a natureza suprema é de tal modo sobreeminente que é insuperável. A mesma implicação de insuperabilidade no conceito de supremacia.

João Duns Escoto veio posteriormente a adoptar e a ratificar este procedimento anselmiano nas suas vias de demonstração do primeiro princípio, deduzindo explicitamente da primazia o corolário da insuperabilidade.

<sup>188</sup> «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit» *Pr.* 2 (Schmitt: I, 101, 4-5).

<sup>189</sup> «Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius.» *Mon.* 1 (Schmitt: I, p.15, 9-10).

<sup>190</sup> «Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.17, 24-25).



Nas vias da causalidade eficiente, este corolário precisa que a primeira causa eficiente não apenas é anterior às outras como não tem causa alguma anterior, pois esta entraria em contradição com a primazia e a incausabilidade daquela<sup>191</sup>. Também as vias da causalidade final são rematadas pelo corolário da insuperabilidade da primeira causa final. Este corolário determina que a primeira causa final é de tal modo primeira que é impossível que haja alguma outra precedente. Assim entendida, a insuperabilidade é uma forma intensiva da primazia, mantendo-se indissociável desta<sup>192</sup>. Por fim, também as vias escotistas da eminência são terminadas pelo corolário da insuperabilidade da natureza suprema. Este corolário denuncia a contradição entre a posição de supremacia e a hipotética superação da natureza suprema por uma natureza mais eminente ou superior<sup>193</sup>. Deste modo, a supremacia implica a insuperabilidade, também para o Doutor Subtil.

Guilherme de Ockham, por sua vez, não deixa de reconhecer igualmente esta dupla face do conceito de supremo, de acordo com a sua resposta à seguinte objeção:

«A quarta dúvida é que parece que Deus pode ser conhecido em algum conceito simples que lhe seja próprio, e que não seja conotativo nem negativo, como Deus ser supremo, e supremo não é conotativo nem negativo.»<sup>194</sup>

«Quanto à quarta, digo que ‘supremo’ diz um conceito conotativo ou um negativo, ou, de forma equivalente, diz ambos, porque ‘supremo’ é algo que é mais nobre do que os outros, ou que não tem outro mais nobre do que ele próprio.»<sup>195</sup>

Deste modo, supremo é um duplo conceito conotativo e negativo:

<sup>191</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.59 (Ed. Vat. II, p.165); *TPP*, c.3, n.33 (BAC 503, p.84).

<sup>192</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.63 (Ed. Vat. II, p.167); *TPP*, c.3, n.38 (BAC 503, p.92).

<sup>193</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.67 (Ed. Vat. II, p.168); *TPP*, c.3, n.39 (BAC 503, p.94).

<sup>194</sup> «Quantum dubium est quia videtur quod Deus potest cognosci in aliquo conceptu simplici sibi proprio qui nec sit connotativus nec negativus, sicut quod Deus est summum, et summum non est connotativum nec negativum.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.408, 7-10).

<sup>195</sup> «Ad quantum dico quod ‘summum’ dicit conceptum connotativum vel negativum vel aequivalenter dicit utrumque, quia ‘summum’ est aliquid quod est nobilius aliis, vel quod non habet nobilius eo.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.416, 7-10).



conotativo, enquanto nele se concebe algo que é mais nobre do que os restantes, o que corresponde ao conceito de supremo propriamente dito; negativo, enquanto nele se concebe a negação de algo mais nobre, o que corresponde ao conceito de insuperável. O conceito de supremo (*sum-mum*) pode ser conotativo ou negativo e pode ser simultaneamente conotativo e negativo, constituindo o duplo conceito de supremo e de insuperável. Assim se caracteriza, segundo Guilherme de Ockham, o conceito de Deus, que resulta quer das vias anselmianas do *Monologion* quer das vias escotistas do *Tractatus de Primo Principio*.

Todavia, já no seu primeiro tratado, *Monologion*, Anselmo separa as duas faces do seu duplo conceito de supremo.

Antes de mais, a crítica o conceito conotativo de supremo, como um relativo exterior à essência divina, cuja essencial grandeza não depende de relação alguma de supremacia, conduz a eliminar tal conceito do domínio dos atributos divinos. Com efeito, o conceito conotativo de supremo não satisfaz a regra anselmiana de selecção dos atributos divinos. Segundo esta regra, só aquilo que é absolutamente melhor do que a sua negação é que pode constituir um atributo da essência divina<sup>196</sup>, mas, para esta essência, não é absolutamente melhor ser suprema do que não ser suprema, uma vez que a suspensão da relação de supremacia em nada afecta a sua essencial grandeza<sup>197</sup>. Por conseguinte, o conceito relativo de supremo não é um conceito significativo da essência divina, pelo que não deve ser admitido, em rigor, como um atributo divino<sup>198</sup>. Traduzindo este resultado na linguagem conceptual de Guilherme de Ockham, podemos dizer que o conceito conotativo de supremo não é um conceito quiditativo de Deus.

Já o mesmo, porém não sucede ao conceito negativo de supremo, que é o de insuperável. De facto, no primeiro tratado de Anselmo, o conceito

<sup>196</sup> «Sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 17-19).

<sup>197</sup> «Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 13-16); «Patet ex eo quod summa natura sic intelligi potest non summa, ut nec summum omnino melius sit quam non summum, nec non summum alicui melius quam summum.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 10-12).

<sup>198</sup> «Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia summum non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.28, 18-22).



negativo de supremo fica a salvo da crítica do conotativo de supremo, dado que o conceito de insuperável constitui uma negação de relatividade a algum termo superior, o que o habilita a significar propriamente a essência divina e, portanto, a integrar o domínio dos atributos divinos. De novo, na linguagem do filósofo de Ockham, podemos dizer que o conceito de insuperável, ou o conceito negativo de supremo, é um conceito quiditativo de Deus. No entanto, como é que Anselmo reelabora o seu duplo conceito de supremo e insuperável, à luz da sua crítica do relativo supremo? Já não deduzindo a insuperabilidade como uma consequência necessariamente implicada pela supremacia, mas sim invertendo a ordem de prioridades entre os dois conceitos, de modo que conceito relativo de supremo cede prioridade ao conceito irrelativo de insuperável, como conceito próprio da essência divina. Agora, a relação de supremacia é que é aduzida à essência insuperável, como se fosse um acréscimo suspendível e separável<sup>199</sup>. Por consequência, não é já o relativo supremo, mas sim o conceito irrelativo de insuperável, aquele que se diz pelo nome perifrástico «algo maior do que o qual nada possa ser pensado» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), e que integra consistentemente o argumento anselmiano do *Proslogion*.

Algo similar a esta dissociação entre supremo e insuperável também faz Guilherme de Ockham, no início dos seus *Quodlibeta Septem*. Logo no *Quodlibet* I, no âmbito da questão da demonstrabilidade ou não da existência de um único Deus<sup>200</sup>:

«Nesta questão, primeiro exporei o que deve ser entendido por este nome ‘Deus’; em segundo lugar, responderei à questão.»<sup>201</sup>

«Quanto ao primeiro, digo que este nome ‘Deus’ pode ter diversas descrições: uma é que Deus é algo mais nobre e melhor do que tudo o que é diferente de si; outra descrição é que Deus é aquilo relativamente ao qual nada é melhor nem mais perfeito.»<sup>202</sup>

<sup>199</sup> «Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est.» *Mon.* 15 (Schmitt: I, p.29, 20-21).

<sup>200</sup> «Utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum est unus Deus.» *Quodlibet* I, q.1 (Wey: p.1, 3-4).

<sup>201</sup> «In ista quaestione primo exponam quid intelligendum est per hoc nomen ‘Deus’; secundo, respondebo ad quaestionem.» *Quodlibet* I, q.1 (Wey: p.1, 13-15).

<sup>202</sup> «Circa primum dico quod hoc nomen ‘Deus’ potest habere diversas descriptiones: una est quod Deus est aliquid nobilius et melius omni alio a se; alia descriptio est quod Deus est illud quo nihil est melius nec perfectius.» *Quodlibet* I, q.1, a.1 (Wey: p.1, 17-18; p.2, 19-20).



O filósofo começa, assim, por discernir duas descrições possíveis do nome “Deus”: a de algo sumamente perfeito (*aliquid nobilius et melius omni alio a se*) e a de algo insuperavelmente perfeito (*illud quo nihil est melius nec perfectius*), isto é, o conceito conotativo e o conceito negativo de supremo na ordem da perfeição. Vimos, segundo a *Ordinatio*, que o duplo conceito de supremo pode ser disjuntivo ou conjuntivo, de modo que os dois conceitos sejam separáveis ou simultaneamente admitidos. Vemos agora, segundo o *Quodlibet* I, que os dois conceitos estão a ser tomados separadamente. Na verdade, os dois conceitos não valem o mesmo para a questão inicial da demonstrabilidade ou não da existência de um único Deus. Esta é, aliás, uma dupla questão, na qual a questão da existência de Deus precede a questão da unicidade de Deus, de modo que esta depende daquela.

Ora, Guilherme de Ockham pronuncia-se contra a demonstrabilidade da existência de Deus, segundo a primeira descrição, isto é, como algo sumamente perfeito:

«Quanto ao segundo, digo que, tomando Deus segundo a primeira descrição, não pode ser provado demonstrativamente que apenas existe um único Deus. A razão disto é que não se pode saber evidentemente que Deus existe, assim entendido; portanto, não se pode saber evidentemente que apenas existe um único Deus, assim entendendo Deus. A consequência é clara: a antecedente prova-se porque esta proposição ‘Deus existe’ não é por si evidente, uma vez que muitos duvidam dela; nem pode ser provada a partir de evidências imediatas, porque em todo o argumento se aceita algo duvidoso ou crido; nem é evidente pela experiência, o que é manifesto; portanto, etc.»<sup>203</sup>

Nesta acepção de Deus, a proposição «Deus existe» obtém a seguinte tripla caracterização: em primeiro lugar, não é por si evidente, dado que

<sup>203</sup> «Circa secundum dico quod accipiendo Deum secundum primam descriptionem, non potest demonstrative probari quod tantum est unus Deus. Cuius ratio est quia non potest evidenter sciri quod Deus est, sic accipiendo; igitur non potest evidenter sciri quod tantum est unus Deus, sic accipiendo Deum. Consequentia plana est: antecedens probatur, quia haec propositio ‘Deus est’ non est per se nota, quia multi dubitant de ea; nec potest probari ex per se notis, quia in omni rationi accipietur aliquod dubium vel creditum; nec est nota per experientiam, manifestum est; igitur etc.» *Quodlibet* I, q.1, a.2, c.1 (Wey: p.2, 22-31).



muitos duvidam da existência de Deus; em segundo lugar, não é demonstrável por razões por si evidentes, uma vez que toda a razão inclui algum elemento de dúvida ou de crença; em terceiro lugar, não é obviamente conhecida através da experiência. Sucintamente, a existência de algo sumamente perfeito não é por si evidente, nem demonstrável por razões evidentes nem cognoscível pela experiência. Logo, também não será por si evidente, nem demonstrável por razões evidentes, nem cognoscível pela experiência, a unicidade de algo sumamente perfeito. Nesta posição, domina o cepticismo teológico do filósofo de Ockham.

Este cepticismo é, porém, temperado pela concessão da demonstrabilidade da existência de Deus, segundo a segunda descrição, isto é, como algo insuperavelmente perfeito. Nesta aceção, a existência de Deus é racionalmente demonstrável por redução ao absurdo:

«Deve-se saber, no entanto, que pode ser demonstrado que Deus existe, tomando ‘Deus’ do segundo modo anteriormente dito, porque, de contrário, haveria um processo até ao infinito, a não ser que existisse algo nos entes, relativamente ao qual não existe algo anterior nem mais perfeito.»<sup>204</sup>

Se, por hipótese absurda se admitir que não existe algo insuperavelmente perfeito, abrir-se-ia um processo infinito na ordem de perfeição dos entes, isto é, um processo interminável de maior em maior perfeição, o que não é racionalmente tolerável para o filósofo de Ockham. Deste modo, Guilherme situa-se na linhagem das vias da perfeição, já concebidas por filósofos anteriores, como Anselmo (4ª via do *Monologion*) e Tomás de Aquino (4ª via). Mas a demonstrabilidade da existência de algo insuperavelmente perfeito, pelo princípio da finitude da ordem de perfeição dos entes, não assegura por si só que o insuperavelmente perfeito seja algo único. A unicidade de Deus já não é demonstrável, é uma admissão de fé<sup>205</sup>.

É, portanto, complexa a posição de Guilherme de Ockham na questão da demonstrabilidade ou não da existência de um Deus único: em última análise, Guilherme é duplamente contra a demonstrabilidade da unicidade de Deus, quer seja descrito como algo sumamente perfeito quer

<sup>204</sup> «Sciendum tamen quod potest demonstrari Deum esse, accipiendo ‘Deum’ secundo modo prius dicto, quia aliter esset processus in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo non est aliquid prius nec perfectius.» *Quodlibet* I, q.1, a.2, c.4 (Wey: p.3, 54-57).

<sup>205</sup> «Sed ex hoc non sequitur quod potest demonstrari quod tantum est unum tale, sed hoc tantum fide tenetur.» *Quodlibet* I, q.1, a.2, c.4 (Wey: p.3, 57-59).





como algo insuperavelmente perfeito; no entanto, embora se pronuncie contra a demonstrabilidade da existência de algo sumamente perfeito, seja ou não único, Guilherme admite a demonstrabilidade da existência de algo insuperavelmente perfeito, seja ou não único.

É também, através desta admissão, que Guilherme de Ockham se revela favorável ao argumento anselmiano do *Proslogion*. De facto, este argumento defende a existência de Deus, como algo insuperavelmente pensável, ou seja, propondo uma descrição de Deus, que é compatível com a demonstrabilidade da existência de Deus, segundo o filósofo de Ockham. Ora, a descrição de Deus, como algo insuperavelmente pensável, é um conceito negativo de supremo. Portanto, do duplo conceito de supremo, o conotativo e o negativo, só o negativo, o conceito de insuperável, é que consiste com a demonstrabilidade da existência de Deus, com base na inconveniência racional de um processo infinito na busca de algo superior ou mais perfeito. É, com base nesta inconveniência que Guilherme de Ockham recupera explicitamente, como veremos, a *ratio Anselmi*, apesar da mediação de Duns Escoto.

### 6.1.2. A CRÍTICA DA COLORATIO ESCOTISTA DA RATIO ANSELMII

Entretanto, por que razão é que o conceito conotativo de supremo não é suficiente para a demonstrabilidade da existência de Deus? Acima registámos a seguinte posição de Guilherme: a existência de Deus, como supremo, não é por si evidente nem demonstrável por razões que não incluam dúvida ou crença. Aprofundemos agora esta posição, que nos permitirá compreender a recensão da *ratio Anselmi* pelo filósofo de Ockham.

#### *A dubitabilidade da existência de Deus*

Antes de mais, a afirmação da existência de Deus não é uma proposição por si evidente. Porquê? Desde logo porque, como acima vimos, nós não conhecemos Deus em si, como conhecemos em si os acidentes sensíveis, caso em que a existência é inseparavelmente dada com a quiddidade. Tal como as substâncias sensíveis, Deus não é por nós cognoscível senão em conceito próprio e compósito. Mas neste género de conhecimento em conceito próprio, o dado da existência precede o da essência. Será, então, que também na aceção de Deus em conceito próprio, o conhecimento da existência precede o da essência? Guilherme responde negativamente: nós não conhecemos mais a existência de Deus do que a sua essência. Logo, não conhecemos a existência de Deus antes de conhecermos a sua essência.





O conhecimento da proposição “Deus existe” equivale ao da proposição “Deus é uma essência” ou “Deus é uma quiddidade”. Na proposição “Deus existe”, o verbo “existir” é apenas um conceito que supõe pela essência divina<sup>206</sup>. Quer isto dizer que há identidade entre existência e essência em Deus? Uma vez que, em Deus, não há distinção real entre os seus atributos, é de admitir que também não haja distinção real entre essência e existência<sup>207</sup>. Daí que a afirmação da existência de Deus, para os bem-aventurados, que têm a visão beatífica, seja um juízo de identidade por si evidente<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> «Tertium dubium est quia videtur quod quidditas divina possit in se a nobis cognosci, et aliqui nituntur hoc probare» *Ord.* I, d.3, q.2, p.406, 9-11. «Item, esse est de per se intellectu Dei, sed nos cognoscimus ‘esse’ inesse quidditati Dei, et non possumus cognoscere compositionem nisi cognitis extremis, igitur possumus cognoscere quidditatem Dei.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.407, 16-19). [Responsiones ad dubia] «Ad aliud dico quod non plus cognoscimus esse Dei quam quidditatem Dei. Unde sicut scimus istam propositionem ‘Deus est’ ita scimus istam ‘Deus est essentia’ vel ‘Deus est quidditas’, et ita cognoscimus terminos unius propositionis sicut alterius, et propter hoc non cognoscimus plus esse Dei quam essentiam Dei. Unde est advertendum quod quando dicimus ‘Deus est’, ibi non accipitur ipsum esse divinum, sed unus conceptus, sive sit syncategorematicus sive categorematicus, qui modo suo habet supponere pro esse divino, hoc est, pro divina essentia.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.415, 7-15).

<sup>207</sup> «Utrum Deum esse sit per se et naturaliter notum» *Ord.* I, d.3, q.4 (Brown e Gál: p.432). «Secundum dubium est quia videtur dicere quod esse quod est per se notum de divina essentia sit aliquo modo distinctum a divina essentia, quia videtur dicere quod in tali propositione sunt distincta extrema, et quod praedicatum nulli prius et perfectius convenit quam huic essentiam. Si sic intelligat et accipiat aliquod esse proprium Deo quod prius competit Deo quam aliquod aliud praedicatum, inter quae tamen est aliqua distinctio, hoc non est verum, quia si non est aliqua distinctio inter divinam essentiam et bonitatem illam vel sapientiam illam quae est realiter divina essentia, multo magis vel aequae non est aliqua distinctio inter essentiam divinam et esse quod est realiter ipsa divina essentia.» *Ord.* I, d.3, q.4 (Brown e Gál: p.437, 3-13).

<sup>208</sup> «Secundo, dico quod alius terminus est universale et quodlibet contentum sub eo, sive contentum dicatur res sive conceptus, et eodem modo alius terminus est definitio et definitum. Et secundum hoc dico quod alii termini sunt in ista propositione ‘Deus est’ quam nos habemus modo de facto, et alii termini sunt in illa propositione quam videns essentiam divinam potest formare, praedicando illud esse quod est divina essentia de ipsamet divina essentia, et aliquis alius terminus est in illa propositione quam potest talis formare praedicando illud idem quod nos praedicamus de divina essentia, ita quod sint ibi duae propositiones ad minus possibiles, quae nobis non sunt possibiles. Secundum hoc dico quod illa propositio quam de facto habemus non est per se nota, sed propositio utraque quam format beatus, sive praedicando esse quod est Deus de divina essentia sive illud quod nos praedicamus, est per se nota. Primum



No entanto, a quem apenas cabe um conhecimento abstractivo de Deus, como é o nosso caso, a afirmação da existência de Deus não é um juízo de identidade por si evidente. De facto, é um juízo dubitável.

Anselmo quis refutar, através do seu argumento do *Proslogion*, a dubitabilidade da existência de Deus. Aquele que verdadeiramente compreende o conceito anselmiano de Deus não pode sequer duvidar da sua existência<sup>209</sup>. Já Guilherme de Ockham reconhece que duvidar da existência de Deus é, para nós, uma possibilidade inegável. E tal não se deve a incompreensão alguma de algum conceito de Deus. Para o filósofo de Ockham, a dubitabilidade da existência de Deus decorre da índole dos nossos conceitos de Deus e de existência. Como oportunamente vimos, o conceito próprio que nós conseguimos formar acerca de Deus não é senão um conceito composto de conceitos comuns. Também o conceito de existência, que supõe pela essência divina na proposição “Deus existe”, é um conceito comum. Ora nenhum conceito comum se identifica com algum particular que caia sob a sua extensão, pelo que nenhum conceito comum é o conceito próprio ou exclusivo de algo. Na medida em que Deus não é por nós propriamente concebido senão através de conceitos comuns, Deus não é por nós concebido senão juntamente com outros objectos concebíveis através dos mesmos conceitos comuns. Também a existência de Deus não é por nós concebível senão juntamente com outras existências concebíveis sob o conceito comum de existência. Ora ser concebível juntamente com outros concebíveis, através de conceitos comuns, é condição suficiente para algo ser dubitável. Só daquilo de que podemos ter um conhecimento

---

patet, quia illa propositio quae est dubitabilis non est per se nota; sed ista propositio quam nos habemus est dubitabilis, manifestum est; igitur etc. Secundum patet, quia apprehendens illos terminos et formans propositionem necessario assentit rei. De prima patet, quia ibi praedicatur idem de se, scilicet essentia de essentia; sed de re simplici non potest intellectus apprehendens illam rem dubitare quin praedicatio eiusdem de eodem sit vera; igitur etc. De secunda etiam propositione patet, quia intellectus beatus videns illam essentiam non potest dubitare eam esse, nec etiam apprehendens eam abstractive, quaecumque sit ratio istius dicti. Per alteram istarum propositionum est illa propositio quam nos habemus de facto demonstrabilis, praedicando in prima propositione illud praedicatum quod nos habemus de ipsa divina essentia in se; secundo, praedicando de illo subiecto quod nos habemus ipsam divinam essentiam, et ex his propositionibus concludendo praedicatum quod nos habemos de subiecto quod nos habemus.» *Ord.* I, d.3, q.4 (Brown e Gál: p.440, 1-24; p.441, 1-7).

<sup>209</sup> «Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.» *Pr.* 3 (Schmitt: I, p.103, 1-2).



perfeitamente circunscrito é que não podemos duvidar. Tudo aquilo que não é cognoscível senão com base em conceitos comuns é dubitável. Tal é o caso da existência ou da essência de Deus<sup>210</sup>.

Entretanto, a dubitabilidade de algo é também condição suficiente da sua demonstrabilidade. Se a existência de Deus é dubitável, ela é, por isso, também demonstrável<sup>211</sup>. Guilherme de Ockham pronuncia-se claramente a favor da demonstrabilidade da existência de Deus, e é entre as possibilidades de demonstração da existência de Deus que encontra a *ratio Anselmi*, tal como é recuperada pelo filósofo franciscano de Ockham.

<sup>210</sup> «Primum ostendo sic: omnis intellectus cognoscens aliquam naturam in se, nullo alio concurrente in ratione obiecti, potest vere cognoscere illam rem esse in re vel non includere contradictionem, immo non potest dubitare illud obiectum includere contradictionem. Sed viator intelligens Deum notitia incompleta, quantum est possibile viatori, potest dubitare an includat contradictionem, quia potest dubitare an includat contradictionem Deum esse, etiam posito quod firmiter credat quod nihil est impossibile esse nisi includens contradictionem. Igitur talis non cognoscit Deum in se, modo exposito. Maior videtur manifesta, quia hoc est evidenter notum quod nunquam concipitur aliquid includens contradictionem sine pluribus obiectis conceptis, igitur concipiens tantum unam rem sine pluralitate obiectorum non potest dubitare illam rem includere contradictionem. Minor etiam est manifesta, quia multi dubitant Deum esse et utrum sit possibile Deum esse.» *Ord.* I, d.2, q.9 (Brown e Gál: p.313, 4-19). «Ad argumentum principale [Quod sic: Quia propositio necessaria in qua praedicatur idem de se est per se nota; sed in ista 'deitas est' praedicatur idem de se, quia esse Dei et deitas in nullo penitus distinguuntur; igitur etc. (*Ord.* I, d.3, q.4. Brown e Gál: p.432, 5-8)] dico quod in ista propositione 'deitas est' non praedicatur idem de se, quia hic praedicatur unum commune ad Deum et ad alia. Qualiter autem sit commune, ad praesens non curo. Et dictum est prius [supra, d.2, q.7, pp.255s.] quod nullum commune est idem cum suo inferiori, nec est pars sui inferioris nisi quando plures conceptus coniunguntur, sicut est de definitione et parte definitionis, quia ibi una pars est in plus quam tota definitio, nec etiam in aliquo alio casu inferius includit suum superius, et ideo in tali propositione non praedicatur idem de se, nec pars de toto, – nisi ut dictum est –, nec aliquid intrinsecum illi de quo praedicatur.» *Ord.* I, d.3, q.4 (Brown e Gál: p.441, 21-24; p.442, 1-7).

<sup>211</sup> «Et si quaeratur, cui est ista propositio demonstrabilis, dico quod est demonstrabilis ipsi videnti divinam essentiam vel cognoscenti abstractive ipsam divinam essentiam in se. – Et si dicatur quod talis propositio non est sibi dubitabilis, dico quod posito quod talis manens talis non posset illam propositionem dubitare, tamen est demonstrabilis, quia ad hoc quod aliqua propositio sit demonstrabilis sufficit quod possit dubitari a quocumque, et quod postea per syllogismum accipientem propositiones necessarias possit fieri nota. Et ita est in proposito, quia aliquis potest istam propositionem dubitare; et si postea videat divinam essentiam potest eandem formare quam prius, et virtute notitiae praemissarum eam evidenter cognoscere.» *Ord.* I, d.3, q.4 (Brown e Gál: p.441, 8-19).



### *A mediação da coloratio escotista*

Não é desde logo, porém, como um argumento a favor da existência de Deus que Guilherme introduz a *ratio Anselmi*; é, sim, como um argumento a favor da infinitude de Deus, segundo a interpretação do argumento anselmiano feita já por João Duns Escoto.

Na verdade, o conceito anselmiano de Deus, como algo insuperavelmente pensável, foi desde logo tomado por Duns Escoto, como um conceito de infinito, reportando-se a *Proslogion* 5<sup>212</sup>. No itinerário especulativo de Escoto, o raciocínio de *Proslogion* 2 aparece integrado na via da eminência a favor da infinitude de Deus, quer na *Ordinatio* quer no *Tractatus de Primo Principio*. Entre as variações interpretativas (*colorationes*) do legado de Anselmo, a primeira *coloratio* é a mais próxima da letra do texto de *Proslogion* 2, e é aquela com a qual se configura a retomada do argumento anselmiano por Guilherme de Ockham. O ponto de partida é a definição do conceito de Deus, como algo conhecido ou pensado sem contradição, maior do que o qual algo não pode ser pensado sem contradição<sup>213</sup>. O ponto de partida é, assim, um conceito através do qual Deus seja pensável sem contradição, e tal é o conceito de insuperavelmente pensável, que interdiz a contradição de ser superável por um pensável maior. No entanto, logo a seguir, Duns Escoto simplifica, abrevia e reduz o conceito de insuperavelmente pensável ao de supremo pensável (*summum cogitabile*), não deixando de subentender aquele através deste. E, acerca do supremo pensável, o filósofo afirma

<sup>212</sup> «Praeterea, quo maius nihil cogitari potest, illud esse per se notum est; Deus est huiusmodi, secundum Anselmum, *Proslogion*, cap. 5; ergo etc. Illud etiam non est aliquod finitum, ergo infinitum.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.2, n.11 (Ed. Vat. II, p.129). O passo anselmiano evocado é o seguinte: «Quid igitur es, domine Deus, quo nil maius valet cogitari?» *Pr.* 5 (Schmitt: I, p.104, 11).

<sup>213</sup> «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit “sine contradictione” patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt dua cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.138 (Ed. Vat. II, pp.208-209); «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: “Deus est quo”, cogitato sine contradictione, “maius cogitari non potest” sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).



que pode ser na realidade, segundo a *Ordinatio*<sup>214</sup>, ou, simplesmente, que é na realidade, segundo o *Tractatus de Primo Principio*<sup>215</sup>. Esta diferença não é irrelevante, porquanto a inferência da existência real do ente primeiro, a partir da demonstração da sua possibilidade, é, porventura, o passo mais peculiar e significativo das vias escotistas. De qualquer modo, esse passo está já dado antes da *coloratio* da *ratio Anselmi*, nas duas obras consideradas<sup>216</sup>. Além disso, o argumento que serve para provar a possibilidade da existência real do supremo pensável, na *Ordinatio*, é o mesmo que é usado para provar a existência real do supremo pensável, no *Tractatus de Primo Principio*, e esse argumento é a razão anselmiana de *Proslogion* c.II.

A *coloratio* escotista procede, tal como a *ratio Anselmi*, por redução ao absurdo. Se, por hipótese, o supremo pensável residisse apenas no intelecto, daí decorreria uma contradição: o supremo pensável seria e não seria possível. O supremo pensável, enquanto pensável, seria possível; mas, enquanto exclusivamente residente no intelecto, não seria possível, porque seria causalmente dependente do intelecto, e tal dependência repugna à noção de supremo pensável, incausável como o primeiro eficiente<sup>217</sup>. O supremo pensável não pode existir só no intelecto, como um efeito ou um produto do intelecto, porque ser causalmente dependente entra em contradição com a noção de supremo pensável, como incausável. A existência independente do intelecto, para o supremo pensável, é uma consequência da sua incausabilidade, como causa primeira. O Doutor Subtil reforça a prova com um juízo de ordem, inspirado no juízo anselmiano da ordem da existência no intelecto e na realidade, que opera em *Proslogion* c.II. Referimo-nos à afirmação de que algo na realidade é um pensável maior do que algo no intelecto. Duns Escoto faz mesmo questão de precisar que este juízo de maior deve ser entendido, não para a mesma variável nas duas

<sup>214</sup> «Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.138 (Ed. Vat. II, p.209).

<sup>215</sup> «Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).

<sup>216</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.58 (Ed. Vat. II, pp.164-165); *TPP*, c.3, n.33 (BAC 503, pp.84-86).

<sup>217</sup> «Et tunc arguitur ultra quod illud sit, loquendo de esse existentiae: summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile possibile, et non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab aliqua causa, sicut patet prius in secunda conclusionem de via efficientiae [n.57]» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.138 (Ed. Vat. II, p.210); «Ultra de esse existentiae: summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio, secundum tertiam et quartam tertii [nn.32-33].» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152).



posições, mas sim para qualquer variável existente relativamente a alguma outra residente apenas no intelecto<sup>218</sup>. Aquilo que faz esta precisão é uma conversão do juízo anselmiano da ordem da existência, às relações de dependência das ordens causais do ente, que povoam a metafísica escotista: dizer que algo na realidade é um pensável maior do que algo apenas no intelecto é o mesmo que dizer que uma coisa realmente existente, enquanto algo causalmente independente do intelecto, é um pensável maior do que uma coisa residente apenas no intelecto, enquanto algo causalmente dependente do intelecto. Assim entendido, o juízo escotista não é um princípio da ordem da existência, mas um princípio da ordem de dependência do pensável relativamente ao intelecto.

Segundo a versão escotista, a *ratio Anselmi* é, então, revisitada por Guilherme de Ockham, no âmbito da questão 15 do seu *Quodlibet* VII. A questão 15 pergunta se a infinitude de Deus pode ser provada pela via da eminência<sup>219</sup>, conforme o intentara Duns Escoto. Entre as razões escotistas a favor, figura a *ratio Anselmi*:

<sup>218</sup> «Maius ergo cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitur, per hoc sit maius cogitabile si existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod existit.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.138 (Ed. Vat. II, p.210); «Maius igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo quod idem, si cogitur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile quod existit.» *TPP*, c.4, n.79 (BAC 503, p.152). Dissemos justamente que este juízo escotista era “inspirado” no juízo anselmiano da ordem da existência, que opera em *Proslogion* 2, porquanto não coincide verdadeiramente com ele. O juízo anselmiano é um princípio de ordem das duas posições da existência, no intelecto e na realidade, que é solidário com a ordem da essência: algo existente nas duas posições, no intelecto e na realidade, é sempre um pensável maior do que esse mesmo algo existente apenas no intelecto. Assim interpretamos o teor do princípio, que opera no seguinte passo de *Proslogion* 2: «Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.» (Schmitt: I, p.101, 15-17). As duas posições da existência tornam maior qualquer pensável, mesmo que a existência real de um pensável, como o supremo pensável, seja incomensuravelmente maior do que a sua existência intelectual, enquanto é pensado pelo intelecto humano; e, também, mesmo que a existência intelectual de um pensável, como um acto mau, seja preferível ou qualitativamente maior do que a sua existência real, isto é, do que a sua prática. Por conseguinte, julgamos que o princípio anselmiano da ordem da existência, correlativa da ordem da essência, perde força, ao converter-se num princípio da ordem de dependência causal do pensável relativamente ao intelecto, como acontece na sua variação escotista.

<sup>219</sup> «Utrum per viam eminentiae possit evidenter probari quod Deus sit infinitus intensivo» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.755, 1-3).



«Em segundo lugar, prova-se assim [que Deus é infinito]: pelo argumento de Anselmo, *Proslogion*, cap. 2, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição é infinito; mas Deus é deste modo; logo, etc. – Se dizes que aquilo não é na realidade nem tal ente existe, digo contra: no supremo pensável repousa sumamente o intelecto, por isso nele está sumamente a noção do seu primeiro objecto, a saber, do ente.»<sup>220</sup>

De acordo com o argumento de Anselmo, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição é infinito; Deus é aquilo maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição; logo, Deus é infinito. Deus, enquanto insuperavelmente pensável sem contradição, é infinito.

Acresce o seguinte raciocínio por redução ao absurdo, similar ao de *Proslogion* c.II:

«Além disso, se o supremo pensável sem contradição existe apenas no intelecto pensante, então aquele supremo poderia existir, porque é pensável que exista sem contradição, e não poderia existir, porque repugna à sua noção existir por outro. Maior pensável é o que existe na realidade do que o que existe no intelecto apenas. Não entendo, porém, que o mesmo seja maior pelo facto de existir, mas que, relativamente a tudo o que existe no intelecto apenas, é maior pensável algo que existe.»<sup>221</sup>

Aqui reproduz Guilherme de Ockham a versão escotista do raciocínio de *Proslogion* c.II: se o supremo pensável sem contradição existe apenas no intelecto que pensa, aquele supremo poderia existir, porque é pensável que exista sem contradição, e não poderia existir, porque repugna ao seu conceito que exista por outro, como seja pelo intelecto. Tal é a contradição,

<sup>220</sup> «Secundo sic: per rationem Anselmi, *Proslogion*, cap. 2, illud quo maius cogitari non potest sine contradictione, est infinitum; sed Deus est huiusmodi; igitur etc. – Si dicis quod illud non est in re nec tale ens existit, contra: in summo cogitabili summe quiescit intellectus, igitur in ipso est summe ratio sui primi obiecti, scilicet entis.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.756, 34-39).

<sup>221</sup> «Praeterea si summum cogitabile sine contradictione sit tantum in intellectu cogitante, tunc illud summum posset esse, quia est cogitabile esse sine contradictione, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio. Maius igitur cogitabile est quod est in re quam quod est in intellectu tantum. Non autem intelligo quod idem sit maius per hoc quod existit, sed quod omni eo quod est in intellectu tantum, est maius cogitabile aliquid quod existit.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.757, 40-47).





que impede que o supremo pensável exista apenas no intelecto, e que obriga a concluir que o mesmo exista na realidade. Neste raciocínio, o conceito de insuperavelmente pensável aparece reduzido ao de supremo pensável, ou seja, exprimindo-nos nos termos da análise do filósofo de Ockham, o conceito negativo de supremo é reduzido ao conceito conotativo de supremo. O mesmo raciocínio justifica-se pelo seguinte princípio de ordem: é maior aquilo que existe na realidade do que aquilo que existe apenas no intelecto. Este princípio precisa-se à maneira escotista, como um princípio da ordem de dependência do pensável relativamente ao intelecto, de modo que algo existente realmente é maior do tudo aquilo que existe apenas no intelecto, isto é, apenas por causa do intelecto. Assim é descrita a *ratio Anselmi*, por Guilherme de Ockham, como um argumento da via escotista da eminência a favor da infinitude divina.

Como é que Guilherme se pronuncia a este propósito? A complexidade da sua posição conduz-nos a analisá-la em três níveis: em relação à questão da demonstrabilidade da infinitude de Deus por via da eminência (questão15); em relação à apropriação escotista da *ratio Anselmi* a favor da existência de Deus como infinito; e em relação à *ratio Anselmi* propriamente dita, desvinculada da apropriação escotista. É neste terceiro nível de análise que se encontra o veredicto final do Venerável *Inceptor* sobre aquele legado do Doutor Magnífico.

### *A crítica da via da eminência a favor da infinitude divina*

Quanto à questão da demonstrabilidade da infinitude de Deus por via da eminência, a posição de Guilherme é contra, porque não há razão suficiente que prove a insuperável eminência de Deus, como infinito; Deus pode ser insuperavelmente eminente ou perfeito e ser, todavia, finito:

«Não obstante tudo isto [a argumentação escotista], defendo o oposto, ora porque não pode ser suficientemente provado que Deus seja o ente eminentíssimo, ora porque pode ser o ente eminentíssimo, de modo que nada seja melhor ou mais eminente que ele, e, no entanto, ser finito, nem pode o oposto ser evidentemente provado.»<sup>222</sup>

<sup>222</sup> «Sed istis non obstantibus, teneo oppositum, tum quia non potest sufficienter probari quod Deus sit ens eminentissimum; tum quia potest esse ens eminentissimum, ita quod nihil sit melius vel eminentius eo, et tamen esse finitum, nec potest oppositum evidenter probari.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.758, 65-69).





O filósofo de Ockham pronuncia-se assim desfavoravelmente a respeito de todo o empenho da teologia de João Duns Escoto em demonstrar racionalmente o atributo divino da infinitude.

Quanto à apropriação escotista da *ratio Anselmi* a favor da existência de Deus como infinito, a posição de Guilherme é também e consequentemente contra. Vejamos como:

«Quanto ao segundo, digo que a menor [Deus é aquilo maior do que o qual não pode ser pensado sem contradição] deve ser negada segundo os filósofos. E, quanto à primeira prova, digo que algo ser sumamente pensável pode ser entendido duplamente: ou por um pensamento verdadeiro ou por um pensamento que não inclui contradição, porque nem todo o pensamento que não inclui contradição é um pensamento verdadeiro, assim como pensar que eu estou acima dos astros não inclui contradição. – Pelo primeiro modo de entender, é verdade que no supremo pensável repousa sumamente o intelecto, e nele está sumamente a noção de entidade. Mas algo maior do que este supremo pode ser pensado sem contradição por um pensamento falso e fictício. – Pelo segundo modo de entender ‘supremo pensável’, segundo os filósofos deve aquela ser negada: que o intelecto repouse sumamente no supremo pensável por um pensamento que não inclua contradição, porque, embora segundo os filósofos possa ser pensado sem contradição algo maior do que Deus, mais repousa o intelecto no pensamento verdadeiro do próprio Deus do que no pensamento falso e fictício de um maior pensado. – Para confirmar, digo que apenas prova que o perfeitíssimo pensável por um pensamento verdadeiro existe, e isto concederia o filósofo. Mas, no entanto, algo maior pode ser ficticiamente pensado por um pensamento que não inclui contradição.»<sup>223</sup>

<sup>223</sup> «Ad secundum dico quod minor est neganda secundum philosophos. Et ad primam probationem dico quod aliquid esse summe cogitabile potest dupliciter intelligi: vel vera cogitatione, vel cogitatione non includente contradictionem, quia non omnis cogitatio non includens contradictionem est vera cogitatio, sicut cogitare me esse supra astra non includit contradictionem. – Primo modo intelligendo, verum est quod in summo cogitabili summe quiescit intellectus, et in ipso est summe ratio entitatis. Sed isto summo potest maius cogitari sine contradictione cogitatione falsa et ficta. – Secundo modo intelligendo ‘summum cogitabile’, secundum philosophos est illa neganda: quod intellectus summe quiescit in summo cogitabili cogitatione non includente contradictionem, quia licet secundum philosophos sine contradictione potest cogitari maius Dei, magis tamen quietatur intellectus in vera cogitatione ipsius Dei quam in cogitationem falsa et ficta maioris cogitati. – Ad confirmationem dico quod



Desde logo, a respeito do conceito de supremo pensável, Guilherme introduz a seguinte distinção: ou o supremo pensável é entendido num pensamento verdadeiro ou o supremo pensável é entendido num pensamento que não inclui contradição. Esta distinção justifica-se porque nem todo o pensamento que não inclui contradição é um pensamento verdadeiro. Logo, o conceito de supremo pensável, entendido apenas num pensamento sem contradição, que não exclui por completo a falsidade, não se ajusta a Deus. Elegível para este efeito, é, no entanto, o conceito de supremo pensável, entendido num pensamento verdadeiro, mas, neste caso, o supremo pensável é superável por um pensável maior sem contradição, ainda que num pensamento falso e fictício. Por conseguinte, nenhum dos dois entendimentos do conceito de supremo pensável vai sem inconveniente: o primeiro, porque não exclui a falsidade; o segundo, porque não exclui a superação.

Cabe aqui referir, aliás, que o próprio Anselmo, na réplica ao seu primeiro crítico, Gaunilo, já tinha advertido da objecção segundo a qual um supremo existente é pensável como não existente e é superável por um pensável maior, mesmo que não exista. Esta possível objecção não terá sido alheia à separação entre os conceitos de supremo e de insuperável, operada na transição do *Monologion* para o *Proslogion*. De facto, já não é o conceito de supremo, mas é o de insuperável, aquele que integra o argumento do *Proslogion*. Como Anselmo esclarece, os dois conceitos não valem o mesmo para o seu argumento: o conceito de supremo existente não entra em contradição com as possibilidades de negação e de superação, como entra em contradição o conceito de insuperavelmente pensável<sup>224</sup>, em conjunção com os princípios da ordem da existência, que medeiam as principais inferências do argumento do *Proslogion*. Anselmo não seria, pois, totalmente surpreendido pelas consequências do duplo entendimento do conceito de supremo pensável, segundo Guilherme de Ockham, intérprete de Escoto, na sua apropriação da *ratio Anselmi*.

Aliás, de modo similar a Anselmo, também Guilherme reconhece que os dois entendimentos do conceito de supremo pensável não valem o mes-

---

tantum probat quod perfectissimum cogitabile cogitatione vera existit, et hoc concederet philosophus. Sed tamen maius potest fecte cogitari cogitatione non includente contradictionem.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.760, 126-138).

<sup>224</sup> «Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo etiam si non sit, posse tamen cogitari? An hic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit?» *Resp.* [5.] (Schmitt: I, p.135, 14-18).



mo para a aplicação do princípio de ordem, que opera em *Proslogion* c.II. Segundo este princípio, na interpretação de Duns Escoto, algo que exista na realidade é maior do que tudo aquilo que existe apenas no intelecto, na medida em que não existe apenas por causa e na dependência do intelecto. Ora, na interpretação de Guilherme de Ockham, aquilo que existe na realidade não é um pensável maior, entendido num pensamento simplesmente sem contradição, do que aquilo que existe apenas no intelecto, na medida em que um pensamento sem contradição não exclui a falsidade. Portanto, também o supremo pensável, entendido num pensamento simplesmente sem contradição, não é um pensável maior existindo na realidade do que existindo apenas no intelecto. A admissão da superioridade de algo realmente existente a todo o existente apenas no intelecto não é, assim, razão suficiente para ser inferida a existência do supremo pensável, entendido num pensamento sem contradição. Mas tal não é já o caso do supremo pensável, entendido num pensamento verdadeiro. Aquilo que existe na realidade já é um pensável maior, entendido num pensamento verdadeiro, do que aquilo que existe apenas no intelecto. Portanto, também o supremo pensável, entendido num pensamento verdadeiro, é um pensável maior existindo na realidade do que existindo apenas no intelecto. A mesma admissão da superioridade de algo realmente existente a todo o existente apenas no intelecto já permite inferir a existência do supremo pensável, entendido num pensamento verdadeiro<sup>225</sup>. Por conseguinte, só entendido deste modo é que o conceito de supremo pensável torna procedente a *ratio Anselmi*. Mesmo assim, tal entendimento do conceito de supremo pensável não impede que o mesmo seja superável por um pensável maior, ainda que não existente, num pensamento sem contradição<sup>226</sup>.

Esta recensão crítica, por parte de Guilherme de Ockham, da *ratio Anselmi* via Escoto suscita algumas considerações. Antes de mais, Guilherme não contesta o princípio da ordem da existência, que opera em *Proslogion*

<sup>225</sup> «Ad secundam probationem dico secundum philosophos quod summum cogitabile cogitatione non includente contradictionem non est in re, quia repugnat Deo quod summum sit. Et ultra dico quod illud quod est in re non est maius cogitabile cogitatione non includente contradictionem quam illud quod est in intellectu tantum, sed bene est maius cogitabile vera cogitatione. Et ideo non probat tale cogitabile summum existere, quo maius non potest cogitari cogitatione non includente contradictionem.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.760, 126-134).

<sup>226</sup> «Ad confirmationem dico quod tantum probat quod perfectissimum cogitabile cogitatione vera existit, et hoc concederet philosophus. Sed tamen maius potest fecte cogitari cogitatione non includente contradictionem.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.760, 135-138).



c.II, tal como é interpretado pelo filósofo confrade, a saber, como um princípio da ordem de dependência causal do pensável face ao intelecto. Aquilo que inviabiliza a *ratio Anselmi* é o entendimento do conceito de supremo pensável apenas num pensamento sem contradição. Já o entendimento do mesmo conceito num pensamento verdadeiro viabilizaria a *ratio Anselmi*, não fossem dois decisivos inconvenientes: o primeiro, que Guilherme reconhece, é a superabilidade de tal conceito por um pensável maior, ainda que fictício; o segundo, que Guilherme não reconhece, pelo menos explicitamente, é a petição de princípio, que decorre da cláusula de entender o conceito de supremo pensável num pensamento verdadeiro. Com efeito, postulando esta cláusula à partida, admite-se por princípio aquilo que se pretende demonstrar, a saber, a existência do supremo pensável, que é, precisamente, o que permite entender o conceito de supremo pensável num pensamento verdadeiro.

Balanço feito, Guilherme de Ockham toma uma posição desfavorável relativamente à apropriação escotista da *ratio Anselmi* a favor da existência de Deus como infinito. A este nível, Guilherme é um crítico do argumento anselmiano via Escoto.

### 6.1.3. A RECUPERAÇÃO DA *RATIO ANSELMII*

Mas há um terceiro nível de análise, em que a *ratio Anselmi* é retomada, mas já separadamente da apropriação escotista. Agora Guilherme interroga-se acerca do valor probatório da *ratio Anselmi*, respeitando desde logo a formulação perifrástica do nome divino de *Proslogion* c.II: «aquilo maior do que o qual não pode ser pensado»<sup>227</sup>. Vejamos como responde:

«Respondo: algo ser aquilo maior do que o qual não pode ser pensado pode ser entendido duplamente: de um modo, que nada que pode ser pensado seja maior de facto; de outro modo, que não pode ser pensado algo que, se existisse, seria maior. Entendendo do primeiro modo, prova bem o argumento de Anselmo. Assim formada [a inferência] ‘nada que não existe na realidade é maior de facto do que o que existe na realidade, por isso aquilo maior do que o qual não pode ser pensado existe na realidade’, [esta consequência] segue-se bem, supondo que nas coisas existentes não haja um pro-

<sup>227</sup> «Et si dicis: quid igitur probat illa ratio Anselmi, *Proslogion*, cap. 2, ubi nititur ostendere quod illud quo maius cogitari non potest est in re?» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.760, ll.139-141).



cesso até ao infinito de maior em maior. E, além disso, se aquilo maior do que o qual não pode ser pensado existe na realidade, como o máximo dos pensados é Deus segundo todos, segue-se que Deus existe na realidade.»<sup>228</sup>

A resposta abre com mais uma distinção entre dois modos de entender esta expressão: um modo, segundo o qual algo maior não pode ser pensado de facto; outro modo, segundo o qual algo não pode ser pensado, que seria maior, caso existisse. Trata-se da distinção entre aquilo que é insuperavelmente pensável de facto e aquilo que é insuperavelmente pensável de modo apenas putativo. Só o conceito daquilo que é insuperavelmente pensável de facto permite recuperar a *ratio Anselmi*, segundo o filósofo de Ockham. Assumindo o princípio de que nada que não existe na realidade é maior de facto do que aquilo que existe na realidade, Guilherme conclui, com Anselmo, que aquilo maior do que o qual não pode ser pensado existe na realidade, ou seja, que o insuperavelmente pensável de facto existe realmente. É de notar que o princípio, à luz do qual se extrai esta conclusão, é uma versão derivada do princípio da ordem da existência, que opera em *Proslogion* c.II; uma versão próxima mas distinta da de João Duns Escoto, que entendera o mesmo, como um princípio da ordem de dependência do pensável face ao intelecto: na versão de Guilherme de Ockham, o princípio anselmiano transforma-se de facto no princípio da superioridade de um existente a todo o inexistente. Desaparece a referência ao intelecto e sublinha-se o valor da existência. Mas tal princípio não é a única razão que sustenta a conclusão da *ratio Anselmi*, segundo Guilherme. Há outra razão não menos ponderosa, que é a inconveniência racional de um processo infinito na busca de algo maior entre as coisas existentes. Esta inconveniência postula a necessidade de parar num insuperável. Há, pois, duas fortes razões, que justificam a recuperação da *ratio Anselmi* por Guilherme de Ockham: o princípio da superioridade de um existente a todo o inexistente,

<sup>228</sup> «Respondeo: aliquid esse illud quo maius cogitari non potest, potest dupliciter intelligi: uno modo, quod nihil quod potest cogitari sit maius de facto; alio modo, quod non potest cogitari aliquid quod, si esset, esset maius. Primo modo intelligendo, bene probat ratio Anselmi. Sic formata 'nihil quod non existit in re est maius de facto eo quod existit in re, igitur illud quo maius cogitari non potest existit in re' bene sequitur, supposito quod in rebus existentibus non sit processus in infinitum in maius et maius. Et ultra si illud quo maius cogitari non potest existit in re, cum maximum eorum quae cogitantur sit Deus secundum omnes, sequitur quod Deus existit in re.» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.761, 142-152).



isto é, a afirmação do valor da existência, e o princípio da finitude da ordem da eminência, ou da perfeição.

Tal como anunciara no *Quodlibet* I (q.1, a.2, c.4), Guilherme de Ockham toma afinal uma posição favorável ao argumento anselmiano, com base em três razões fundamentais: o conceito de Deus, como insuperavelmente pensável de facto; a afirmação do valor da existência; e a rejeição da infinitude da ordem da eminência. Mas estas são também três razões de fundo, que Guilherme partilha com Anselmo e com Escoto, não obstante o intento algo obsessivo de discordar deste seu confrade. Na verdade, a recuperação da *ratio Anselmi* exigiu algum afastamento da interpretação escotista.

Entretanto, a *ratio Anselmi* visada é apenas a de *Proslogion* c.II, mas o argumento anselmiano desenvolve-se e termina em *Proslogion* c.III. Guilherme de Ockham mostra não ignorar esse desenvolvimento, na medida em que também se interroga acerca do valor probatório da *ratio Anselmi* em *Proslogion* c.III, reconstituindo com assinalável fidedignidade essa parte do argumento anselmiano, mas não chega a responder<sup>229</sup>, de modo que não nos deixou uma posição explícita. O argumento anselmiano, em *Proslogion* c.III, conclui que a existência de Deus é de tal modo necessária que é indubitável. Atendendo à posição de Guilherme de Ockham na questão da demonstrabilidade ou não da existência de Deus, é de suspeitar que assumisse uma posição desfavorável à razão anselmiana de *Proslogion* c.III. Como vimos, Guilherme advoga que a existência de Deus é demonstrável porque é dubitável, pelo que não poderia consistentemente adoptar um argumento para demonstrar que a existência de Deus é indubitável. Julgamos, pois, que o teor de *Proslogion* c.III colheria um crítico contra da parte de Guilherme de Ockham. A sua omissão compreende-se, porventura, porque o Venerável *Inceptor* estaria mais empenhado em desconstruir o edifício especulativo do Doutor Subtil do que em ferir o prestígio do Doutor Magnífico.

## 6.2. GUILHERME DE OCKHAM CONTRA DUNS ESCOTO

Guilherme de Ockham é um crítico das vias de João Duns Escoto a favor de um primeiro princípio. As vias escotistas são, fundamentalmente, três:

<sup>229</sup> «Sed quomodo tunc valet ratio quam facit, cap. 3, ad probandum quod illud quo maius cogitari non potest, non potest cogitari non esse? Et sic arguit: possibile est cogitare aliquid quod non potest cogitari non esse; et illud maius est quam quod potest cogitari non esse; igitur illud quo maius cogitari non potest, non potest cogitari non esse. – Respondeo ... [Responsio deficit]» *Quodlibet* VII, q.15 (Wey: p.761, 153-159).



duas de ordens de causalidade, a da causalidade eficiente e a da causalidade final; e uma da ordem da eminência, ou da perfeição. As três vias têm, no entanto, elementos estruturantes comuns, que se explicitam, desde logo, na primeira via: a via da causalidade eficiente. Entre esses elementos estruturantes comuns, o principal é a negação da infinitude actual das três ordens: só mediante esta negação é possível afirmar a necessidade de um primeiro nas três ordens. Em prol de tal negação, o Doutor Subtil admite algumas razões, como sejam algumas distinções e diferenças, que são dadas na exposição da via da causalidade eficiente. São essas distinções e diferenças que o Venerável *Inceptor* contesta, como razões suficientes da negação da infinitude actual das ordens causais. Guilherme de Ockham assume a mesma aversão à infinitude actual das ordens causais, que tem Duns Escoto e muitos outros filósofos desde a Antiguidade, entre os quais se destaca Aristóteles, cuja visão finitista do mundo é, em grande medida, determinada por essa aversão. Todavia Guilherme põe em causa as razões escotistas da finitude actual das ordens causais, e, por isso, propõe um argumento que garanta mais firmemente essa finitude, acoplando à noção de causa eficiente a de causa conservadora. A fim de compreendermos o apuramento da nova via da causalidade conservadora, devemos começar por considerar a via escotista da causalidade eficiente, focando os elementos que são especialmente visados pela crítica de Guilherme de Ockham.

### 6.2.1. A VIA ESCOTISTA DA CAUSALIDADE EFICIENTE

Consideramos a via da causalidade eficiente com base em duas obras principais de João Duns Escoto: *Ordinatio* I, d.2, p.1, q.1, nn.39-56<sup>230</sup>; e *Tractatus de Primo Principio*, c.III, nn.27-31<sup>231</sup>. Entretanto, como este tratado é uma súpula da matéria correspondente da *Ordinatio*, começamos por acompanhar o enquadramento sistemático daquela via escotista nesta magna obra de comentário escolástico aos livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo.

#### *Enquadramento*

Em *Ordinatio* I, d.2, a primeira parte (p.1) versa sobre a existência de Deus e a sua unidade (*De esse Dei et eius unitate*), e a primeira questão (q.1) pergunta se há entre os entes algo infinito existente em acto (*Utrum in*

<sup>230</sup> Cf. Ed. Vat. II, pp.148-162. Vd. Antologia de Textos.

<sup>231</sup> Cf. Ed. Kluxen, BAC 503, Madrid, 1989, pp.78-84.





*entibus sit aliquid existens actu infinitum*). Esta questão, por sua vez, faz-se analisar em dois artigos, que Escoto introduz do seguinte modo:

«Quanto à primeira questão procedo assim, pois acerca do ente infinito, não pode ser demonstrado que existe por uma demonstração *propter quid* relativamente a nós, embora, a partir da natureza dos termos, a proposição seja demonstrável *propter quid*. Mas, relativamente a nós, a proposição é bem demonstrável por uma demonstração a partir das criaturas. Ora as propriedades do ente infinito relativas às criaturas dispõem-se mais imediatamente para aquilo que é intermédio na demonstração do que as propriedades absolutas, de modo que acerca daquelas propriedades relativas pode ser concluído mais imediatamente que existem por aquilo que é intermédio em tal demonstração do que acerca das propriedades absolutas, pois imediatamente se segue da existência de um relativo a existência do seu correlativo: portanto, primeiro afirmarei a existência a respeito de propriedades relativas do ente infinito e, em segundo lugar, afirmarei a existência a respeito do ente infinito, porque aquelas propriedades relativas só competem ao ente infinito. E assim haverá dois artigos principais.»<sup>232</sup>

A questão da existência de Deus é, para Escoto, a questão da existência de um ente infinito. No entanto, a existência de um tal ente não é demonstrável para nós *propter quid*, isto é, pela sua essência, mas é demonstrável a partir do mundo. Assim sendo, antes de se afirmar a existência de Deus em conformidade com propriedades absolutas da sua essência, como seja a infinitude, é possível demonstrar a sua existência em conformidade com propriedades suas relativas ao mundo, como seja a propriedade de ser causa. Por isso, o artigo que afirma a existência de Deus como causa precede aquele que afirma a existência de Deus como ente infinito. No

<sup>232</sup> «Ad primam quaestionem sic procedo, quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatius se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietates absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis concludi potest immediatius esse per ista quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis, nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi: ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti et secundo declarabo esse de infinito ente quia illae relativae proprietates soli enti infinito conveniunt; et ita erunt duo articuli principales.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.39 (Ed. Vat. II, pp.148-149).





segundo artigo, insere-se a *coloratio* escotista do argumento anselmiano. No primeiro artigo, inserem-se as vias escotistas propriamente ditas, que demonstrando a existência de Deus como causa do mundo e a partir do mundo, são obviamente, tal como as vias tomistas, vias *a posteriori*.

Duns Escoto introduz a discriminação das suas vias, segundo três propriedades relativas do ente infinito:

«Quanto ao primeiro digo: as propriedades do ente infinito relativas às criaturas são propriedades ou de causalidade ou de eminência; de dupla causalidade, ou eficiente ou final. O que se aduz acerca da causa exemplar não é outro género de causa relativamente à eficiente, porque então haveria cinco géneros de causas; a causa exemplar é um eficiente, porque é um agente pelo intelecto, distinto do agente por natureza»<sup>233</sup>

Reduzindo a causalidade exemplar à causalidade eficiente, porquanto esta é uma causalidade inteligente, são três vias principais, as vias escotistas, segundo três propriedades relativas do ente infinito: a de ser causa eficiente e final, e a de ser eminente.

Após a discriminação destas três propriedades, Escoto precisa o alcance de cada uma das três vias:

«No primeiro artigo principal mostrarei principalmente três [conclusões]. Primeiro, mostrarei que algo eficaz existe entre os entes, que é simplesmente primeiro segundo a eficiência, e algo existe que também é simplesmente primeiro segundo a noção de fim, e algo que é simplesmente primeiro segundo a eminência. Em segundo lugar, mostro que aquilo que é primeiro segundo uma noção de primazia é o mesmo primeiro segundo as outras primazias. E, em terceiro lugar, mostro que aquela tríplice primazia compete a uma só natureza, e não a múltiplas naturezas diferentes em espécie ou quiditativamente. E, assim, no primeiro artigo principal haverá três artigos parciais.»<sup>234</sup>

<sup>233</sup> «Quantum ad primum dico: proprietates relativae entis infiniti ad creaturas aut sunt proprietates causalitatis, aut eminentiae; causalitatis duplicis, aut efficientis, aut finis. Quod additur de causa exemplari, non est aliud genus causae ab efficiente, quia tunc essent quinque genera causarum; unde causa exemplaris est quoddam efficiens, quia est agens per intellectum, distinctum contra agens per naturam, de quo alias [Ord. I, d.36, q.un., n.5].» Ord. I, d.2, p.1, q.1, n.40 (Ed. Vat. II, p.149).

<sup>234</sup> «In primo articulo principali tria principaliter ostendam. Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum



Dos três artigos parciais do artigo principal, é no primeiro artigo parcial que se concentram as três vias, que visam respectivamente demonstrar a primazia de Deus, como primeira causa eficiente, como primeira causa final e como primeiro eminente. As três vias escotistas são, portanto, demonstrações da primazia de Deus, como causa eficiente, como causa final e como ente eminente. O segundo artigo parcial procede à redução das três primazias a uma só, e o terceiro artigo parcial precisa que é uma natureza única, o sustentáculo daquela tríplice primazia.

A primazia é, entretanto, a primeira de três propriedades concluídas através de cada uma das três vias:

«O primeiro daqueles artigos inclui três conclusões principais, pela tríplice primazia. Qualquer daquelas conclusões possui três das quais depende: a primeira é que algo é primeiro; a segunda é que isso é incausável e a terceira é que isso existe em acto nos entes. Assim, no primeiro artigo, há nove conclusões, mas três principais.»<sup>235</sup>

Para além da primazia, cada uma das três vias conclui ainda a incausabilidade e a existência actual de Deus. A incausabilidade e a existência actual de Deus estão ordenadas como conclusões dedutíveis com base na conclusão da primazia divina. A demonstração da existência de Deus é, assim, uma função da demonstração da sua primazia. A existência actual de Deus deduz-se, como sabemos, da asseidade possível de Deus, como primeiro eficiente incausável (vd. *supra* 5.3. Da possibilidade à existência de Deus), o que consideramos ser um procedimento distintivamente escotista.

Mas sistematizemos todas as conclusões enunciadas. As três conclusões principais são as da tripla primazia do primeiro princípio, na ordem

---

efficientiam, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid quod est simpliciter primum secundum eminentiam; secundo ostendo quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates; et tertio ostendo quod illa triplex primitas uni soli naturae convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quiditative. Et ita in primo articulo principali erunt três articuli partiales.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.41 (Ed. Vat. II, pp.149-150).

<sup>235</sup> «Primus articulus illorum includit tres conclusiones principales, per triplicem primitatem; quaelibet autem illarum trium conclusionum habet tres ex quibus dependet: prima est quod aliquid sit primum, secunda est quod illud est incausabile, tertia est quod illud actu existit in entibus. Itaque in primo articulo sunt novem conclusiones, sed tres principales.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.42 (Ed. Vat. II, pp.150-151).



da causalidade eficiente, da causalidade final e da eminência. Por outras palavras, a via da causalidade eficiente conclui a favor de um primeiro eficiente; a via da causalidade final conclui a favor de uma primeira causa final; e a via da eminência conclui a favor de um primeiro eminente. Como cada uma das três vias conclui ainda a favor da incausabilidade e da existência actual do primeiro, obtêm-se nove conclusões que podem ser discriminadas da seguinte maneira: a via da causalidade eficiente conclui a favor da primazia, da incausabilidade e da existência actual de Deus, como causa eficiente; a via da causalidade final conclui a favor da primazia, da incausabilidade e da existência actual de Deus, como causa final; e a via da eminência conclui a favor da primazia, da incausabilidade e da existência actual de Deus, como ente eminente. Uma vez que as conclusões das vias da causalidade final e da eminência são obtidas por processos análogos aos que conduzem às três conclusões da via da causalidade eficiente, concentremo-nos agora na exposição desta.

### *Exposição*

A primeira conclusão da via da causalidade eficiente é a defesa da primazia de Deus como causa eficiente. Vejamos como o Doutor Subtil argumenta a favor da sua conclusão:

«A primeira conclusão destas nove é esta: que algo eficiente é simplesmente primeiro de modo que nem é efectivo nem é eficiente por si em virtude de outro. Prova: porque algum ente é efectivo. Portanto, ou é por si ou por nada ou por algum outro. Não é por nada, porque de coisa nenhuma é causa aquilo que nada é; nem é por si, porque nenhuma coisa existe que se faça ou gere a si mesma (*A Trindade* I, 1); portanto, é por outro. Seja esse outro *a*. Se *a* é primeiro, assim exposto, obtenho o propósito; se não é primeiro, então é um eficiente posterior, porque efectivo por outro ou eficiente em virtude de outro, porque se for negada a negação, obtém-se a afirmação. Conceda-se esse outro e seja *b*, acerca do qual se argumenta assim como se argumentou acerca de *a*, e assim ou se procede até ao infinito, em que qualquer termo será segundo relativamente ao anterior, ou pára-se em algum que não tem anterior. A infinitude, porém, é impossível ao ascender; portanto, a primazia é necessária, pois aquele que não tem anterior a nenhum posterior a si é posterior, uma vez que haver círculo nas causas é inconveniente.»<sup>236</sup>

<sup>236</sup> «Prima autem conclusio istarum novem est ista, quod aliquod effectivum sit simpliciter primum ita quod nec sit effectibile, nec virtute alterius a se effectivum.



A argumentação parte da seguinte premissa: algum ente é efectível, isto é, algum pode ser feito, ou ser produzido. Trata-se de uma premissa formulada na ordem da possibilidade. Esta é uma característica própria das vias escotistas: as três vias formulam-se na ordem do possível; por isso, a existência actual do primeiro princípio é só a terceira conclusão deduzida em cada uma delas.

Para explicar a premissa referida, colocam-se três hipóteses: ou o ente efectível é por si ou é por nada ou é por outro. A segunda hipótese é, desde logo, eliminada como absurda, uma vez que o nada não pode ser causa positiva do ente. A primeira hipótese também é eliminada, uma vez que ente algum é causa de si mesmo. A este postulado, costumamos chamar princípio da irreflexividade da relação causal. Trata-se de uma convicção antiga e corrente entre os filósofos, que remonta pelo menos a Aristóteles<sup>237</sup> e que é aqui ratificada pela autoridade de Agostinho, que, logo no início de *De Trinitate* I, menciona, entre os erros possíveis acerca de Deus, aquele que consiste em concebê-lo como causa de si mesmo, pois nada se comporta assim na natureza, e, por isso, nada na natureza permite construir uma analogia para tal concepção de Deus. João Duns Escoto também partilha esta convicção, que desempenha um papel estruturante na sua metafísica<sup>238</sup>. Sem tal convicção, não se compreenderia, em particular, a segunda conclusão de cada uma das vias, ou seja, a da incausabilidade do primeiro princípio.

---

Probatio, quia aliquod ens est effectibile. Aut ergo a se, aut a nihilo vel ab aliquo alio. Non a nihilo, quia nullius est causa illud quod nihil est, nec a se, quia nulla res est quae se ipsam faciat vel gignat, I *De Trinitate* 1; ergo ab alio. Illud aliud sit *a*. Si est *a* primum, hoc modo exposito, propositum habeo; si non est primum, ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel a virtute alterius effectivum, quia si negetur negatio ponitur affirmatio. Detur illud alterum et sit *b*, de quo arguitur sicut de *a* argutum est, et ita aut proceditur in infinitum, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut statur in aliquo non habente prius; infinitas autem impossibilis est in ascendendo, ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius, nam circulum in causis esse est inconueniens.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.43 (Ed. Vat. II, pp.151-152).

<sup>237</sup> Cf. *De anima* II, 416 b 16-17.

<sup>238</sup> Tivemos oportunidade de seguir este princípio de irreflexividade da relação causal em Agostinho, Anselmo e João Duns Escoto, no nosso estudo: “Anselmo e Duns Escoto: variações sobre um mesmo princípio metafísico”, *Philosophica*, 31 (Lisboa, 2008), pp.77-90; reed. in M.L. Xavier, *O Teísmo Medieval*, Sintra, Zéfiro, 2009, pp.13-29.



Eliminadas as duas primeiras hipóteses, resta a terceira: o ente efectível é por outro. Logo, entre os entes algo é eficiente: esta é já uma conclusão distinta no *Tractatus de Primo Principio*, a saber, a primeira conclusão do capítulo III<sup>239</sup>.

O segmento seguinte do raciocínio encontra-se reiterado no *Tractatus*, no âmbito da exposição da segunda conclusão do capítulo III:

«Segunda conclusão: algo eficiente é simplesmente primeiro, isto é, nem efectível nem eficiente em virtude de outro. Prova-se a partir da primeira: algo é eficiente; seja A. Se é primeiro, assim exposto, obtém-se imediatamente o propósito. Se não, então é um eficiente posterior, porque efectível por outro ou eficiente em virtude de outro; se é negada a negação, obtém-se a afirmação. Conceda-se esse outro, seja B, acerca do qual se argumentará assim como se argumentou acerca de A: ou se procede até ao infinito nos eficientes, em que qualquer termo será segundo relativamente ao anterior, ou parar-se-á em algum que não tem anterior. A infinitude é impossível ao ascender; portanto, a primazia é necessária, pois aquele que não tem anterior a nenhum posterior a si é posterior. Na verdade, a segunda conclusão do capítulo segundo destrói o círculo nas causas.»<sup>240</sup>

Concluído que algo é eficiente entre os entes, colocam-se então duas hipóteses: ou esse eficiente (A) é um primeiro eficiente, e obtém-se de imediato a conclusão da primazia de algo na via da causalidade eficiente;

<sup>239</sup> «25. Prima conclusio: Aliqua est natura in entibus effectiva. Quod ostenditur: Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum. Antecedens probatur: Tum, quia aliqua est contingens; igitur possibilis esse post non esse; ergo non a se, nec a nihilo, utroque enim modo ens foret a non ente; ergo ab alio effectibilis.» *TPP*, c.3, n.25 (BAC 503, p.76).

<sup>240</sup> «27. Secunda conclusio: Aliquod effectivum est simpliciter primum, hoc est nec effectibile nec in virtute alterius effectivum. Probatur ex prima: Aliquod est effectivum; sit A. Si est primum, hoc modo exposito, propositum mox habetur. Si non, igitur est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel in virtute alterius effectivum; si negatur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum, sit B; de quo arguatur sicut de A argutum est: Aut procedetur in infinitum in effectivis, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas est impossibilis ascendendo; ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius: Nam circulum in causis destruit conclusio secunda secundi [Quia in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis].» *TPP*, c.3, n.27 (BAC 503, p.78).



ou esse eficiente (A) é por outro (B), isto é, ou pode ser produzido por outro (efectível por outro) ou pode ser eficiente por causa de outro (eficiente em virtude de outro). Neste caso, podem colocar-se para o eficiente anterior a A, o eficiente B, as duas mesmas hipóteses: ou B é um primeiro eficiente, e obtém-se de novo a conclusão da primazia; ou B é por outro eficiente anterior. Este procedimento ou se repete até ao infinito na busca de causas eficientes anteriores ou pára numa primeira causa eficiente. A decisão de Duns Escoto é inequívoca: «a infinitude é impossível ao ascender». A impossibilidade de uma regressão ao infinito na investigação das causas eficientes é a razão fundamental da primazia de um eficiente na ordem da causalidade eficiente. Trata-se da mesma aversão aristotélica à infinitude das ordens causais, que funda todas as vias medievais a favor de uma causa primeira. Também as vias escotistas, e desde logo a via da causalidade eficiente.

### *Objecção*

É, entretanto, possível objectar contra esta posição:

«Contra esta razão, objecta-se duplamente: primeiro, que, segundo os filosofantes, a infinitude é possível ao ascender, pois dão o exemplo dos geradores infinitos, em que nenhum é primeiro mas qualquer um é segundo, e, no entanto, isto é por eles admitido sem círculo. – Em segundo lugar, parece que procede a partir dos contingentes e assim não há demonstração. O antecedente prova-se, porque as premissas tomam o ser acerca de algum causado, e todo o causado é contingentemente.»<sup>241</sup>

Aqui são consideradas duas objecções: uma primeira, que defende a infinitude das cadeias causais, com base no exemplo da geração, que não obriga a admitir um primeiro gerador nem implica circularidade; e uma segunda, que acusa a contingência das premissas, que partem da existência de efeitos, como óbice à força de necessidade da demonstração, que deveria partir de premissas necessárias para ser uma demonstração científica à maneira de Aristóteles.

<sup>241</sup> «Contra istam rationem instatur dupliciter: primo, quia secundum philosophantes infinitas est possibilis in ascendendo, sicut ponunt exemplum de generationibus infinitis, ubi nullum est primum sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab eis sine circulo ponitur. – Secundo, videtur quod procedat ex contingentibus et ita non sit demonstratio. Antecedens probatur, quia praemissae assumunt esse de aliquo causato; omne tale contingenter est.» *Ord. I, d.2, p.1, q.1, nn.44-45* (Ed. Vat. II, pp.152-153).



À segunda objecção, o Doutor Subtil responde com a formulação das suas vias na ordem da possibilidade, e não na ordem da existência. Na verdade, a sua primeira premissa é: algum ente é efectível, ou, por outras palavras, é possível que algum ente seja produzido, ou seja um efeito. Este tipo de formulação é ainda mais explicitamente assumido no *Tractatus de Primo Principio*, desde o início do capítulo III, a fim de acautelar a eficácia do processo demonstrativo. Também, por isso, a existência actual do primeiro princípio é uma conclusão derivada na ordem das conclusões das vias escotistas, formuladas na ordem da possibilidade.

A primeira objecção é reiterada, do seguinte modo, no *Tractatus de Primo Principio*:

«Aqui objecta-se que, segundo os filosofantes, a infinitude é possível ao ascender, pois admitiam-na acerca dos geradores infinitos, dos quais nenhum seria primeiro, mas qualquer um segundo, e, no entanto, isto admitir-se-ia sem círculo.»<sup>242</sup>

Esta é a objecção doravante em foco. Ainda que atribuída depreciativamente aos “filosofantes”, isto é, àqueles que apenas se exercitam no filosofar mas não são verdadeiramente os filósofos, esta objecção é que determina todo o subsequente esforço especulativo e desenvolvimento argumentativo contra a infinitude das ordens essenciais, que suportam as vias escotistas.

A objecção obtém, de imediato, a seguinte resposta:

«Para refutar a primeira objecção, digo que os filósofos não consideraram a infinitude possível nas causas essencialmente ordenadas, mas apenas nas acidentalmente ordenadas, como é manifesto através de Avicena, em *Metafísica* VI, cap. 5, onde se fala da infinitude dos indivíduos na espécie»<sup>243</sup>; «Para refutar esta objecção, digo que os filósofos não consideraram a infinitude possível nas causas essencialmente ordenadas, mas apenas nas acidentalmente ordenadas,

<sup>242</sup> «28. Hic instatur, quia secundum philosophantes est possibilis infinitas ascendendo, sicut ipsi ponebant de generantibus infinitis, quorum nullum esset primum, sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab sine circulo poneretur.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.78).

<sup>243</sup> «Ad primam instantiam excludendam dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis sed tantum in accidentaliter ordinatis, sicut patet per Avicenam VI Metaphysicae cap.5, ubi loquitur de infinitate individuorum in specie.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.46 (Ed. Vat. II, p.153).



como é manifesto através de Avicena, no livro sexto da *Metafísica*, cap. 5, onde se fala da infinitude dos indivíduos na espécie.»<sup>244</sup>

Segundo Escoto, os filósofos não aceitam a infinitude das causas essencialmente ordenadas, só admitem a infinitude das causas acidentalmente ordenadas, e tal é o caso dos geradores infinitos no interior de cada espécie, como Avicena confirma, ao considerar a infinitude dos indivíduos na espécie. Esta resposta introduz, porém, a distinção entre causas essencialmente ordenadas e causas acidentalmente ordenadas, que requer ser elucidada.

### *Distinções*

Há duas distinções a não confundir, antes de mais, entre si: a distinção entre causas essenciais e causas acidentais e a distinção entre causas essencialmente ordenadas e causas acidentalmente ordenadas. Vejamos como o Doutor Subtil diferencia estas duas distinções:

«E para melhor mostrar o propósito, deve saber-se o que são causas essencialmente e acidentalmente ordenadas. Neste ponto, deve notar-se que uma coisa é falar de causas por si e por acidente e outra coisa é falar de causas por si ou essencialmente e acidentalmente ordenadas. No primeiro caso, há apenas comparação de um com um, a saber, da causa com o causado: é causa por si, aquela que causa por natureza própria e não por algum seu acidente; inversamente, é a causa por acidente. No segundo caso, há comparação entre duas causas, enquanto há um causado por elas.»<sup>245</sup>; «Mas para mostrar o propósito, exponho o que sejam causas essencialmente ordenadas e causas acidentalmente ordenadas. Neste ponto, deve saber-se que uma coisa é falar de causas por si e por acidente, e de causas por si

<sup>244</sup> «Hanc instantiam excludendo dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis, sed tantum accidentaliter, sicut patet per Avicennam 6<sup>o</sup> Metaphysicae 5<sup>o</sup> ubi loquitur de infinitate individuorum in specie.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.78).

<sup>245</sup> «Et ad propositum melius ostendendum, sciendum quae sunt causae essentialiter et accidentaliter ordinatae. Ubi notandum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens et aliud est loqui de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, scilicet causae ad causatum: et est causa per se quae secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat, et causa per accidens e converso; in secundo est comparatio duarum causarum inter se, in quantum ab eis est causatum.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.47 (Ed. Vat. II, pp.153-154).





ou essencialmente e acidentalmente ordenadas. No primeiro caso, há apenas comparação de um com um, da causa com o causado; e é causa por si, aquela que causa por natureza própria, não por algum seu acidente. No segundo caso, há comparação entre duas causas, enquanto há um causado por elas.»<sup>246</sup>

A primeira distinção, entre causas por si e causas por acidente, é uma distinção concernente à relação entre causa e efeito: a causa essencial ou por si causa por natureza o seu efeito, enquanto a causa accidental ou por acidente causa acidentalmente o seu efeito. Esta é apenas uma distinção prévia àquela que é verdadeiramente decisiva para a argumentação escotista.

Tal é a segunda distinção, entre causas essencialmente ordenadas e causas acidentalmente ordenadas, que é uma distinção concernente à relação entre duas causas na produção de um efeito: ou há uma dependência na actuação de uma relativamente à outra, uma diferença de ordem e uma concomitância de actuação entre duas causas, e temos duas causas essencialmente ordenadas; ou não há dependência na actuação de uma relativamente à outra, não há diferença de ordem nem concomitância de actuação entre as duas causas, e podemos ter duas causas acidentalmente ordenadas.

### *Três diferenças*

Duns Escoto sistematiza claramente as três diferenças que distinguem as causas essencialmente ordenadas das causas acidentalmente ordenadas:

1ª) «A primeira diferença é que, nas causas por si ordenadas, a segunda, ao causar, depende da primeira; nas causas ordenadas por acidente, não, embora dependa no ser ou em algum outro aspecto.»<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> «Sed ad propositum ostendendum expono, quae sint causae essentialiter et quae accidentaliter ordinatae. Ubi sciendum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens, et de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, causae ad causatum; et est causa per se, quae secundum naturam propriam, non secundum aliquid sibi accidens causat. In secundo est comparatio duarum causarum inter se, inquantum ab eis est causatum.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.78).

<sup>247</sup> «Prima differentia est quod in per se ordinatis secunda in quantum causat dependet a prima, in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio dependeat.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.49 (Ed. Vat. II, p.154); «Prima differentia est quod in per se secunda, inquantum causat, dependet a prima; in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio dependeat.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.80).



Explicitando: nas causas essencialmente ordenadas, a causa segunda causa na dependência da primeira, o que não acontece nas causas acidentalmente ordenadas, mesmo que nestas haja outros laços de dependência entre a segunda e a primeira, como ilustra o exemplo da geração, na espécie humana, caso em que os filhos não geram na dependência dos pais, mas dependem dos pais quanto ao ser. As causas essencialmente ordenadas, em contrapartida, distinguem-se pela dependência de actuação da posterior relativamente à anterior.

2ª) «A segunda diferença é que, nas causas por si ordenadas, a causalidade é de outra índole e de outra ordem, porque a superior é mais perfeita; nas causas acidentalmente ordenadas, não. E esta diferença segue-se da primeira, pois nenhuma causa depende essencialmente de uma causa da mesma ordem ao causar, porque na produção causal de algo é suficiente uma causa de uma índole.»<sup>248</sup>

Explicitando: entre as causas essencialmente ordenadas, há diferença de índole e de grau de perfeição, porque a causa superior é mais perfeita, o que não acontece nas causas acidentalmente ordenadas, como ilustra de novo o caso da geração humana, no qual o gerador é da mesma índole e grau de perfeição que o gerado. Escoto faz ainda notar que esta 2ª diferença procede da 1ª, na medida em que a 1ª faz supor a segunda, isto é, na medida em que a independência de actuação entre as causas acidentalmente ordenadas se compreende pela paridade entre elas quanto à índole e ao grau de perfeição. As causas essencialmente ordenadas, em contrapartida, distinguem-se por constituírem uma hierarquia de graus de perfeição.

3ª) «A terceira é que todas as causas essencialmente e por si ordenadas são requeridas simultaneamente para causar, pois, de contrário, alguma causalidade essencial e por si faltaria ao efeito; nas causas

<sup>248</sup> «Differentia secunda est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior, in accidentaliter autem ordinatis non; et differentia haec sequitur ex prima, nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis.» *Ord. I*, d.2, p.1, q.1, n.50 (Ed. Vat. II, pp.154-155); «Secunda est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior; in accidentaliter non. [Et haec] sequitur ex prima; nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.80).



acidentalmente ordenadas, não é assim, porque não se requer a simultaneidade delas no causar.»<sup>249</sup>

Explicitando: as causas essencialmente ordenadas têm de actuar todas simultaneamente, enquanto as causas acidentalmente ordenadas podem actuar sucessivamente, como ilustra de novo o caso da geração dos indivíduos na espécie, que é uma causalidade sucessiva. A causalidade das causas essencialmente ordenadas, em contrapartida, é uma causalidade necessariamente simultânea, pois a falta de acção de alguma dessas causas inviabilizaria qualquer efeito de uma cadeia de causas, hierarquicamente organizada, na qual a eficiência das causas inferiores depende da acção das superiores.

### *Razões principais da primazia*

Estas três diferenças das causas essencialmente ordenadas, relativamente às causas acidentalmente ordenadas, desempenham um papel crucial na via escotista da causalidade eficiente, pois são elas que justificam a impossibilidade de uma série infinita de causas essencialmente ordenadas e, por consequência, a necessidade de uma primeira causa eficiente. As diferenças próprias das causas essencialmente ordenadas são as razões principais da conclusão da primazia na via escotista da causalidade eficiente.

Vejamos como o Doutor Subtil as faz intervir na sua argumentação. A 3ª diferença, estabelecendo a acção simultânea de todas as causas essencialmente ordenadas, obrigaria a supor que infinitas causas eficientes essencialmente ordenadas se encontrassem todas simultaneamente em acto, o que os filósofos em geral não aceitam, devido àquela antiga e aristotélica aversão à infinitude das cadeias causais, que agora se revela e precisa como uma aversão à infinitude actual das cadeias causais.

A infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível, «porque as causas infinitas estariam simultaneamente em acto, a saber, as causas essencialmente ordenadas, a partir da terceira diferença acima, o que nenhum filósofo defende.»<sup>250</sup>

<sup>249</sup> «Tertia est quod omnes causae essentialiter et per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum, alioquin aliqua causalitas essentialis et per se deesset effectui; in accidentaliter autem ordinatis non est sic, quia non requiritur simultas earum in causando.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.51 (Ed. Vat. II, p.155); «Tertia sequitur, quod omnes causae per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui; non requiruntur simul accidentaliter ordinatae.» *TPP*, c.3, n.28 (BAC 503, p.80).

<sup>250</sup> «Tum quia causae infinitae essent simul in actu, essentialiter scilicet ordinatae, ex tertia differentia supra, quod nullus philosophus ponit.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.53



A 3ª diferença milita contra a infinitude das cadeias causais, porque determina a actualidade simultânea das causas, e uma infinitude de causas simultaneamente em acto é mais incompreensível do que uma infinitude de causas actuantes sucessivamente, a qual não é impossível, mas possível, como ilustra o caso da geração sucessiva dos indivíduos na espécie. Por conseguinte, a 3ª diferença torna mais absurda, ou racionalmente inaceitável, a hipótese da infinitude das cadeias causais.

A 2ª diferença, que envolve a 1ª, como vimos, também milita contra a infinitude das cadeias causais, determinando que uma causa superior é mais perfeita do que uma causa inferior nas causas essencialmente ordenadas. Vejamos porquê:

A infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível também «porque a causa superior é mais perfeita ao causar, a partir da segunda diferença; logo, o infinitamente superior é infinitamente mais perfeito, e, assim, de perfeição infinita ao causar; e, por consequência, não é causa em virtude de outro, porque qualquer causa assim é causa imperfeitamente, porque é dependente de outra ao causar.»<sup>251</sup>

No caminho em busca das causas superiores e mais perfeitas, Duns Escoto convida-nos aqui a pensar o conceito de uma causa infinitamente superior e mais perfeita, de modo que é também infinitamente perfeita na sua acção causal. Esta infinita perfeição causal implica primazia no causar, pois, de contrário, isto é, se uma causa infinitamente perfeita no causar fosse uma causa segunda ou posterior, então não seria infinitamente perfeita, mas imperfeita, porque seria dependente de outra superior e mais perfeita. Uma causa infinitamente perfeita no causar tem, pois, de ser uma causa

---

(Ed. Vat. II, pp.157-158); «Tum quia infinitae causae essentialiter ordinatae essent simul in actu; ex differentia tertia supra; consequens nullus philosophus ponit.» *TPP*, c.3, n.29 (BAC 503, p.80).

<sup>251</sup> «Tum quarto, quia superior causa est perfectior in causando, ex secunda differentia; ergo in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita infinitae perfectionis in causando, et per consequens non causans in virtute alterius, quia quaelibet talis est imperfecte causans, quia est dependens in causando ab alia.» *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, n.53 (Ed. Vat. II, p.158); «Tum quarto, quia superior est perfectior in causando – ex secunda differentia; igitur in infinitum superior est in infinitum perfectior et ita infinite perfecta in causando; est igitur non causans in virtute alterius, quia omnis talis imperfecte causat quia est dependens in causando.» *TPP*, c.3, n.29 (BAC 503, pp.80-82).



primeira, e a ordem das causas essencialmente ordenadas e hierarquizadas segundo distintos graus de perfeição não pode ser infinita.

A 2ª diferença das causas essencialmente ordenadas estabelece uma ordem de perfeição entre elas, e, se é pensável nesta ordem algo infinitamente perfeito, como Escoto nos convida a pensar, então esta ordem não pode ser infinita, pois, caso contrário, o infinitamente perfeito não seria infinitamente perfeito, porquanto seria antecedido por algo mais perfeito. Assim se antecipa a finitude da ordem da eminência, e a própria demonstração da infinitude de Deus pela via da eminência, na qual se insere a *coloratio* escotista do argumento anselmiano.

Assim intervêm a 2ª e a 3ª diferenças das causas essencialmente ordenadas, na argumentação da via escotista da causalidade eficiente, contra a infinitude das causas eficientes essencialmente ordenadas e a favor da necessidade de uma causa primeira. É certo que a via escotista não se esgota no que acabámos de expor, é mais complexa, incluindo: mais argumentos contra a infinitude das causas essencialmente ordenadas<sup>252</sup>; também uma segunda série de argumentos contra a infinitude das causas acidentalmente ordenadas, se essa infinitude não assentar na finitude das causas essencialmente ordenadas<sup>253</sup>; e, ainda, uma terceira série de argumentos contra a possibilidade de negar a ordem essencial das causas como suporte da ordem accidental das causas<sup>254</sup>. No entanto, toda a argumentação subsequente da via escotista é suportada pela tese da finitude das causas essencialmente ordenadas, e esta tese, por sua vez, é sustentada pelas diferenças das causas essencialmente ordenadas e pela aversão à infinitude actual das causas. Estas são as razões fundamentais da primazia de Deus, como causa eficiente, na via escotista da causalidade eficiente.

Concluindo esta nossa incursão pela via escotista, e uma vez que admiramos o empreendimento especulativo de João Duns Escoto, nesta parte essencial da sua filosofia, cumpre-nos exprimir algumas considerações pessoais sobre o exposto. Interpela-nos especialmente o conceito escotista de causas essencialmente ordenadas, conceito determinado pelas três diferenças acima discriminadas. Este conceito foi, a nosso ver, construído pelo Doutor Subtil para responder à objecção dos filosofantes, segundo a qual é

<sup>252</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.48-53 (Ed. Vat. II, pp.154-159); *TPP*, c.3, n.29 (BAC 503, pp.80-82). Vd. Antologia de Textos.

<sup>253</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.52, 54 (Ed. Vat. II, pp.156-157, 159-160); *TPP*, c.3, nn.29-30 (BAC 503, pp.80-82).

<sup>254</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, p.1, q.1, nn.52, 55 (Ed. Vat. II, pp.156-157, 160-161); *TPP*, c.3, nn.29, 31 (BAC 503, pp.80-84).



possível uma infinidade sucessiva de causas, como ilustra a geração sucessiva de indivíduos na espécie. Ora, neste exemplo, as causas geradoras parecem ser causas por si ou essenciais, uma vez que geram pela sua natureza e não apenas por acidente; todavia, não são causas essencialmente ordenadas, mas oferecem-se como o caso típico das causas acidentalmente ordenadas. Por que razão, então, as causas essenciais da geração dos indivíduos na espécie não poderiam ser também causas essencialmente ordenadas entre si? Tal só poderia ser o caso, à luz de outro conceito de causas essencialmente ordenadas que não o conceito escotista. Na verdade, este conceito afigura-se-nos ter sido construído inteiramente por oposição ao conceito de causas acidentalmente ordenadas, ilustrado pela geração dos indivíduos na espécie. As diferenças das causas essencialmente ordenadas são propriedades contrárias às das causas acidentalmente ordenadas: aquelas são necessariamente actuais, ao contrário destas, que podem ser sucessivas; aquelas estão hierarquicamente ordenadas, ao contrário destas, que são pares entre si. Estas, as causas acidentalmente ordenadas, são exemplificáveis pelo caso típico da geração dos indivíduos na espécie. Mas aquelas, as causas essencialmente ordenadas serão identificáveis? Haverá causas essencialmente ordenadas na realidade? O único caso explícito é o da causa primeira, que é deduzido das propriedades que caracterizam a própria ordem das causas essencialmente ordenadas. Julgamos, por isso, que o conceito escotista de causas essencialmente ordenadas é uma construção portentosa do génio especulativo do Doutor Subtil, mas difícil de concretizar através do conhecimento empírico da realidade.

### 6.2.2. A CRÍTICA DA VIA ESCOTISTA

As distinções e diferenças, que conduzem à determinação do conceito escotista de causas essencialmente ordenadas – conceito estruturante da via da causalidade eficiente – são, entretanto e por isso mesmo, o alvo da crítica de Guilherme de Ockham às vias de João Duns Escoto.

Na sua *Ordinatio* I, d.2, q.10, Guilherme de Ockham também coloca a questão da existência de Deus, perguntando se existe apenas um único Deus:

«Acerca desta questão, uma vez que todos entendem que Deus é um ente simplesmente primeiro, é preciso ver primeiro se existe algum ente simplesmente primeiro, de modo que nada exista anterior a ele; em segundo lugar, se tal ente primeiro é precisamente único, sem pluralidade de tais entes.»<sup>255</sup>

<sup>255</sup> «Circa istam quaestionem, quia omnes intelligunt Deum esse ens simpliciter primum, ideo primo videndum est utrum sit aliquod ens simpliciter primum, ita quod



A questão da existência de Deus é, assim, a questão da existência de um ente primeiro e único. Ela divide-se, por isso, em dois artigos, ocupando-se o primeiro em demonstrar a necessária primazia de um ente na ordem dos entes, e o segundo, em defender a unicidade desse ente. Ora, Guilherme de Ockham não elabora estes dois artigos independentemente do legado de João Duns Escoto. Por isso, ele procede a uma descrição detalhada da posição escotista, quanto aos dois artigos<sup>256</sup>, após o que sujeita tal posição à sua crítica.

É, no âmbito do primeiro artigo, que se concentra naturalmente a crítica do filósofo de Ockham à via escotista da causalidade eficiente, a começar pelas distinções e diferenças, que lhe servem de premissas. Sigamos os passos da crítica.

### *Distinção entre causas acidentais e essenciais*

De facto, Guilherme de Ockham põe em causa, desde logo, os conceitos escotistas de causas acidentais e de causas essenciais, não recusando-os simplesmente, mas interpretando-os de forma a alterá-los. Vejamos como Guilherme interpreta e altera o conceito de causa accidental:

«E, assim, pode dizer-se que uma causa por acidente é aquilo que age por algo outro; mas tal não é senão o sujeito ou o todo que tem uma parte pela qual age. E, deste modo, pode dizer-se que o fogo aquece por acidente, e, do mesmo modo, que o cáldo aquece por acidente. E, deste modo, pode dizer-se que o homem raciocina; e, similarmente, o todo age por acidente, quando a acção não lhe convém senão por uma parte sua. E a razão disto é que aquilo é dito caber por acidente a algo cuja retirada não impede a acção, mas destruído o fogo e reservado o calor, pode seguir-se a acção de aquecer, porque, como se mostrará no quarto [*Ord.* IV, q.7], o acidente separado em acto pode agir tal como unido. Do mesmo modo, aquela acção que compete ao homem mediante a alma intelectiva poderá ser efectuada pela alma separada tal como pela alma unida; e, por isso, a acção que primeiro convém à parte, diz-se que convém ao todo por acidente, porque lhe convém por outro. Similarmente, a acção que compete primeiro ao acidente, diz-se que convém ao seu sujeito por acidente, porque por outro. E assim tomando largamente ‘por acidente’, segundo é ‘por outro realmente distinto’, pode

nihil sit prius eo; secundo, an tale ens primum sit praecise unum sine talium pluralitate.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.337, 15-18).

<sup>256</sup> Cf. *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: pp.338-342).



conceder-se tanto acerca do sujeito do acidente como do todo, a cuja parte primeiro convém a acção, que é um agente por acidente, e, do mesmo modo, que é causa por acidente.»<sup>257</sup>

À primeira vista, os exemplos aqui dados seriam casos de causas por si ou essenciais à luz do conceito escotista de tais causas: parece-nos, com efeito, que tanto o fogo aquece por natureza quanto o homem raciocina por natureza. No entanto, contrariando este nosso entendimento intuitivo, Guilherme de Ockham converte estes exemplos em casos de causas por acidente. Como? Antes de mais, precisando que a causa por acidente é uma causa que actua por outro realmente distinto. Depois, concretizando que o acidente é realmente distinto da substância, como o calor é realmente distinto do fogo; e que a parte de um todo é realmente distinta do todo, como a alma intelectiva é realmente distinta do todo que é o homem. A distinção real entre acidente e substância, e entre a parte e o todo, funda-se na possibilidade do acidente continuar a agir separado da substância, e da parte poder também continuar a agir separada do todo. Portanto, quer a substância que actua por um acidente seu quer o todo que actua por uma parte sua são causas por acidente. Assim, a causalidade por acidente é uma causalidade própria das substâncias e dos compostos, na medida em que aquelas agem pelos seus acidentes, e estes, pelas suas partes. Por contra-intuitiva que se nos afigure, tal é interpretação do conceito escotista de causas accidentais segundo Guilherme de Ockham.

<sup>257</sup> «Et ideo potest dici quod causa per accidens est illud quod agit per aliquid aliud ab eo; sed tale non est nisi subiectum vel totum habens partem qua agit. Et isto modo potest dici quod ignis per accidens calefacit, et eodem modo quod calidum per accidens calefacit. Et isto modo potest dici quod homo per accidens ratiocinatur; et similiter totum per accidens agit, quando actio sibi non convenit nisi mediante parte sua. Et ratio istius est quia illud dicitur per accidens competere alicui quo amoto nihil minus potest esse, sed igne destructo et reservato calore nihilominus poterit sequi calefactio, quia, sicut ostendetur in quarto [*Ord.* IV, q.7], accidens actu separatum ita potest agere sicut coniunctum. Eodem modo illa actio quae competit homini mediante anima intellectiva poterit ita elici ab anima separata sicut a coniuncta; et ideo actio quae primo convenit parti, dicitur convenire toti per accidens, quia convenit sibi per aliud. Similiter actio primo competens accidenti dicitur convenire suo subiecto per accidens, quia per aliud. Et ita large accipiendo 'per accidens', secundum quod est idem quod 'per aliud realiter distinctum', sic potest concedi tam de subiecto accidentis quam de toto, cuius parti primo convenit actio, quod est agens per accidens, et eodem modo quod est causa per accidens.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.344, 21-26; p.345, 1-14).





Em que consistem, então, as causas por si, ou essenciais, segundo este mesmo filósofo? Atentemos nas suas palavras:

«Mas a causa por si é aquilo que causa, não por algo outro realmente distinto, mas por si, de modo que colocado aquilo mesmo, e circunscrito todo o outro que não é causa noutro género de causa, poderá seguir-se o efeito. Deste modo, o próprio calor é causa por si do calor, porque colocado ele próprio, e retirado todo o outro que não tem índole de causa, poderá seguir-se o calor no espaço adequado e próximo; e, portanto, o calor causa por si o calor, porque não por outro. E, deste modo, a própria alma intelectual causa por si a inteligência e a volição, porque não por outro, a não ser segundo aquilo que lhe faz conhecer a circunstância de uma causa parcial concorrente.»<sup>258</sup>

Assim e em contrapartida, as causas por si são ou acidentes ou partes de um todo, porquanto são capazes de agir por si, independentemente de qualquer outra coisa de índole não causal: o calor (acidente) é causa por si do calor e a alma intelectual (parte) é causa de entender e de querer. A causalidade por si é, portanto, uma causalidade própria dos acidentes e das partes dos compostos.

Ao contrário do que sugerem os termos, a causalidade por acidente é apropriada pelas substâncias e pelos compostos substanciais, de acordo com os exemplos, enquanto que a causalidade por si é apropriada pelos acidentes e pelas partes dos compostos substanciais, também em conformidade com os exemplos. Guilherme de Ockham como que subverte os conceitos escotistas de causa por si e de causa por acidente, acidentalizando o conceito de causa por si e substancializando o conceito de causa por acidente.

### *As três diferenças das causas essencialmente ordenadas*

Mais decisiva ainda do que a interpretação dos conceitos de causa por si e de causa por acidente, para a crítica da via da causalidade eficiente, é

<sup>258</sup> «Sed causa per se est illud quod causat non per aliquid aliud realiter distinctum sed per se, ita quod ipso posito, omni alio circumscripto quod non est causa in alio genere causae, poterit sequi effectus. Et isto modo ipse calor est causa per se caloris, quia ipso posito, et omni alio amoto quod non habet rationem causae, poterit sequi calor in passo disposito et approximato; et ideo calor per se causat calorem, quia non per aliud. Et isto modo ipsa anima intellectiva per se causat intellectionem et volitionem, quia non per aliud, nisi secundum quod ly per notat circumstantialiam causae partialis concurrentis.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.345, 15-24).



a desconstrução, por Guilherme de Ockham, das três diferenças escotistas das causas essencialmente ordenadas. Vejamos, então, como o confrade crítico de Escoto se pronuncia sobre cada uma das diferenças acima expostas.

1ª) «A primeira diferença não está bem dada, pois pergunto: o que é depender a causa segunda da primeira ao causar? Ou é requerer a causa primeira para o facto de causar, porque sem ela não pode causar, ou porque, no seu ser, depende da primeira; ou ainda porque recebe da primeira a força activa ou alguma influência. – Assim, de facto, argumenta este Doutor [Escoto, *Reportatio Paris*. II, d.1, q.3, n.6] contra um outro Doutor [Henrique de Gand, *Quodl.* VIII, q.9], mostrando que a inteligência segunda, se move como um segundo movente, é causada pela primeira inteligência. – A primeira hipótese não pode dar-se, porque, assim como em muitas coisas a causa segunda não pode causar sem a primeira, assim também não inversamente, e, portanto, deste modo, não depende mais a causa segunda da primeira ao causar do que inversamente. Isto é evidente porque, assim como nestas coisas inferiores muitos agentes particulares não podem causar os seus efeitos sem o Sol, assim também o Sol não pode dar origem a muitos efeitos sem as causas segundas. Nem pode dar-se a segunda hipótese, porque assim acontece nas causas acidentalmente ordenadas, e então, em geral, o que quer que fosse causa de uma causa seria por si e essencialmente causa do causado, o que este Doutor nega [*Opus Oxon.*, IV, d.12, q.3, n.17], e bem. A razão disto é que por vezes a causa depende no ser e em ser conservada de algum outro, sem o qual todavia, se a causa fosse conservada por Deus sem ele, poderia seguir-se o efeito, e posto ele mas retirado o outro, não poderia seguir-se o efeito; portanto, aquele não tem índole de causa a respeito desse efeito. Nem pode dar-se a terceira hipótese, porque tal influência ou moção não seria possível sem movimento local ou para alguma forma substancial ou acidental; mas é manifesto que, frequentemente, a causa segunda, ao agir, nem movimento local nem forma alguma absoluta recebe da primeira. Além disso, segundo este Doutor, noutra lugar [*Ordinatio* I, d.3, p.3, q.2, nn.494-498. Ed. Vat., III, 292-295], o objecto e o intelecto são duas causas parciais a respeito da intelecção, e, no entanto, segundo o mesmo, nenhuma causa depende da outra ao causar, mas uma e outra age por força própria. Então pergunto: ou estas causas são essencialmente coordenadas, ou acidentalmente. Se essencialmente, atinjo o propósito de que nem sempre a segunda depende da primeira ao causar, uma vez que uma e outra causa por



força própria; se são acidentalmente ordenadas, então uma poderia agir sem a outra, o que nega, e é manifestamente falso.»<sup>259</sup>

A primeira diferença não está bem dada, porque, nas causas essencialmente ordenadas, há dependência recíproca no causar, de modo que não apenas a posterior (segunda) depende da anterior (primeira) como também esta depende daquela. Por exemplo, na vida do mundo sensível, o Sol é uma causa anterior, primeira e universal, relativamente a muitas causas posteriores, segundas e particulares, e tanto estas dependem daquela como aquela depende destas na produção dos efeitos da natureza sensível. Outro exemplo: o objecto e o intelecto são duas causas parciais da intelecção, mas não podem ser duas causas acidentalmente ordenadas, porque, nesse caso,

<sup>259</sup> «Prima differentia non est bene data, quia quaero: quid est causam secundam dependere a prima in causando? Aut hoc est requirere causam primam ad hoc quod causet, quia sine ea causare non potest; aut quia in suo esse dependet a prima; vel quia recipit virtutem activam vel aliquam influentiam a prima. – Sic enim arguit iste Doctor [Scotus, *Reportatio Paris.* II, d.1, q.3, n.6] contra unum alium Doctorem [Henricum Gandavensem, *Quodl.* VIII, q.9], ostendens quod intelligentia secunda, si movet sicut secundum movens, causatur a prima intelligentia. – Primum non potest dari, quia sicut in multis causa secunda non potest causare sine prima, ita nec e converso, igitur tunc non plus isto modo dependet causa secunda a prima in causando quam e converso. Assumptum patet, quia sicut in istis inferioribus multa agentia particularia non possunt causare effectus suos sine sole ita sol non potest in multos effectus sine causis secundis. Nec potest dari secundum, quia ita contingit in causis accidentaliter ordinatis; tum quia tunc universaliter quidquid esset causa causae esset per se et essentialiter causa causati, quod negat iste Doctor [*Opus Oxon.*, IV, d.12, q.3, n.17], et bene; cuius ratio est quia aliquando causa dependet in esse et in conservari ab aliquo alio, sine quo tamen, si causa conservaretur a Deo sine eo, nihilominus posset esse effectus, et ipso posito et alio amoto non posset esse effectus; igitur illud non habet rationem causae respectu illius effectus. Nec potest dari tertium, quia talis influentia vel motio non posset esse nisi vel motus localis vel ad aliquam formam substantialem vel accidentalem; sed manifestum est quod frequenter causa secunda in agendo nec motum localem nec formam aliquam absolutam recipit a prima. Praeterea, secundum istum Doctorem, alibi [*Ordinatio* I, d.3, p.3, q.2, nn.494-498. Ed. Vat. III, 292-295], obiectum et intellectus sunt duae causae parciales respectu intellectionis, et tamen secundum eundem neutra causa dependet ab alia in causando, sed utraque agit virtute propria. Tunc quaero: aut istae causae sunt essentialiter coordinatae, aut accidentaliter. Si essentialiter, habeo propositum quod non semper secunda dependet a prima in causando, quia utraque virtute propria causat; si sint accidentaliter ordinatae, igitur una posset agere sine alia, quod negat, et est manifeste falsum.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.347, 10-24; p.348, 1-19).



uma poderia agir sem a outra, o que não é verdade; serão então duas causas essencialmente ordenadas, e, no entanto, não dependem uma da outra ao causar, uma vez que cada uma delas age por força própria.

De acordo com o primeiro exemplo, pode haver dependência recíproca, ao causar, entre causas anteriores e causas posteriores, nas causas essencialmente ordenadas, de modo que estas não se diferenciam pela dependência das posteriores relativamente às anteriores, como Escoto havia estabelecido. E, de acordo com o exemplo final, causas essencialmente ordenadas podem nem sequer depender uma da outra ao causar, embora o efeito dependa de ambas, caso em que também não se verifica a primeira diferença escotista das causas essencialmente ordenadas.

Por outro lado, se a causa posterior dependesse da anterior apenas no seu ser, então as causas essencialmente ordenadas não se distinguiriam das causas acidentalmente ordenadas, ou todas as causas seriam essencialmente ordenadas, o que Duns Escoto exclui. De facto, a dependência no ser não é uma dependência no causar, de modo que uma causa segunda ou posterior pode causar o seu efeito, sem aquilo de que depende no seu ser, caso seja conservada no seu ser por uma causa superior, como Deus.

Por fim, se nas causas essencialmente ordenadas, a segunda dependesse da primeira apenas por receber um princípio activo ou uma influência da primeira, então todas as causas segundas ou posteriores receberiam das anteriores ou um movimento local ou uma forma substancial ou accidental, o que não é sempre o caso.

Por conseguinte, para Guilherme de Ockham, as causas essencialmente ordenadas não se distinguem das causas acidentalmente ordenadas, pela dependência das posteriores (segundas) relativamente às anteriores (primeiras) ao causar, tal como João Duns Escoto havia estabelecido na primeira diferença. Todavia, a rejeição desta diferença, pelo confrade crítico de Escoto, não dá lugar a alguma reformulação da diferença, ou a uma substituição por outra, ou a alguma noção mais precisa de causas essencialmente ordenadas.

2ª) «Contra a segunda diferença, quando admite que as causas essencialmente ordenadas são de outra índole e de outra ordem, porque a causa superior é mais perfeita, ou se toma a superioridade por prioridade segundo a perfeição, ou por prioridade segundo a ilimitação. Se fosse do primeiro modo, isso seria pretender que as causas são de outra ordem, porque a mais perfeita é mais perfeita; por isso, é preciso aceitar o segundo modo e dizer que toda a causa mais ilimitada é mais perfeita do que uma causa mais limitada. Mas



isto é simplesmente falso, porque por vezes a causa mais ilimitada é simplesmente mais imperfeita e por vezes mais perfeita. Exemplo do primeiro caso, segundo este Doutor [*Opus Oxon.*, II, d.14, q.3, n.6; d.18, q. unica, n.11]: um corpo celeste, porque não vivo, é mais imperfeito do que um animal perfeito vivo, e, no entanto, concorre com o burro ou com outro animal, como causa mais ilimitada, para produzir outro animal; portanto, aqui a causa mais ilimitada é mais imperfeita. Similarmente, se o intelecto humano intelecção a essência do anjo, a causa mais ilimitada desta intelecção é o intelecto humano e a causa mais limitada é a essência do anjo, e, no entanto, o intelecto humano é mais imperfeito do que a essência do anjo. Similarmente, o calor concorre com a alma vegetativa – como causa mais ilimitada – para produzir algum efeito, como depois se mostrará [*Sent.*, II, q.23 C], e, no entanto, o calor é mais imperfeito. Exemplo do segundo caso: o céu, como causa mais ilimitada, concorre com os elementos para produzir alguns efeitos, e a vontade, como causa mais ilimitada, concorre com os sensíveis e com os inteligíveis para produzir volições; e a vontade é uma causa mais perfeita, e, de modo similar, o céu é mais perfeito do que os elementos.»<sup>260</sup>

Contra a segunda diferença das causas essencialmente ordenadas, segundo a qual estas se caracterizam por serem outra índole e ordem, porque

<sup>260</sup> «Contra secundam differentiam, quando accipit quod causae essentialiter ordinatae sunt alterius rationis et alterius ordinis, quia causa superior est perfectior, aut accipitur superioritas pro prioritate secundum perfectionem, aut pro prioritate secundum illimitationem. Si primo modo, hoc esset petere quod causae sunt alterius ordinis, quia perfectior est perfectior; igitur oportet quod accipiat secundo modo et dicat quod omnis causa illimitatio est perfectior causa magis limitata. Sed hoc est simpliciter falsum, quia aliquando causa illimitatio est simpliciter imperfectior et aliquando perfectior. Exemplum primi, secundum istum Doctorem [*Opus Oxon.*, II, d.14, q.3, n.6; d.18, q. unica, n.11]: corpus caeleste, quia non vivum, est imperfectius animali perfecto vivo, et tamen cum asino vel cum alio animali concurrat, sicut causa illimitatio, ad producendum aliud animal; igitur ibi causa illimitatio est perfectior. Similiter, si intellectus humanus intelligat essentiam angeli, causa illimitatio illius intellectionis est intellectus humanus et causa limitatio est essentia angeli, et tamen intellectus humanus est imperfectior essentia angeli. Similiter, calor cum anima vegetativa concurrat – sicut causa illimitatio – ad aliquem effectum producendum, sicut post ostendetur [*Sent.*, II, q.23 C], et tamen calor est imperfectior. Exemplum secundi: caelum, sicut causa illimitatio, concurrat cum elementis ad aliquos effectus producendos, et voluntas, sicut causa illimitatio, concurrat cum sensibilibus vel cum intelligibilibus ad producendum volitiones; et voluntas est causa perfectior et similiter caelum est perfectius elementis.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.349, 1-22; p.350, 1-3).



a causa superior é mais perfeita, Guilherme distingue duas acepções de superioridade, para entender o conceito de causa superior, a saber, como uma prioridade de perfeição ou como uma prioridade de ilimitação, a fim de eliminar a primeira por redundância e a segunda por falsidade. Vejamos como: por um lado, definir a causa superior pela ordem da perfeição redundaria em dizer que a causa mais perfeita é mais perfeita, o que nada diz sobre a índole da sua causalidade; por outro lado, definir a causa superior pela ordem da ilimitação equivaleria a aceitar que uma mais ilimitada é sempre superior a uma causa limitada, o que não é sempre caso. Por vezes, as causas mais ilimitadas são menos perfeitas do que as mais limitadas, como acontece nos seguintes exemplos: os corpos celestes e os animais terrestres são causas da geração animal, sendo aqueles são causas mais ilimitadas e menos perfeitas do que estes; o calor e a alma vegetativa são causas da vida vegetal, sendo aquele, uma causa mais ilimitada e menos perfeita do que esta; o intelecto humano e a essência do anjo são causas da inteligência humana do anjo, sendo o intelecto humano é uma causa mais ilimitada e menos perfeita do que a essência do anjo. Por vezes, as causas mais ilimitadas são mais perfeitas do que as mais limitadas, como acontece também nos seguintes exemplos: o céu e os elementos são causas de fenómenos do mundo sensível, sendo o céu uma causa mais ilimitada e mais perfeita do que os elementos; a vontade e os sensíveis, bem como os inteligíveis, são causas de volições, sendo a vontade uma causa mais ilimitada e mais perfeita do que as restantes.

Por conseguinte, o critério da ilimitação não é directamente proporcional ao critério da perfeição, de modo que não permite interpretar a superioridade da causa mais perfeita pela sua ilimitação. E, interpretar a superioridade da causa mais perfeita pela sua perfeição aparece como uma redundância. Todavia, a segunda diferença escotista das causas essencialmente ordenadas estabelecia que as anteriores são mais perfeitas do que as posteriores e, por isso, as posteriores dependem das anteriores, a primeira diferença funda-se na segunda. Guilherme de Ockham desconstrói ambas, introduzindo critérios de análise e interpretação não previstos nas diferenças escotistas. Em contrapartida, nenhuma reformulação ou alternativa é proposta.

3ª) «Contra a terceira diferença: se entender que, nas causas essencialmente ordenadas, nunca pode uma agir sem a outra, isto não parece verdadeiro, porque, segundo ele [*Ord.* I, d.2, qq.1-4, nn.327-337 (Ed. Vat. II, pp.322-328)] e segundo a verdade, alguns animais gerados por propagação, na qual concorrem o corpo celeste e o agente particular, podem ser produzidos por putrefacção, na



qual o precedente agente particular não concorre, e, por isso, aí age a causa universal sem a causa particular.»<sup>261</sup>

Contra a terceira diferença das causas essencialmente ordenadas, segundo a qual, nestas, uma não age sem a outra, Guilherme de Ockham convoca o caso da geração por propagação de certos animais, que podem todavia também serem produzidos por putrefacção, como o Duns Escoto admite e a experiência verifica: se na geração por propagação concorrem um agente particular e uma causa universal, a produção por putrefacção só depende da causa universal. Por conseguinte, não é verdade que uma não possa agir sem a outra na produção de certos animais. A terceira diferença escotista das causas essencialmente ordenadas é, assim, infirmada por um contra-exemplo do mundo natural. À luz deste contra-exemplo, não é necessário que as causas essencialmente ordenadas actuem todas simultaneamente.

Aliás, a apresentação de contra-exemplos dos mundos físico e mental é a estratégia comum da crítica de Guilherme de Ockham às três diferenças escotistas das causas essencialmente ordenadas. Mas não é de estranhar que tal crítica se faça valer de múltiplos contra-exemplos. Como acima advertimos, o conceito escotista de causas essencialmente ordenadas não é facilmente exemplificável, porquanto é construído por oposição ao conceito de causas acidentalmente ordenadas, que é, este sim, verificável nos casos de multiplicação sucessiva de indivíduos na espécie. É certo que os exemplos de causas concorrentes para um mesmo efeito, dados pelo crítico de Escoto, não são casos de causas da mesma índole e ordem, pelo que também não satisfazem o conceito escotista de causas acidentalmente ordenadas. E, no entanto, tais exemplos também não verificam o conceito escotista de causas essencialmente ordenadas, antes servem para refutá-lo, como contra-exemplos.

O conceito escotista de causas essencialmente ordenadas e a aversão à infinitude actual das causas são, a nosso ver, as razões fundamentais da finitude da ordem das causas eficientes e, por consequência, da necessidade de uma causa primeira, segundo João Duns Escoto. Guilherme de Ockham

<sup>261</sup> «Contra tertiam differentiam: si intelligat quod nunquam in causis essentialiter ordinatis potest una agere sine alia, hoc non videtur verum, tum quia, secundum eum [*Ord.* I, d.2, qq.1-4, nn.327-337 (Ed. Vat. II, pp.322-328)] et secundum veritatem, aliqua animalia generata per propagationem, ubi concurrunt corpus caeleste et agens particulare, possunt produci per putrefactionem, ubi agens praecedens particulare non concurrat, igitur ibi agit causa universalis sine causa particulari.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.349, 1-18).



descontrói as diferenças que determinam aquele conceito de causas essencialmente ordenadas, e não o reformula nem propõe outro em substituição. Deste modo, o ilustre crítico de Escoto destrói um dos dois pilares fundamentais da via escotista da causalidade eficiente. Não abandona, porém, o outro pilar: a aversão à infinitude actual das causas. Ambos os filósofos franciscanos comungam nesta mesma aversão, pela qual eles continuam a ser dois clássicos filósofos aristotélicos. Pela mesma razão, Guilherme de Ockham continua a defender a necessidade de uma causa primeira. Mas, recusado o conceito escotista de causas essencialmente ordenadas, como é que o Venerável *Inceptor* justifica racionalmente essa necessidade?

### 6.2.3. A ALTERNATIVA: A VIA DA CONSERVAÇÃO

Em alternativa à via escotista da causalidade eficiente, e não obstante o cepticismo teológico que lhe é reconhecido, Guilherme de Ockham não deixa de propor um argumento positivo a favor da existência de Deus, como causa primeira. A esse argumento, chamamos “via da conservação”, porque nele o conceito de causa eficiente é substituído, ou melhor, ampliado pelo conceito de causa conservadora. Tal é o que nos cumpre compreender doravante, através da própria resposta de Guilherme de Ockham ao primeiro artigo, acima enunciado, da questão da existência de Deus: «primeiro é preciso ver se existe algum ente simplesmente primeiro, de modo que nada exista anterior a ele»<sup>262</sup>.

#### *A concessão e as objecções iniciais*

Guilherme de Ockham começa por conceder que a via da causalidade eficiente é um argumento racionalmente satisfatório, uma vez que é aceite por uma larga maioria de filósofos<sup>263</sup>, mas não é irrecusável, porquanto é contra-argumentável. Duas objecções, em especial, se perfilam: por um lado, é difícil ou impossível provar que não seja infinita a sucessão de causas da mesma índole, como no caso da geração de um ser humano por outro; por outro lado, é também difícil provar que um ser humano não

<sup>262</sup> «Circa istam quaestionem, quia omnes intelligunt Deum esse ens simpliciter primum, ideo primo videndum est utrum sit aliquod ens simpliciter primum, ita quod nihil sit prius eo» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.337, 15-17). Vd. Antologia de Textos.

<sup>263</sup> «Dico igitur quantum ad primum articulum, quod ratio probans primitatem efficientis est sufficiens, et est ratio quasi omnium philosophorum [Aristot., *Metaph.* II, 994 a 1 – 994 b 31].» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.354, 16-18).





seja produzido por outro como sua causa total, isto é, sem necessidade de apelar a uma causa superior<sup>264</sup>. Considerando estas duas possibilidades – a de uma sucessão infinita de causas da mesma índole e a de cada uma dessas causas ser causa total do seu efeito – não se impõe com evidência alguma a necessidade de um primeiro princípio eficiente.

Tais possibilidades, o infinitismo em matéria de causas e a auto-suficiência das causas próximas, constituem as razões que mais claramente se opõem às vias da causalidade a favor de uma causa primeira, segundo Guilherme de Ockham. A hipótese infinitista é porém, a objecção que o filósofo leva mais a sério, sendo aquela que justifica o seu desempenho argumentativo suplementar, como já havia sucedido com Duns Escoto<sup>265</sup>. Com efeito, é a hipótese infinitista que está na origem do conceito escotista de causas essencialmente ordenadas, com as três diferenças que as distinguem, através do qual o Doutor Subtil pretendeu consolidar a sua via da

<sup>264</sup> «Videtur tamen quod evidentius potest probari primitas efficientis per conservationem rei a sua causa quam per productionem, accipiendo productionem secundum quod dicit rem accipere esse immediate post non-esse. Cuius ratio est quia difficile vel impossibile est probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem rationis quarum una potest esse sine alia, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum [Aristot., *De gener. et corrupt.* II, 336 a 23 – 337 a 33]; et difficile est probare per productionem quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.354, 18; p.355, 1-9).

<sup>265</sup> Note-se que esta objecção não se circunscreve ao debate medieval das provas da existência de Deus, mas reaparece em momentos outros da história pós-medieval desse debate. Recorde-se que, no âmbito da crítica de Kant à prova cosmológica, vários raciocínios são rejeitados como pretensões dialécticas, entre os quais o princípio aristotélico da finitude da ordem das causas: «o raciocínio que consiste em concluir, da impossibilidade de uma série infinita de causas sobrepostas dadas no mundo sensível, uma causa primeira; o que nem os princípios do uso da razão autorizam na própria experiência, quanto mais tornar extensivo este princípio para além dela (até onde esta cadeia não pode prolongar-se).» KANT, *Crítica da Razão Pura* (KrV B 638), 2ª ed., trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, introd. e notas de A. F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p.511. Ou seja, a razão não obriga a parar a cadeia das causas numa causa primeira, nem na experiência nem, *a fortiori*, para além dela. A título de curiosidade, registre-se também o facto de que Leonardo Coimbra, na sua recensão do tema tradicional das provas da existência de Deus, centra-se na crítica kantiana, da qual rejeita, sobretudo a hipótese infinitista: cf. «A Existência de Deus», *A Águia*, 3ª série, XXII, nº 9-10 (Porto, Março-Abril, 1923), 81-89 (LEONARDO COIMBRA, *Dispersos*. III. *Filosofia e Metafísica*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Francisco da Gama Caeiro, Lisboa/ São Paulo, Editorial Verbo, 1988, 110-122).



causalidade eficiente. Insatisfeito com a solução escotista, Guilherme propõe então, como alternativa, o argumento da conservação.

### *A diferença do argumento da conservação*

O argumento de Guilherme de Ockham depende, antes de mais, da distinção conceptual entre produção e conservação, como duas partes do poder e da acção da causa eficiente: por produção, entende-se o processo pelo qual uma coisa recebe o ser imediatamente após o não ser; por conservação, entende-se o processo pelo qual uma coisa é conservada no seu ser. Ora, o que é que distingue uma causa eficiente, que é conjuntamente produtora e conservadora, de uma causa eficiente que é apenas produtora? É que a causa simplesmente produtora pode perecer, após a produção do efeito, mas a causa produtora e conservadora permanece enquanto dura o efeito. À luz do conceito de causa eficiente, como causa simplesmente produtora, a cadeia de causas eficientes pode ser sucessivamente infinita, à semelhança da geração dos indivíduos na espécie. Tal conceito de causa eficiente é possível com a hipótese infinitista. Já o conceito de causa eficiente, como causa produtora e conservadora, não é possível com uma infinidade sucessiva de causas perecíveis, porque a função conservadora da causa impede-a de perecer e obriga-a a permanecer concomitantemente com o efeito. Por isso, se for infinita a cadeia de causas eficientes, produtoras e conservadoras, essa infinidade não será sucessiva, mas actual. Ora, é essa infinidade actual de causas que constitui por si um absurdo, que infirma a hipótese infinitista e confirma a defesa da necessidade de uma causa primeira<sup>266</sup>.

Guilherme de Ockham constrói o seu argumento em moldes correntes na tradição escolástica:

«E, por isso, pode formar-se assim um argumento: o que quer que realmente é produzido por algo, realmente é conservado por algo enquanto permanece no ser real; mas este efeito – é certo – é produzido; por isso, é conservado por algo enquanto permanece. Acerca daquilo

<sup>266</sup> «Et differt ista ratio ab illa ratione facta sub forma priori, quia ista accipit conservans, et semper omne conservans aliud – sive mediate sive immediate – esse cum conservato, non autem omne productum ab alio requirit omne producens – mediate vel immediate – esse cum producto. Et ideo quamvis posset poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen potest poni processus in infinitum in conservantibus sine infinitate actuali.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p. 356, 1-12).



que conserva, pergunto: ou é produzido por outro, ou não. Se não, é o eficiente primeiro, assim como é o primeiro agente conservador, porque todo o agente conservador é eficiente, como será declarado no segundo [*Sent.* II, q.10 H]. Se, porém, aquilo que assim conserva é produzido por outro, é por isso conservado por outro, e, acerca desse outro, pergunto como antes, e, assim, ou é preciso admitir um processo até ao infinito ou é preciso parar em algo que conserva e de modo nenhum é conservado, e tal será o primeiro eficiente. Mas não deve admitir-se um processo até ao infinito nas causas conservadoras, porque então infinitas causas existiriam em acto, o que é impossível, como poderá ser mostrado pelos argumentos do Filósofo e de outros, que são suficientemente racionais. Assim, portanto, parece que, por este argumento, é preciso conceder um primeiro agente conservador e, por consequência, um primeiro eficiente.»<sup>267</sup>

O filósofo parte da seguinte premissa: qualquer efeito de uma causa produtora é conservado no real por uma causa conservadora. O raciocínio parte, assim, da consideração de qualquer coisa real, que postula alguma causa produtora e conservadora. Acerca, em especial, da causa conservadora, colocam-se então duas hipóteses: ou essa causa é produzida por outra ou não é. Se não é produzida por outra, essa causa conservadora é uma causa primeira, e conclui-se imediatamente desta hipótese que existe uma primeira causa eficiente, produtora e conservadora, porquanto a conservação é uma função da causalidade eficiente. Se é produzida por outra, então é também conservada por outra, e coloca-se para esta causa conservadora, a mesma dupla hipótese: ou é produzida por outra ou não é. Se não é, então é primeira; se é, coloca-se de novo a dupla hipótese, e

<sup>267</sup> «Et ideo potest argumentum sic formari: quidquid realiter producitur ab aliquo, realiter ab aliquo conservatur quamdiu manet in esse reali; sed iste effectus – certum est – producitur; igitur ab aliquo conservatur quamdiu manet. De illo conservante quaero: aut producitur ab alio, aut non. Si non, est efficiens primum sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens, sicut declarabitur in secundo [*Sent.* II, q.10 H]. Si autem illud sic conservans producitur ab alio, igitur conservatur ab alio, et de illo alio quaero sicut prius, et ita vel oportet ponere processum in infinitum vel oportet stare ad aliquid quod est conservans et nullo modo conservatum, et tale erit primum efficiens. Sed non est ponere processum in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile, sicut posset declarari per rationes Philosophi et aliorum, quae satis sunt rationabiles. Sic igitur videtur per istam rationem quod oportet dare primum conservans et per consequens primum efficiens.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p. 355, 13-23; p.356, 1-4).



o mesmo procedimento pode repetir-se à saciedade, sem nos conduzir a outro resultado que não seja a seguinte disjunção: ou existe uma primeira causa eficiente, produtora e conservadora, ou procede-se até ao infinito na busca de alguma causa eficiente anterior, produtora e conservadora. Mas incorrer neste processo equivale a admitir que existem infinitas causas eficientes actuais, produtoras e conservadoras, visto que uma causa eficiente não pode desempenhar a sua função de conservação sem permanecer na existência com o seu efeito. Ora, é esta infinitude actual de causas que é claramente impossível, para Guilherme de Ockham, e que, por isso, obriga a postular uma primeira causa eficiente. Também por isso é que o mesmo filósofo declara que é mais evidente a prova da primazia do primeiro eficiente por via da conservação do que por via da produção. O argumento da conservação é, assim, um argumento de consolidação da via da causalidade eficiente. Em suma, podemos dizer que o argumento da conservação é a versão da via da causalidade eficiente, segundo Guilherme de Ockham.

Deste modo, a aversão clássica e aristotélica à infinitude das causas, precisada pela recusa escolástica da infinitude actual de causas simultâneas, conduziu o filósofo pré-moderno a elaborar um argumento a favor da existência de Deus, como uma primeira causa produtora e conservadora do mundo, isto é, como um criador providente, uma vez que a conservação do mundo é uma função da providência divina. Paradoxalmente, um dos teólogos mais cautelosos e cépticos da tradição escolástica propõe um argumento a favor da existência de Deus, que exige um conceito de Deus, determinado pelo atributo da providência: o atributo divino mais problemático, segundo o argumento recorrente da existência do mal no mundo, contra a existência de Deus. Com efeito, o argumento da conservação não compreende a existência de Deus sem a ideia de providência, e, no entanto, esta é um dos atributos divinos mais vulneráveis eticamente.



## II. ANTOLOGIA DE TEXTOS



# SANTO ANSELMO

## AS QUATRO VIAS *SOLA RATIONE* DO *MONOLOGION*

### *A via da bondade*

#### CAPÍTULO I

*Que existe algo óptimo e máximo e supremo  
relativamente a todas as coisas que existem*

[...].

Fácil é, portanto, que alguém diga assim consigo mesmo silenciosamente: como existem coisas tão boas e inumeráveis, cuja grande diversidade experimentamos pelos sentidos corpóreos e discernimos pela razão da mente, não é de crer que existe algo uno, pelo qual sejam boas todas as coisas que são boas, ou são diferentes coisas boas por diferentes razões? Certíssimo e evidente é, para todos os que querem reparar, que todas as coisas que são ditas algo, de modo que são ditas mais ou menos ou igualmente entre si, são ditas por algo, que não é diferente, mas é entendido como o mesmo em diversas coisas quer nelas seja considerado igualmente quer desigualmente. Na verdade, todas as coisas que são ditas justas, quer paritariamente quer mais quer menos umas relativamente às outras, não podem ser entendidas como justas senão pela justiça, que não é uma numa coisa e outra noutra coisa diversa. Portanto, uma vez que é certo que todas as coisas boas, se comparadas umas com as outras, são boas igual ou desigualmente, é necessário que todas sejam boas por algo, que é entendido como o mesmo em diversos bens, embora por vezes pareçam dizer-se bens diferentes por diferentes razões.

De facto, por uma razão parece dizer-se que um cavalo é bom, porque é forte, e, por outra, que um cavalo é bom, porque é veloz. Embora pareça que se diz bom pela fortaleza e bom pela velocidade, não parece que a fortaleza e a velocidade sejam o mesmo. Mas, se um cavalo é bom, porque é forte ou veloz, como é que um ladrão forte e veloz é mau? Antes, tal como



um ladrão forte e veloz é mau porque é nocivo, assim também um cavalo forte e veloz é bom porque é útil. E, decerto, nada se costuma considerar bom senão por causa de alguma utilidade, como se diz que é boa a saúde e aquilo que favorece a saúde, ou por causa de alguma qualidade nobre, como se estima que é boa a beleza e aquilo que ajuda à beleza. Mas, porque a razão já percebida de modo nenhum pode ser dissolvida, é necessário que todas as coisas úteis ou nobres, se são verdadeiramente boas, sejam boas por isso mesmo, pelo qual é necessário serem boas, todas sem excepção, o que quer que isso seja.

Quem, no entanto, duvidará que isso mesmo, pelo qual todas são boas, é um bem magno? Este é bom por si mesmo, porque todo o bem é por ele. Segue-se, portanto, que todos os outros bens são por algo diferente daquilo que eles próprios são, e só ele é por si mesmo. E nenhum bem, que é por outra coisa, é igual ou maior do que aquele bem, que é o único que é bom por si. Aquele, de facto, é supremo, o qual sobreleva de tal modo os outros que não tem par nem superior. Mas aquilo que é sumamente bom é também sumamente grande. Existe, portanto, algo uno, sumamente bom e sumamente grande, isto é, supremo relativamente a todas as coisas que existem.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Capitulum I: Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt. – [...] – Facile est igitur ut aliquis sic secum tacitus dicat: Cum tam innumerable bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus vel aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud. – Per aliud enim videtur dici bonus equus quia fortis est, et per aliud bonus equus quia velox est. Cum enim dici videatur bonus per fortitudinem et bonus per velocitatem, non tamen idem videtur esse fortitudo et velocitas. Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: quomodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est. Et quidem nihil solet putari bonum nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quae saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona et quae pulchritudinem





## *A via da grandeza*

### CAPÍTULO II

#### *Da mesma coisa*

Do mesmo modo que se descobriu que algo é sumamente bom, porque todas as coisas boas são boas por algo uno, que é bom por si mesmo, assim também necessariamente se conclui que algo é sumamente grande, porque todas as coisas grandes são grandes por algo uno, que é grande por si mesmo. Digo grande, não quanto ao espaço, como é um corpo, mas tal que, quanto maior tanto melhor é, ou mais digno, como é a sabedoria. E, porque não pode ser sumamente grande senão aquilo que é sumamente bom, é necessário que exista algo máximo e ótimo, isto é, supremo relativamente a todas as coisas que existem.<sup>2</sup>

---

iuvant. Sed quoniam iam perspectam ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit. – Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bono. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.» *Monologion* 1 (Ed. F. S. Schmitt, S. ANSELMII CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI Opera Omnia, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, I, p.14, 5-28; p.15, 1-12).

<sup>2</sup> «Capitulum II: De eadem re. – Quemadmodum autem inventum est aliquid esse summum bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per seipsum: sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum, quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est essentia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.» *Mon.* 2 (Schmitt: I, p.15, 15-23).



*A via da existência*

## CAPÍTULO III

*Que existe alguma natureza, pela qual existe tudo aquilo que existe,  
e que existe por si, e que é suprema relativamente  
a todas as coisas que existem*

Por fim, não só todas as coisas boas são boas por um mesmo algo, e todas as coisas grandes por um mesmo algo, mas tudo o que existe, parece que existe por algo uno. Na verdade, tudo o que existe, ou existe por algo [hipótese 1] ou por nada [hipótese 2]. Mas nada existe por nada. Não pode, de facto, pensar-se que algo exista não por algo. Tudo o que existe, portanto, não existe senão por algo. Assim sendo, ou é uno [sub-hipótese 1.1] ou é múltiplo [sub-hipótese 1.2], aquilo pelo qual existem todas as coisas que existem. [Sub-hipótese 1.2] Se é múltiplo, os elementos dessa multiplicidade ou se reconduzem a algo uno pelo qual existem [sub-hipótese 1.2.1], ou cada um desses elementos existe por si, ou esses elementos existem reciprocamente uns pelos outros. Mas, se múltiplos elementos existem por um só, já não existem todas as coisas por múltiplos elementos, mas antes por aquele uno, pelo qual existem estes múltiplos elementos. [Sub-hipótese 1.2.2] Se, no entanto, cada um destes elementos existe por si, existe decerto alguma força ou natureza de existir por si, que eles possuem para existirem por si. Não há dúvida, porém, de que esses elementos existam por esse mesmo uno, pelo qual possuem a capacidade de existirem por si. Portanto, mais verdadeiramente existem todas as coisas por esse mesmo uno do que por múltiplos, que não podem existir sem esse uno. [Sub-hipótese 1.2.3] Que múltiplos elementos existam por si reciprocamente, nenhuma razão suporta, porque é uma cogitação irracional, que alguma coisa exista por aquilo ao qual dá a existência. Na verdade, nem os relativos existem assim reciprocamente uns pelos outros. Quando, de facto, o senhor e o servo se referem um ao outro, os próprios homens que se referem, de modo nenhum existem um pelo outro, e as próprias relações pelas quais eles se referem, de modo nenhum existem uma pela outra, porque ambas existem pelos respectivos sujeitos. [Confirmação da sub-hipótese 1.1] Assim, uma vez que a verdade exclui omnimodamente que sejam múltiplos os elementos pelos quais todas as coisas existem, é necessário que seja uno, aquilo pelo qual existem todas as coisas que existem.



Uma vez, portanto, que todas as coisas que existem, existem pelo próprio uno, sem dúvida que o próprio uno existe por si mesmo. Todas as outras coisas que existem, existem por algo diferente delas, só ele próprio existe por si mesmo. Mas, tudo aquilo que existe por algo diferente, é menos do que aquilo pelo qual todas as outras coisas existem, e que é o único que existe por si. Por isso, aquilo que existe por si é em grau máximo relativamente a todas as coisas. Há, portanto, algo uno, que é o único que é em grau máximo e supremo relativamente a todas as coisas. Ora aquilo que é em grau máximo relativamente a todas as coisas, e pelo qual existe tudo o que é bom ou grande, e, de todo o modo, tudo o que é algo, é necessário que seja sumamente bom e sumamente grande, e supremo relativamente a todas as coisas que existem. Por conseguinte, existe algo, quer seja dito essência ou substância ou natureza, que é ótimo e máximo, e supremo relativamente a todas as coisas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> «Capitulum III: Quod sit quaedam naturam, per quam est, quidquid est, et quae per se, et est summum omnium quae sunt. – Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil per nihil est. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. Nam nec relativa sic sunt per invicem. Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt. – Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.» *Mon.* 3 (Schmitt: I, p.15, 27-30; p.16, 1-28).



*A via da perfeição*

## CAPÍTULO IV

*Da mesma coisa*

Mais. Se alguém observar as naturezas das coisas, sente, quer queira quer não, que elas não são todas pares em dignidade, mas algumas delas distinguem-se por imparidade de graus. Com efeito, quem duvida de que, na sua natureza, o cavalo é melhor do que a madeira, e o homem mais eminente do que o cavalo, não deve por certo dizer-se homem. Portanto, como entre as naturezas não se pode negar que umas sejam melhores que outras, não menos a razão persuade de que alguma entre elas é a tal ponto supereminente que não tenha superior a si. De facto, se esta distinção de graus é infinita, de modo que nenhum grau superior aí haja relativamente ao qual não se encontre outro superior, a razão é conduzida a depreender que a multiplicidade de naturezas não tem fim. Isto, porém, ninguém deixa de considerar absurdo, a não ser quem for demasiado absurdo. Existe, portanto, necessariamente alguma natureza, que é a tal ponto superior a uma ou mais naturezas que nenhuma existe à qual se ordene como inferior.

Esta natureza que é tal, [hipótese 1] ou existe só [hipótese 2] ou existem múltiplas do mesmo género e iguais. [Hipótese 2] Se existem múltiplas e iguais: como não podem ser iguais por razões diversas, mas pelo mesmo algo, esse uno pelo qual são igualmente grandes, [sub-hipótese 2.1] ou é isso mesmo que elas próprias são, isto é, a própria essência delas, [sub-hipótese 2.2] ou é diferente daquilo que elas próprias são. [Sub-hipótese 2.1] Mas se nada mais é do que a própria essência delas, como as essências delas não são múltiplas, mas uma só, assim também as naturezas não são múltiplas, mas uma só. Na verdade, entendo aqui que natureza é o mesmo que essência. [Sub-hipótese 2.2] Se, no entanto, aquilo pelo qual múltiplas naturezas são tão grandes, é diferente daquilo que elas próprias são, certamente são elas menores do que aquilo pelo qual elas são grandes. Na verdade, tudo aquilo que é grande por algo diferente, é menor do que aquilo pelo qual é grande. Por isso, não são tão grandes que nada diferente exista maior do que elas. Uma vez que nem por isto que elas são, nem por algo diferente, é possível existirem múltiplas naturezas tais que nada é mais eminente do que elas, de modo nenhum podem existir naturezas múltiplas deste género. Resta, portanto, que existe uma só natureza, que é a tal ponto superior às outras que a nada é inferior. Mas aquilo que é tal, é máximo e óptimo relativamente a todas as coisas que existem. Existe, portanto, alguma natureza que é o supremo relativamente a todas as coisas que existem.



Isto, porém, não pode acontecer a não ser que ela própria seja por si aquilo que é, e todas as coisas que existem, sejam por ela mesma aquilo que são. Na verdade, como há pouco a razão ensinou, aquilo que existe por si e pelo qual todas as outras coisas existem, é o supremo de todos os existentes, ou, conversamente, aquilo que é supremo, existe por si, e todas as outras coisas, por ele, ou, então, existirão múltiplos supremos. Mas é evidente que não existem múltiplos supremos. Por conseguinte, existe alguma natureza ou substância ou essência, que por si é boa e grande, e por si é aquilo que é, e pela qual existe tudo aquilo que é bom ou grande ou algo, a qual é o bem supremo, o sumamente grande, o ente ou o subsistente supremo, isto é, o supremo relativamente a todas as coisas que existem.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> «Amplius. Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior. – Haec vero natura quae talis est, aut sola est aut plures eiusmodi et aequales sunt. Verum si plures sunt et aequales: cum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est idipsum quod ipsae sunt, id est ipsa earum essentia, aut aliud quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures sed una, ita et naturae non sunt plures sed una. Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sic sunt magnae, ut illis nihil sit maius aliud. Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas quibus nihil sit praestantius, nullo modo possunt esse naturae plures huiusmodi. Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt. Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta quae sunt, sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt.» *Mon.* 4 (Schmitt: I, p.16, 31-32; p.17, 1-33; p.18, 1-3).





## A VIA ÚNICA DO *PROSLOGION*

### CAPÍTULO II

#### *Que Deus verdadeiramente existe*

Portanto, Senhor, tu que dás a inteligência da fé, dá-me, na medida do que consideras conveniente, a inteligência de que existes como cremos e de que és aquilo que cremos. E decerto nós cremos que tu és algo maior do que o qual nada possa ser pensado. Ou então uma tal natureza não existe, porque “disse o insipiente no seu coração: Deus não existe” (*Sl.* 13, 1; 52, 1). Mas certamente este mesmo insipiente, quando ouve isto mesmo que eu digo: algo maior do que o qual nada pode ser pensado, tem inteligência do que ouve; e aquilo de que tem inteligência existe no seu intelecto, mesmo se não tiver inteligência de que aquilo existe. Uma coisa, de facto, é algo existir no intelecto, outra coisa é inteligir que algo existe. Na verdade, quando um pintor concebe aquilo que há-de fazer, tem decerto no intelecto, mas ainda não tem a inteligência de que existe aquilo que ainda não fez. Quando já tiver pintado, tem no intelecto e tem a inteligência de que existe, aquilo que já fez. Portanto, também o insipiente está convencido de que algo maior do que o qual nada pode ser pensado existe no intelecto, porque tem inteligência disto quando ouve, e o que quer que seja inteligido existe no intelecto. E decerto aquilo maior do que o qual não pode ser pensado não pode existir só no intelecto. Se, de facto, existe só no intelecto, pode pensar-se que existe também na realidade, o que é maior. Se, portanto, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado existe só no intelecto, isso mesmo maior do que o qual não pode ser pensado é maior do que o qual pode ser pensado. Mas certamente isto não pode ser. Existe, portanto, sem dúvida, no intelecto e na realidade, algo maior do que o qual não pode ser pensado.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> «Capitulum II: Quod vere sit deus. – Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia “dixit insipiens in corde suo: non est deus”? Sed certe



## CAPÍTULO III

*Que não se pode pensar que não existe*

O que existe tão verdadeiramente que nem sequer se pode pensar que não existe. Na verdade, pode ser pensado que algo existe, que não possa ser pensado que não existe; o que é maior do que aquilo que pode ser pensado que não existe. Por isso, se aquilo maior do que o qual não pode ser pensado pode ser pensado que não existe, isso mesmo maior do que o qual não pode ser pensado não é aquilo maior do que o qual não pode ser pensado; o que não pode convir. Assim, portanto, algo maior do que o qual não pode ser pensado existe tão verdadeiramente que nem sequer pode ser pensado que não existe.<sup>6</sup>

*O conceito anselmiano de Deus: um conceito a priori?*

Também quanto ao que dizes, que aquilo maior do que o qual não pode ser pensado, não o podes pensar, quando ouvido, nem ter no intelecto, segundo alguma coisa genérica ou especificamente conhecida, porque nem conheces essa mesma realidade nem podes conjecturar acerca dela a partir

---

ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.» *Proslogion* 2 (Schmitt: I, p.101, 1-8; p.102, 1-3).

<sup>6</sup> «Capitulum III: Quod non possit cogitari non esse. – Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.» *Pr.* 3 (Schmitt: I, p.102, 4-10; p.103, 1-2).





de outra semelhante: é evidente que o caso é de outro modo. Na verdade, uma vez que todo o bem menor é semelhante a um bem maior, enquanto é um bem, é evidente para qualquer mente racional que, ascendendo dos bens menores aos maiores, a partir daqueles relativamente aos quais algo maior pode ser pensado, muito podemos conjecturar acerca daquilo maior do que o qual nada pode ser pensado. Quem, por exemplo, não pode pensar isto, mesmo se não crê que existe na realidade aquilo que pensa, a saber, que: se há um bem que tem início e fim, muito melhor é um bem que embora comece não acaba; e assim como este é melhor do que aquele, assim também é melhor do que este, aquele que não tem fim nem início, mesmo se transitar sempre do pretérito, através do presente, para o futuro; e quer exista quer não exista na realidade, algo semelhante, muito melhor do que isto é aquilo que de modo nenhum necessita ou é coagido à mudança ou ao movimento? Ou isto não pode ser pensado, ou pode ser pensado algo maior do que isto? Ou não é isto conjecturar acerca daquilo maior do que o qual não pode ser pensado, a partir destes relativamente aos quais maior pode ser pensado? Há, por isso, donde possa conjecturar-se acerca daquilo maior do que o qual não possa ser pensado.<sup>7</sup>

### *O conceito de algo totalmente onnipresente*

Tu porém pensas que pelo facto de ser inteligido algo maior do que o qual não pode ser pensado, não se segue que isso exista no intelecto nem que, se existir no intelecto, exista também na realidade. Eu digo com

<sup>7</sup> «Item quod dicis quo maius cogitari nequit, secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam nec ipsam rem nosti, nec eam ex alia simili potes conicere: palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiam si semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis quibus maius cogitari valet, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur unde possit conici 'quo maius cogitari nequeat'.» *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [8.] (Schmitt: I, 137, 11-28).



certeza: se pode ser pensado que exista, é necessário que isso exista. Na verdade, ‘maior do que o qual não pode ser pensado’ não pode ser pensado que exista a não ser sem início. O que quer que pode ser pensado existir e não existe, pode ser pensado existir por um início. Portanto, ‘maior do que o qual não pode ser pensado’ não pode ser pensado existir e não existe. Se, portanto, pode ser pensado existir, existe por necessidade.

Mais. Se, em qualquer caso, pode ser pensado, é necessário que isso exista. De facto, ninguém que nega ou duvida de que exista algo maior do que o qual não possa ser pensado, nega ou duvida de que, se existisse, nem actual nem intelectualmente poderia não existir. Caso contrário, não seria maior do que o qual não possa ser pensado. Mas o que quer que pode ser pensado e não existe: se existisse, poderia não existir quer actual quer intelectualmente. Por isso, se pode ser pensado, não pode não existir ‘maior do que o qual não pode ser pensado’. Mas suponhamos que não existe, se pode ser pensado. Ora, o que quer que pode ser pensado e não existe: se existisse, não seria ‘maior do que o qual não possa ser pensado’. Se, portanto, existisse ‘maior do que o qual não possa ser pensado’, não seria ‘maior do que o qual não possa ser pensado’; o que é demasiado absurdo. Por isso, é falso que não exista algo maior do que o qual não possa ser pensado, se pode ser pensado. Muito mais, se pode ser inteligido e existir no intelecto.

Direi algo mais. Sem dúvida, o que quer que algures ou alguma vez não existe: mesmo se existe algures ou alguma vez, pode ser pensado que nunca e nenhures exista, assim como não existe algures ou alguma vez. Na verdade, aquilo que ontem não existiu e hoje existe: assim como se entende que ontem não existiu, assim também pode subentender-se que nunca exista. E aquilo que não existe aqui e existe ali: assim como não existe aqui, assim também pode ser pensado que nenhures exista. De modo semelhante, algo do qual umas partes não existem onde ou quando existem as outras partes, todas as suas partes e, por isso, o próprio todo podem ser pensados nunca ou nenhures existirem. E se se disser que o tempo existe sempre e o mundo ubiquamente, nem aquele, todavia, existe todo sempre nem este todo ubiquamente. E, assim como umas partes do tempo não existem quando existem as outras, assim também podem ser pensadas nunca existirem. E algumas partes do mundo, assim como não existem onde existem as outras, assim também podem ser subentendidas nenhures existirem. Mas aquilo que é composto de partes pode ser dissolvido pelo pensamento e não existir. Por isso, o que quer que não exista todo algures ou alguma vez: mesmo se existir, pode ser pensado não existir. Ora ‘maior do que o qual não pode ser pensado’: se existe, não pode ser pensado não existir. Caso



contrário, se existe, não é maior do que o qual não possa ser pensado; o que não é consistente. De modo nenhum, portanto, não existe todo algures ou alguma vez, mas existe todo sempre e ubiquamente.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> «Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in re: certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam 'quo maius cogitari nequit' non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo 'quo maius cogitari nequit' cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. – Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse 'quo maius cogitari nequit'. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset, non esset 'quo maius cogitari non possit'. Si ergo esset 'quo maius cogitari non possit', non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest. Multo itaque magis, si intelligi et in intellectu esse potest. – Plus aliquid dicam. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam et nusquam esse. Nam et si dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt numquam esse cogitari. Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At 'quo maius nequit cogitari': si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.» *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [1.] (Schmitt: I, p.130, 20-21; p.131, 1-33; p.132, 1-2).





# SÃO BOAVENTURA

## A MULTIPLICAÇÃO DAS VIAS

*Questões Disputadas acerca do Mistério da Trindade*

### QUESTÃO I

*Da certeza pela qual a existência de Deus  
é conhecida e da fé pela qual a sua Trindade é crida*

### ARTIGO I

*Se a existência de Deus é uma verdade indubitável*

Pergunta-se, assim, primeiro se a existência de Deus é uma verdade indubitável. E que sim, mostra-se por três vias. A primeira é esta: toda a verdade impressa em todas as mentes é verdade indubitável. A segunda é esta: toda a verdade, que toda a criatura proclama, é verdade indubitável. A terceira é esta: toda a verdade certíssima e evidentíssima em si mesma é verdade indubitável.

Quanto à primeira via procede-se assim e mostra-se tanto por autoridades quanto por razões que Deus existir está impresso em todas as mentes racionais.

1. Damasceno, no livro primeiro, capítulo terceiro [*A Fé Ortodoxa*]: “O conhecimento da existência de Deus está naturalmente inserido em nós”.

2. Também Hugo [*Os Sacramentos*, p.3, c.1]: “Deus temperou de tal modo o seu conhecimento no homem que assim como nunca pudesse ser compreendido totalmente o que é, assim também nunca pudesse ser completamente ignorado que existe”.

3. Também Boécio [*Consolação da Filosofia* III, pr.2]: “Está inserido nas mentes dos homens o desejo do verdadeiro e do bom”; mas a afecção do verdadeiro bem pressupõe o conhecimento do mesmo: portanto, nas mentes dos homens está impresso o conhecimento do verdadeiro bem e o desejo do maximamente desejável. Este bem, porém, é Deus: logo etc.



4. Também Agostinho, em *A Trindade*, diz, em vários sítios [IX, 2, 2; XII, 4, 4; XIV, 8, 11], que a imagem consiste em mente, conhecimento e amor, e que a razão da imagem se estende à alma por comparação com Deus: se, portanto, está impresso na alma pela natureza ser imagem de Deus, ela possui naturalmente inserido em si o conhecimento de Deus. Mas o primeiro cognoscível acerca de Deus é que Deus existe: logo, isso está naturalmente inserido na mente humana.

5. Também o Filósofo diz [*Segundos Analíticos* II, 99b 25-30] que “seria inconveniente nós possuírmos hábitos nobilíssimos e eles serem desconhecidos por nós”: portanto, como a existência de Deus é uma verdade nobilíssima, para nós presentíssima, é inconveniente que essa verdade seja desconhecida pelo intelecto humano.

6. Também está inserido nas mentes dos homens o desejo de sabedoria, porque diz o Filósofo [*Metafísica* I, 980 a 21]: “Todos os homens desejam por natureza saber”; mas a sabedoria maximamente desejável é a sabedoria eterna: portanto, o desejo dessa sabedoria, sobretudo, está inserido na mente humana. Mas não há amor, como foi dito antes, senão do conhecido de algum modo; portanto, é necessário que algum conhecimento daquela suprema sabedoria esteja impresso na mente humana. Mas isto é saber primeiro que o próprio Deus ou a sabedoria existe: logo etc.

7. Também o desejo de felicidade está de tal modo em nós inserido que ninguém pode duvidar do outro, se quer ser feliz, como diz Agostinho em vários sítios [*A Trindade* XIII, 3, 3; 4, 7; 20, 25]; mas a felicidade consiste no bem supremo, que é Deus: portanto, se tal desejo não pode existir sem algum conhecimento, é necessário que o conhecimento, pelo qual se sabe que o supremo bem ou Deus existe, esteja inserido na própria alma.

8. Também está inserido na própria alma o desejo de paz, e de tal modo inserido que é procurado através do seu contrário, e nem sequer o próprio desejo pode ser retirado aos condenados e aos demónios, como se mostra no livro décimo nono de *A Cidade de Deus* [XIX, 13, 1]. Portanto, se a paz da mente racional não está senão no ente imutável e eterno, e o desejo pressupõe a noção ou o conhecimento, o conhecimento do ente imutável e eterno está inserido no espírito racional.

9. Também está inserido na alma o ódio do falso, mas todo o ódio tem origem no amor: portanto, muito mais fortemente está inserido na alma o amor do verdadeiro, e sobretudo daquele em conformidade com o qual já a alma foi feita. Se, portanto, esse é o primeiro verdadeiro, segue-se necessariamente que o conhecimento do primeiro verdadeiro está inserido na mente racional. Que, porém, o ódio do falso esteja inserido na mente



humana, isso é evidente por isto: que ninguém quer ser enganado, como diz Agostinho no livro décimo de *Confissões* [X, 23, 23]. Que, de novo, o ódio seja causado pelo amor, mostra Agostinho no livro décimo quarto de *A Cidade de Deus* [XIV, 7, 2]; de facto, ninguém odeia algo senão porque ama o seu oposto.

10. Também está inserido na alma racional o conhecimento de si, pelo facto de alma ser presente a si mesma e por si mesma cognoscível; mas Deus é presentíssimo à própria alma e por si mesmo cognoscível: portanto, está inserido na própria alma o conhecimento do seu Deus. Se disseses que não é semelhante, porque a alma é proporcional a si mesma, mas Deus não é assim proporcional à alma; contra: a objecção é nula, porque, se para o conhecimento fosse necessariamente requerida a proporcionalidade, a alma nunca alcançaria o conhecimento de Deus, porque não pode ser proporcionada a ele, nem pela natureza nem pela graça nem pela glória.

Por estes argumentos se mostra que Deus existir é indubitável para a mente humana, tal como está em si naturalmente inserido. Ninguém duvida de facto senão daquilo do qual não possui conhecimento certo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> «Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic, ostenditur triplice via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. – Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. – Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile. – Circa igitur primam viam sic proceditur et ostenditur tam auctoritatibus quam rationibus, quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum. – 1. Damascenus, in libro primo, capitulo tertio [*De fide orthodoxa*]: “Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est”. – 2. Item, Hugo [*De sacramentis*, p.3, c.1]: “Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendere, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari”. – 3. Item, Boethius [*De consolatione philosophiae* III, pr.2]: “Inserta est mentibus hominum veri bonique cupiditas”; sed affectio veri boni praesupponit cognitionem eiusdem: ergo mentibus hominum impressa est cognitio veri boni et cupiditas maxime desiderabilis. Hoc autem bonum Deus est: ergo etc. – 4. Item, Augustinus *De Trinitate* in pluribus locis [IX, 2, 2; XII, 4, 4; XIV, 8, 11] dicit, quod imago consistit in mente, notitia et amore, et quod ratio imaginis attenditur in anima per comparisonem ad Deum: si ergo impressum est animae a natura esse imaginem Dei; habet ergo naturaliter sibi insertam notitiam Dei. Sed primum cognoscibile de Deo est, Deum esse: ergo illud naturaliter insertum est menti humanae. – 5. Item, Philosophus [*Posteriora Analytica*, II, 99b 25-30] dicit, quod “inconveniens esset, nos habere nobilissimos habitus, et illos latere nos”: ergo cum Deum esse sit verum nobilissimum, nobis praesentissimum, inconveniens est, illud verum latere intellectum humanum. – 6. Item, insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus [*Metafisica* I, 980 a 21]: “Omnes homines natura scire desiderant”; sed



Também se mostra isto mesmo por uma segunda via, do seguinte modo: toda a verdade, que toda a criatura clama, é verdade indubitável; ora toda a criatura clama que Deus existe: logo etc. Que toda a criatura clame que Deus existe, isso mostra-se com base em dez condições e suposições por si evidentes.

11. A primeira é esta: se existe um ente posterior, existe um ente anterior, porque o posterior não existe senão pelo anterior: se, portanto, existe um universo de posteriores, é necessário que exista um ente primeiro. Se, portanto, é necessário admitir que algo é anterior e posterior nas criaturas, é necessário que o universo das criaturas leve a, e proclame um primeiro princípio.

---

sapientiam maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet, quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse: ergo etc. – 7. Item, appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum vellit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus [*De Trinitate* XIII, 3, 3; 4, 7; 20, 25]; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliquali notitia esse non potest, necesse est, quod notitia, qua scitur, summum bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae. – 8. Item, insertus est ipsi animae appetitus pacis, et adeo insertus, ut quaeratur per suum contrarium, nec etiam ipse appetitus auferri potest ab ipsis damnatis et daemonibus, secundum quod ostenditur decimo nono *De civitate Dei* [XIX, 13, 1]. Si ergo pax mentis rationalis non est nisi in ente immutabili et aeterno, et appetitus praesupponit notionem vel notitiam; notitia entis immutabilis et aeterni inserta est spiritui rationali. – 9. Item, insertum est animae odium falsi; sed omne odium habet ortum ex amore: ergo multo fortius insertus est animae amor veri, et illius potissime, ad quod iam anima facta est. Si ergo illud est verum primum, necessario sequitur, quod notitia primi veri sit inserta menti rationali. – Quod autem odium falsi sit insertum menti humanae, apparet per hoc, quod nullus vult falli, sicut dicit Augustinus decimo *Confessionum* [X, 23, 23]. – Quod iterum odium causetur ex amore, ostendit Augustinus decimo quarto *De civitate Dei* [XIV, 7, 2]; nullus enim odit aliquid, nisi quia amat eius oppositum. – 10. Item, inserta est anima rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui. Si dicas, quod non est simile, quia anima est sibi proportionalis, non sic Deus proportionalis animae, contra: nulla est instantia: quia, si ad cognitionem necessario requireretur proportionalitas, animam nunquam ad Dei notitiam perveniret, quia proportionari ei non potest, nec per naturam, nec per gratiam, nec per gloriam. – His igitur rationibus ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certa notitia.» *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, q.1, a.1, nn.1-10 (Ed. de Quaracchi, reprod. in BAC 36, Madrid, 1966, pp.92-96).





12. Também se existe o ente por outro, existe o ente não por outro: porque nada se origina a si mesmo no ser a partir do não ser [Aristóteles, *Alma* II, 416 b 16-17]: portanto, é necessário que a primeira razão de originar esteja no ente primeiro, que não é originado por outro. Se, portanto, o ente por outro se diz ente criado, e o ente não por outro se diz ente incriado, que é Deus, todas as diferenças do ente levam à existência de Deus.

13. Também se existe o ente possível, existe o ente necessário: porque possível quer dizer indiferença para ser e não ser; no entanto, nada indiferente ao ser e ao não ser pode existir senão por algo que é absolutamente determinado para ser. Se, portanto, o ente necessário, que nada absolutamente tem de possibilidade para não ser, não é senão Deus, e todo o outro ente tem algo de possibilidade, qualquer diferença do ente leva à existência de Deus.

14. Também se existe o ente respectivo, existe o ente absoluto: porque o respectivo nunca termina senão no absoluto; mas o ente absoluto, que de nenhum depende, não pode ser senão o que nada recebe de outro lado; este, no entanto, é o ente primeiro, todo o outro ente tendo algo de dependência: portanto, é necessário que qualquer diferença do ente leve à existência de Deus.

15. Também se existe o ente diminuto ou parcialmente determinado, existe o ente simplesmente: porque o ente parcialmente determinado nem pode ser nem ser inteligido, se não for inteligido através do ente simplesmente, nem o ente diminuto senão através do ente perfeito, assim como a privação não se entende senão pelo hábito. Se, portanto, todo o ente criado é ente parcialmente, só o ente incriado é ente simplesmente e perfeito; é necessário que qualquer diferença do ente leve a, e conclua que Deus existe.

16. Também se existe o ente em razão de outro, existe o ente em razão de si mesmo, caso contrário nada seria bom; mas o ente em razão de si mesmo não é senão aquele ente relativamente ao qual nada é melhor, que decerto é o próprio Deus: portanto, como o universo dos outros entes está ordenado para aquele, o universo dos entes leva a Deus segundo o ser e segundo o intelecto.

17. Também se existe o ente por participação, existe o ente por essência: porque a participação não se diz senão a respeito de algo essencialmente possuído por algo, uma vez que tudo o que é por acidente se reduz ao que é por si; mas qualquer ente diferente do primeiro ente, que é Deus, possui o ser por participação; só ele possui o ser por essência: logo etc.

18. Também se existe o ente em potência, existe o ente em acto: porque nunca a potência é redutível ao acto senão pelo ente em acto, nem



existiria potência se não fosse redutível ao acto: se, portanto, o ente, que é acto puro, nada possuindo de possibilidade, não é senão Deus, é necessário que todo o diferente do primeiro ente leve à existência de Deus.

19. Também se existe o ente compósito, existe o ente simples: porque o compósito não possui o ser por si, então é necessário que receba origem do simples; mas o ente simplicíssimo, que nada possui de composição, não é senão o ente primeiro: então todo o outro ente leva a Deus.

20. Também se existe o ente mutável, existe o ente imutável: porque, segundo aquilo que prova o Filósofo [*Física* VIII, c.5, 257a 14-31; *Metafísica* XI, c.7, 1064 a 31-b 2], o movimento existe pelo ente em repouso e em razão do ente em repouso: se, portanto, o ente absolutamente imutável não é senão aquele ente primeiro, que é Deus, os restantes sendo criados, pelo próprio facto de serem criados, são mutáveis; é necessário que a existência de Deus seja inferida a partir de qualquer diferença do ente.

Com base nestas dez suposições necessárias e manifestas, infere-se que todas as diferenças ou partes do ente levam a e clamam que Deus existe. Se, portanto, toda a verdade assim é verdade indubitável, então é necessário que a existência de Deus seja uma verdade indubitável.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> «Item ostenditur hoc ipsum secunda via sic: omne verum, quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile; sed Deum esse clamat omnis creatura: ergo etc. – Quod autem omnis creatura clamat Deum esse, ostenditur ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis. – 11. Prima est ista: si est ens posterius, est et ens prius, quia posterius non est nisi a priori: si ergo est universitas posteriorum, necesse est esse ens primum. Si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et posterius in creaturis; necesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium. – 12. Item, si est ens ab alio, est ens non ab alio: quia nihil educit se ipsum de non-esse in esse: ergo prima ratio educendi necesse est, quod sit in ente primo, quod ab alio non educitur. Si ergo ens ab alio dicitur ens creatum, et ens non ab alio dicitur ens increatum, quod Deus est; omnes entis differentiae inferunt, Deum esse. – 13. Item, si est ens possibile, est ens necessarium: quia possibile dicit indifferentiam ad esse et non-esse; nihil autem indifferens ad esse et non-esse potest esse nisi per aliquid, quod est omnino determinatum ad esse. Si ergo ens necessarium, nihil habens omnino de possibilitate ad non-esse non est nisi Deus, omne autem aliud habet aliquid de possibilitate, quaelibet entis differentia inferat, Deum esse. – 14. Item, si est ens respectivum, est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum; sed ens absolutum a nullo dependens non potest esse nisi quod nihil recipit aliunde; hoc autem est ens primum, omne autem aliud ens est habens aliquid de dependentia: ergo necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat, Deum esse. – 15. Item, si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter: quia ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter, nec ens diminutum nisi



Isto mesmo se mostra por uma terceira via, assim: toda a verdade, que é de tal modo certa que não pode ser pensada não ser, é verdade indubitável; mas Deus existir é uma verdade deste género: logo etc. A primeira é por si evidente e a segunda mostra-se de múltiplas maneiras.

21. Anselmo, no capítulo quarto de *Proslogion*: “Bom Senhor, graças a ti, porque acreditei primeiro naquilo que, dando tu, agora entendo, iluminando tu, de modo que se não quisesse crer, não poderia não entender”.

22. Também isto mesmo prova Anselmo, assim: Deus é maior do que o qual nada pode ser pensado; mas aquilo que é tal que não pode ser pensado não existir é mais verdadeiro do que aquilo que pode ser pensado não existir: portanto, se Deus é maior do que o qual nada pode ser pensado, Deus não poderá ser pensado não existir.

23. Também o ente maior do que o qual nada pode ser pensado é de natureza tal que não pode ser pensado a não ser que exista na realidade; porque, se existe só no pensamento, já não é o ente maior do que o qual

---

per ens perfectum, sicut privatio non intelligitur nisi per habitum. Si ergo omne ens creatum est ens secundum partem, solum autem ens increatum est ens simpliciter et perfectum; necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat et concludat, Deum esse. – 16. Item, si est ens propter aliud, est ens propter se ipsum, alioquin nihil esset bonum; sed ens propter se ipsum non est nisi ens illud, quo nihil est melius, quod quidem est ipse Deus: ergo cum universitas aliorum entium sit ordinata ad illud; universitas entium infert Deum et secundum esse et secundum intellectum. – 17. Item, si est ens per participationem, est ens per essentiam: quia participatio non dicitur nisi respectu alicuius essentialiter habiti ab aliquo, cum omne per accidens reducat ad per se; sed quod libet ens aliud a primo ente, quod Deus est, habet esse per participationem, illud autem solum habet esse per essentiam: ergo etc. – 18. Item, si est ens in potentia, est ens in actu: quia nunquam potentia est reducibilis ad actum nisi per ens in actu, nec esset potentia, nisi esset reducibilis ad actum: si ergo ens, quod est actus purus, nihil habens de possibilitate, non est nisi Deus; necesse est, quod omne aliud a primo ente inferat, Deum esse. – 19. Item, si est ens compositum, est ens simplex: quia compositum non habet esse a se, ergo necesse est, quod a simplici recipiat originem; sed ens simplicissimum, nihil de compositione habens non est nisi ens primum: ergo omne aliud ens infert Deum. – 20. Item, si est ens mutabile, est ens immutabile: quia, secundum quod probat Philosophus [*Física* VIII, c.5, 257a 14-31; *Metafísica* XI, c.7, 1064 a 31-b 2], motus est ab ente quieto et propter ens quietum: si ergo ens omnino immutabile non est nisi illud ens primum, quod Deus est, cetera autem creata, eo ipso quod creata, sunt mutabilia; necesse est, quod Deum esse inferatur a qualibet entis differentia. – Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis infertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse. Si ergo omne tale verum est verum indubitabile: ergo necesse est, quod Deum esse sit indubitabile verum.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, nn.11-20.



nada possa ser pensado: portanto, se tal ente é pensado existir, é necessário que tal ente exista na realidade, o qual não poderia ser pensado não existir.

24. De novo, Anselmo: “Só tu és o que quer que é melhor ser do que não ser” [*Proslogion* 5]; mas toda a verdade indubitável é melhor do que toda a verdade dubitável; portanto, a Deus mais deve ser atribuído o existir indubitavelmente do que o existir dubitavelmente.

25. Também Agostinho diz, nos *Soliloquios* [I, 8, 15], que nenhuma verdade pode ser contemplada senão pela primeira verdade; mas o verdadeiro, pelo qual todo o outro verdadeiro é contemplado, é o verdadeiro maximamente indubitável; portanto, Deus existir é verdadeiro, não só indubitável, mas também mais indubitável do que o qual nada pode ser pensado: logo, é uma tal verdade, que não pode ser pensada não ser.

26. Também isto mesmo se prova assim [Agostinho, *Soliloquios* I, 15, 27; II, 2, 2; 15, 28; Anselmo, *Monologion* 18; *A Verdade* 1]: o que quer que se pode pensar, pode-se enunciar; mas de modo nenhum se pode enunciar que Deus não existe, a não ser porque se enuncia isto: Deus existe. E isto é evidente do seguinte modo: se nenhuma verdade existe, é verdadeiro que nenhuma verdade existe; e se isto é verdadeiro, algo é verdadeiro; e se algo é verdadeiro, o primeiro verdadeiro existe: logo, se não pode ser enunciado que Deus não existe, também isso não pode ser pensado.

27. Também, quanto mais anterior e universal for uma verdade tanto mais evidente; mas esta verdade, pela qual se diz que o primeiro ente existe, é a primeira de todas as verdades, segundo a realidade e segundo a razão de inteligir: portanto, é necessário que ela própria seja certíssima e evidentíssima. Mas as verdades dos axiomas e dos conceitos comuns do espírito são de tal modo evidentes em razão da sua prioridade, que não podem ser pensadas não ser: portanto, nenhum intelecto pode pensar que a primeira verdade não existe, ou dela duvidar.

28. Também “nenhuma proposição é mais verdadeira do que aquela na qual o mesmo se predica de si mesmo”; mas, quando digo que Deus existe, o existir dito de Deus é inteiramente o mesmo que Deus, porque Deus é o seu próprio existir: portanto, nenhuma [proposição] mais verdadeira e evidente do que aquela pela qual se diz que Deus existe; portanto, ninguém pode pensar que ela é falsa, ou dela duvidar.

29. Também ninguém pode ignorar que esta é verdadeira: o óptimo é o óptimo, ou pensar que é falsa; mas o óptimo é um ente completíssimo, e todo o ente completíssimo é, por isso mesmo, um ente em acto: portanto, se o óptimo é óptimo, o óptimo existe. – De modo semelhante, pode arguir-se: se Deus é Deus, Deus existe; mas o antecedente é de tal modo



verdadeiro que não pode ser pensado não ser; portanto, Deus existir é uma verdade indubitável.»<sup>11</sup>

<sup>11</sup> «Hoc idem monstratur tertia via sic. Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc. Prima per se nota est, secunda ostenditur multipliciter. – 21. Nam Anselmus, *Proslogii* capitulo quarto: “Bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi prius, te donante, iam sic intelligo, te illustrante, ut si nolim te esse credere, non possim non intelligere”. – 22. Item, hoc ipsum probat Anselmus sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse. – 23. Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse. – 24. Item, Anselmus: “Tu solus es quidquid esse melius est quam non esse”; sed omne verum indubitabile melius est quam omne verum dubitabile; ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabiliter quam dubitabiliter. – 25. Item, Augustinus dicit in *Soliloquiis*, quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse, est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest: ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse. – 26. Item, hoc ipsum sic probat: quidquid contingit cogitare contingit enuntiare; sed nullo modo contingit enuntiare, Deum non esse, quin cum hoc enuntietur, Deum esse. Et hoc patet sic: quia, si nulla veritas est, verum est, nullam veritatem esse; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, primum verum est: ergo si non potest enuntiar, Deum non esse, nec cogitari. – 27. Item, quanto veritas est prior et universalior, tanto notior; sed haec veritas, qua dicitur primum ens esse, est prima omnium veritatum et secundum rem et secundum rationem intelligendi: ergo necesse est, ipsam esse certissimam et evidentissimam. Sed veritates dignitatum seu communium animi conceptionum adeo sunt evidentes propter suam prioritatem, quod non possunt cogitari non esse: ergo nullus intellectus potest ipsam primam veritatem cogitare non esse, seu de ipsa dubitare. – 28. Item, “nulla propositio est verior illa, in qua idem de se praedicatur”; sed cum dico, Deum esse, esse dictum de Deo est idem omnino quod Deus, quia Deus est ipsum esse suum: ergo nulla verior et evidenter est illa, qua dicitur, Deum esse; ergo nullus potest cogitare, ipsam esse falsam, sive de ipsa dubitare. – 29. Item, nullus potest ignorare hanc esse veram: optimum est optimum, seu cogitare, ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum, omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum est. – Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile.» *De myst. Trin.*, q.1, a.1, nn.21-29.





# SÃO TOMÁS DE AQUINO

## A ALTERNATIVA TOMISTA AO ARGUMENTO ANSELMIANO

### AS CINCO VIAS

#### *Suma de Teologia I*

#### QUESTÃO 2

#### *De Deus. Se Deus existe*

#### ARTIGO 3

#### *Se Deus existe*

Quanto ao terceiro, procede-se assim. Parece que Deus não existe.

1. Porque se um dos contrários fosse infinito, ele destruiria totalmente o outro. Ora, neste nome “Deus”, entende-se isto, a saber, que é um bem infinito. Portanto, se Deus existisse, nenhum mal se encontraria. Mas encontra-se mal no mundo. Logo, Deus não existe.

2. Além disso, o que pode ser realizado por poucos princípios, não é feito por muitos. Ora parece que todas as coisas que aparecem no mundo podem ser realizadas por outros princípios, supondo que Deus não exista: porque as coisas que são naturais reduzem-se ao princípio que é a natureza; e as coisas que são intencionais reduzem-se ao princípio que é a razão humana ou a vontade. Por isso, nenhuma necessidade há de admitir que Deus existe.

Mas contra, há o que é dito em *Êxodo* 3, 14, a partir da pessoa de Deus: Eu sou quem sou.

Respondo dizendo que se pode provar que Deus existe por cinco vias. A primeira é a via mais manifesta e é tomada da parte do movimento. De facto, é certo e consta pelo sentido que algumas coisas são movidas neste mundo. Ora, tudo o que é movido, é movido por outro. De facto, nada é movido senão segundo o que está em potência em relação àquilo para



o qual é movido; algo move, porém, segundo o que está em acto. Mover, com efeito, nada mais é do que conduzir algo da potência ao acto. No entanto, algo não pode passar da potência ao acto a não ser por algum ente em acto, assim como o quente em acto, de modo que o fogo faz a madeira, que é cálida em potência, ser quente em acto, e, por isso, move-a e altera-a. Não é, todavia, possível que a mesma coisa esteja simultaneamente em acto e em potência segundo o mesmo, mas só segundo acidentes diversos: aquilo que é quente em acto não pode, simultaneamente, ser quente em potência, mas é simultaneamente frio em potência. Logo, é impossível que, segundo o mesmo e do mesmo modo, algo seja movente e movido, ou que se mova a si mesmo. Logo, para tudo o que é movido, é necessário que seja movido por outro. Se, portanto, aquilo pelo qual é movido for movido, é necessário que o mesmo seja movido por outro, e este por outro. Não se pode aqui, porém, proceder até ao infinito, pois, nesse caso, não haveria um primeiro movente, e, por consequência, nem algum outro movente, porque os segundos moventes não movem a não ser pelo facto de serem movidos pelo primeiro movente, assim como o bastão não move a não ser pelo facto de ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a algum primeiro movente, que por nenhum outro é movido: e este, todos entendem ser Deus.

A segunda via provém da noção de causa eficiente. Encontramos, de facto, que há uma ordem de causas eficientes nos sensíveis. No entanto, não se encontra, nem é possível que algo seja causa eficiente de si mesmo, porque, nesse caso, seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Por outro lado, não é possível que se proceda até ao infinito nas causas eficientes. Em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do médio e o médio é causa do último, quer os médios sejam muitos ou um apenas: removida a causa, é removido o efeito. Portanto, se não houvesse um primeiro nas causas eficientes, não haveria nem o último nem o médio. Mas se se proceder até ao infinito nas causas eficientes, não haverá uma causa primeira eficiente e, assim, não haverá nem efeitos últimos nem causas médias eficientes, o que é manifestamente falso. Logo, é necessário postular uma causa primeira eficiente, que todos denominam Deus.

A terceira via é tomada do possível e do necessário, e é a seguinte. Encontramos, de facto, entre as coisas, algumas que podem ser e não ser, como se encontram algumas que se geram e corrompem, e, por consequência, que podem ser e não ser. Impossível é, porém, que todas as coisas assim sejam sempre, porque aquilo que pode não ser, por vezes não é. Por isso, se todas as coisas podem não ser, por vezes nada existiu na realidade.





Mas se isto é verdadeiro, também agora nada existiria, porque aquilo que não é não começa a ser senão por algo que é. Por isso, se nada fosse um ente, impossível seria que algo começasse a ser, e assim nada seria agora mesmo. Por conseguinte, nem todos os entes são possíveis, é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário ou tem a causa da sua necessidade noutra coisa ou não tem. Não é, todavia, possível que se proceda até ao infinito nos necessários, que têm causa da sua necessidade, assim como nas causas eficientes, como ficou provado. Logo, é necessário postular algo que seja necessário por si, que não tenha a causa da sua necessidade noutra coisa, mas que seja a causa da necessidade dos outros [necessários]: que todos dizem ser Deus.

A quarta via é tomada dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se, de facto, nas coisas algo mais e menos bom, e verdadeiro, e nobre, e assim outros similares. Mas mais e menos dizem-se de diversos conforme se aproximam diversamente daquilo que é maximamente, assim como mais quente é o que mais se aproxima do maximamente quente. Há, por isso, algo que é veríssimo, e óptimo, e nobilíssimo, e, por consequência, maximamente ente. Na verdade, as coisas que são maximamente verdadeiras, são maximamente entes, como se diz no livro II da *Metafísica* [993 b 30]. O que se diz maximamente tal em algum género é causa de todas as coisas que são desse género, assim como o fogo, que é maximamente quente, é causa de todas as coisas quentes, como se diz no mesmo livro [993 b 25]. Logo, existe algo que é causa do ser para todos os entes, e da bondade, e de qualquer perfeição: e isso, dizemos que é Deus.

A quinta via é tomada da governação das coisas. De facto, vemos que algumas coisas, que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, operam por causa de um fim, o que é manifesto porque sempre ou com maior frequência operam do mesmo modo, para atingirem aquilo que é óptimo. Donde, é patente que não é por acaso, mas por intenção, que atinjam o fim. As coisas, porém, que não possuem conhecimento, não tendem para um fim a não ser dirigidas por algum cognoscente e inteligente, assim como a seta pelo lançador de setas. Logo, existe algo inteligente, pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas para um fim: e isso, dizemos que é Deus.

Quanto ao primeiro argumento, portanto, deve dizer-se que, assim como diz Agostinho no *Enchiridion* [*ad Laurentium*: PL 40, 236]: “Deus, como é sumamente bom, de modo nenhum permitiria que algum mal existisse nas suas obras, se não fosse onnipotente e bom, a fim de fazer o bem também do mal”. Pertence, pois, à bondade de Deus, permitir que os males existam e deles fazer sair bens.



Quanto ao segundo argumento, deve dizer-se que, assim como a natureza opera por causa de determinado fim sob a direcção de um agente superior, é necessário que as coisas que são feitas pela natureza sejam também reconduzidas a Deus, assim como à primeira causa. De modo similar, também as coisas que são feitas com propósito devem ser reconduzidas a alguma causa mais alta, que não seja a razão e a vontade humana, porque estas são mutáveis e defectíveis. É necessário, porém, que todos os móveis e defectíveis sejam reconduzidos a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, assim como foi mostrado.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> «Quaestio 2: De Deo, an Deus sit. – Articulus 1: Utrum Deus sit. – Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. – 1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destrueretur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundum. Ergo Deus non est. – 2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse. – Sed contra est quod dicitur Exodi 3, 14, ex persona Dei: “Ego sum qui sum”. – Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum. – Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis



efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant. – Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii: quod omnes dicunt Deum. – Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquit maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphysic.* [993 b 30]. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro [993 b 25] dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum. – Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum. – Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*: Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona. – Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.» *Summa Theologiae* I, q.2, a.3 (texto da EL, reprod. in *BAC* 77, Madrid, 1951, pp.17-19).





# JOÃO DUNS ESCOTO

## A QUESTÃO DO APRIORISMO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

### O CONCEITO DE ENTE INFINITO

Ordinatio I, d.2,

#### PARTE I

*Sobre a existência de Deus e a sua unidade*

#### QUESTÃO I

*Se há entre os entes algo infinito existente em acto*

131. Em quarto lugar, mostra-se o propósito por via da eminência, e argumento assim: com o eminentíssimo é impossível algo ser mais perfeito, como antes se tornou evidente [n.67]; com o finito, porém, não é impossível algo ser mais perfeito; por isso, etc.

132. A menor prova-se, porque o infinito não repugna ao ente; mas maior do que todo o finito, é o infinito. Para isto, argumenta-se de outro modo, e é o mesmo: aquilo a que não repugna ser infinito intensivamente, não é sumamente perfeito a não ser que seja infinito, porque se é finito pode ser excedido e superado em excelência, porque não lhe repugna ser infinito; ao ente não repugna a infinidade; logo, o ente perfeitíssimo é infinito. A menor deste [raciocínio], que se aceita no argumento anterior, não parece poder ser mostrada *a priori*, pois assim como os contraditórios se contradizem a partir das suas noções próprias, nem isto pode ser provado por algo mais manifesto, assim também os não repugnantes não se repugnam a partir das suas noções próprias, nem parece que isso se possa mostrar senão explicando as respectivas noções. O ente por nada mais conhecido se explica; o infinito, entendemo-lo através do finito (geralmente exponho isto assim: infinito é aquilo que segundo nenhuma disposição finita precisamente excede algum finito dado, mas excede até para além de toda a disposição finita assinalável [Aristóteles, *Física* III, 207 a 7-8]).



133. Assim, no entanto, se persuade do propósito: assim como deve ser considerado possível o que quer que seja cuja impossibilidade não aparece, assim também é compossível aquilo cuja impossibilidade não aparece; aqui nenhuma impossibilidade aparece, porque a finitude não pertence à noção de ente, nem aparece, em virtude da noção de ente, que seja uma propriedade convertível com o ente. Uma destas [cláusulas] é requerida para a repugnância referida; de facto, quanto às primeiras propriedades do ente e convertíveis [com ele], parece que é suficientemente conhecido que lhe são inerentes.

134. Também assim se persuade: o infinito a seu modo não repugna à quantidade, isto é, recebendo parte após parte; portanto, nem o infinito a seu modo repugna à entidade, isto é, sendo simultaneamente em perfeição.

135. Também, se a quantidade de força é simplesmente mais perfeita do que a quantidade de mole, por que será o infinito possível na mole e não na força? Se é possível, existe em acto, como é evidente a partir da terceira conclusão acima, acerca da primazia eficiente, e também abaixo será provado.

136. Também, porque o intelecto, cujo objecto é o ente, nenhuma repugnância encontra entendendo algum infinito, antes parece um perfectíssimo inteligível. É de admirar, aliás, se nenhum intelecto torna patente tal contradição acerca do seu primeiro objecto, quando a discórdia no som tão facilmente ofende o ouvido: se, de facto, o desconveniente perturba logo que é percebido, por que razão nenhum intelecto naturalmente se desvia do inteligível infinito, assim como de um não conveniente, que destrói o seu primeiro objecto.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> «Item quarto propositum ostenditur per viam eminentiae, et arguo sic: eminentissimo impossibile est aliquid esse perfectius, sicut prius patet [supra n.67]; finito autem non est impossibile esse aliquid perfectius; quare etc. – Minor probatur, quia infinitum non repugnat enti; sed omni finito maius est infinitum. Ad istud aliter arguitur, et est idem: cui non repugnat infinitum esse intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum potest excedi vel excelli, quia infinitum esse sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum. Minor huius, quae in praecedenti argumento accipitur, non videtur posse a priori ostendi, quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non-repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum. Ens per nihil notius explicatur, infinitum intelligimus per finitum (hoc vulgariter sic expono: infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nulla habitudinem finitam praecise excedit, sed ultra omnem talem habitudinem assignabilem adhuc excedit).



## A VIA DA CAUSALIDADE EFICIENTE

### Ordinatio I, d.2,

#### PARTE I

#### *Sobre a existência de Deus e a sua unidade*

#### QUESTÃO I

#### *Se há entre os entes algo infinito existente em acto*

39. Quanto à primeira questão procedo assim, pois acerca do ente infinito, não pode ser demonstrado que existe por uma demonstração *propter quid* relativamente a nós, embora, a partir da natureza dos termos, a proposição seja demonstrável *propter quid*. Mas, relativamente a nós, a proposição é bem demonstrável por uma demonstração a partir das criaturas. Ora as propriedades do ente infinito relativas às criaturas dispõem-se mais imediatamente para aquilo que é intermédio na demonstração do que as propriedades absolutas, de modo que acerca daquelas propriedades relativas pode ser concluído mais imediatamente que existem por aquilo que é

---

– Sic tamen propositum suadet: sicut quidlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile cuius non apparet impossibilitas; hic impossibilitas nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente. Alterum istorum requiritur ad repugnantiam praedictam; passiones enim primae entis et convertibiles satis videntur notae sibi inesse. – Item sic suadet: infinitum suo modo non repugnat quantitati, id est in accipiendo partem post partem; ergo nec infinitum suo modo repugnat entitati, id est in perfectione simul essendo. – Item, si quantitas virtutis est simpliciter perfectior quam quantitas molis, quare erit infinitum possibile in mole et non in virtute? Quod si est possibile, est in actu, sicut ex tertia conclusione patet, supra, de primitate efectiva [q.1, n.58, p.164], et etiam inferius probatur [q.1, n.138, pp.209-210]. – Item, quia intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa primum eius obiectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum: si enim disconveniens statim ut percipitur offendit, cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, suum ita primum obiectum destruyente?» *Ordinatio* I, d.2, p.1, q.1, nn.131-136 (IOANNIS DUNS SCOTI Opera Omnia II, Civitas Vaticana, 1950, pp. 206-208).



intermédio em tal demonstração do que acerca das propriedades absolutas, pois imediatamente se segue da existência de um relativo a existência do seu correlativo: portanto, primeiro afirmarei a existência a respeito de propriedades relativas do ente infinito e, em segundo lugar, afirmarei a existência a respeito do ente infinito, porque aquelas propriedades relativas só competem ao ente infinito. E assim haverá dois artigos principais.

40. Quanto ao primeiro digo: as propriedades do ente infinito relativas às criaturas são propriedades ou de causalidade ou de eminência; de dupla causalidade, ou eficiente ou final. O que se aduz acerca da causa exemplar não é outro género de causa relativamente à eficiente, porque então haveria cinco géneros de causas; a causa exemplar é um eficiente, porque é um agente pelo intelecto, distinto do agente por natureza, [...].

41. No primeiro artigo principal mostrarei principalmente três conclusões. Primeiro, mostrarei que algo eficaz existe entre os entes, que é simplesmente primeiro segundo a eficiência, e algo existe que também é simplesmente primeiro segundo a noção de fim, e algo que é simplesmente primeiro segundo a eminência. Em segundo lugar, mostro que aquilo que é primeiro segundo uma noção de primazia é o mesmo primeiro segundo as outras primazias. E, em terceiro lugar, mostro que aquela tríplice primazia compete a uma só natureza, e não a múltiplas naturezas diferentes em espécie ou quiditativamente. E, assim, no primeiro artigo principal haverá três artigos parciais.

42. O primeiro daqueles artigos inclui três conclusões principais, pela tríplice primazia. Qualquer daquelas conclusões possui três das quais depende: a primeira é que algo é primeiro; a segunda é que isso é incausável e a terceira é que isso existe em acto nos entes. Assim, no primeiro artigo, há nove conclusões, mas três principais.

43. A primeira conclusão destas nove é esta: que algo eficiente é simplesmente primeiro de modo que nem é efectivo nem é eficiente por si em virtude de outro. Prova: porque algum ente é efectivo. Portanto, ou é por si ou por nada ou por algum outro. Não é por nada, porque de coisa nenhuma é causa aquilo que nada é; nem é por si, porque nenhuma coisa existe que se faça ou gere a si mesma (*A Trindade* I, 1); portanto, é por outro. Seja esse outro *a*. Se *a* é primeiro, assim exposto, obtenho o propósito; se não é primeiro, então é um eficiente posterior, porque efectivo por outro ou eficiente em virtude de outro, porque se for negada a negação, obtém-se a afirmação. Conceda-se esse outro e seja *b*, acerca do qual se argumenta assim como se argumentou acerca de *a*, e assim ou se procede até ao infinito, em que qualquer termo será segundo relativamente ao anterior, ou pára-se em





algun que não tem anterior. A infinitude, porém, é impossível ao ascender; portanto, a primazia é necessária, pois aquele que não tem anterior a nenhum posterior a si é posterior, uma vez que haver círculo nas causas é inconveniente.

44. Contra esta razão, objecta-se duplamente: primeiro, que, segundo os filosofantes, a infinitude é possível ao ascender, pois dão o exemplo dos geradores infinitos, em que nenhum é primeiro mas qualquer um é segundo, e, no entanto, isto é por eles admitido sem círculo.

45. Em segundo lugar, parece que procede a partir dos contingentes e assim não há demonstração. O antecedente prova-se, porque as premissas tomam o ser acerca de algum causado, e todo o causado é contingentemente.

46. Para refutar a primeira objecção, digo que os filósofos não consideraram a infinitude possível nas causas essencialmente ordenadas, mas apenas nas acidentalmente ordenadas, como é manifesto através de Avicena, em *Metafísica* VI, cap. 5, onde se fala da infinitude dos indivíduos na espécie.

47. E para melhor mostrar o propósito, deve saber-se o que são causas essencialmente e acidentalmente ordenadas. Neste ponto, deve notar-se que uma coisa é falar de causas por si e por acidente e outra coisa é falar de causas por si ou essencialmente e acidentalmente ordenadas. No primeiro caso, há apenas comparação de um com um, a saber, da causa com o causado: é causa por si, aquela que causa por natureza própria e não por algum seu acidente; inversamente, é a causa por acidente. No segundo caso, há comparação entre duas causas, enquanto há um causado por elas.

48. E as causas por si ou essencialmente ordenadas diferem das causas por acidente ou acidentalmente ordenadas em três aspectos.

49. A primeira diferença é que, nas causas por si ordenadas, a segunda, ao causar, depende da primeira; nas causas ordenadas por acidente, não, embora dependa no ser ou em algum outro aspecto.

50. A segunda diferença é que, nas causas por si ordenadas, a causalidade é de outra índole e de outra ordem, porque a superior é mais perfeita; nas causas acidentalmente ordenadas, não. E esta diferença segue-se da primeira, pois nenhuma causa depende essencialmente de uma causa da mesma ordem ao causar, porque na produção causal de algo é suficiente uma causa de uma índole.

51. A terceira é que todas as causas essencialmente e por si ordenadas são requeridas simultaneamente para causar, pois, de contrário, alguma causalidade essencial e por si faltaria ao efeito; nas causas acidentalmente ordenadas, não é assim, porque não se requer a simultaneidade delas no causar.



52. Por estas diferenças mostra-se o propósito, a saber, que a infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível. [...].

53. Prova destas proposições.

Primeiro *a*, a saber, que a infinitude das causas essencialmente ordenadas é impossível. Prova-se, antes de mais, porque o universo dos causados essencialmente ordenados é por alguma causa que não pertence ao universo, pois, caso pertencesse, seria causa de si mesma. Todo o universo dos dependentes depende, mas de nenhum deste universo.

Também porque infinitas causas estariam simultaneamente em acto, isto é, as essencialmente ordenadas, pela terceira diferença acima, o que nenhum filósofo admite.

Também, em terceiro lugar, porque anterior é o mais próximo do princípio, *Metafísica* V [II, 994 a 11-19]; portanto, onde nenhum princípio há, nada é essencialmente anterior.

Também, em quarto lugar, porque a causa superior é mais perfeita ao causar, pela segunda diferença; portanto, o superior ao infinito é o mais perfeito ao infinito, e, assim, de infinita perfeição ao causar, e, por consequência, não causando em virtude de outro, porque qualquer causa assim causa imperfeitamente, porque é dependente de outra ao causar.

Também, em quinto lugar, porque o que causa nenhuma imperfeição implica necessariamente; portanto, pode existir em algo sem imperfeição. Mas se nenhuma causa existe sem dependência de algo anterior, em nenhum existe sem imperfeição. Portanto, a causalidade eficiente independente pode pertencer a alguma natureza, e ela é simplesmente primeira; portanto, a causalidade eficiente simplesmente primeira é possível. Isto é suficiente, porque abaixo [n.58] conclui-se daqui que tal eficiente primeiro, se é possível, é real. E, assim, por cinco razões, *a* é evidente.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> «39. Ad primam quaestionem sic procedo, quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatius se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietates absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis concludi potest immediatius esse per ista quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis, nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi: ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti et secundo declarabo esse de infinito ente quia illae relativae proprietates soli enti infinito conveniunt; et ita erunt duo articuli principales. – 40. Quantum ad primum dico: proprietates relativae entis infiniti ad creaturas aut sunt proprietates causalitatis, aut eminentiae;



causalitatis duplicis, aut efficientis, aut finis. Quod additur de causa exemplari, non est aliud genus causae ab efficiente, quia tunc essent quinque genera causarum; unde causa exemplaris est quoddam efficiens, quia est agens per intellectum, distinctum contra agens per naturam, de quo alias. – 41. In primo articulo principali tria principaliter ostendam. Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid quod est simpliciter primum secundum eminentiam; secundo ostendo quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates; et tertio ostendo quod illa triplex primitas uni soli naturae convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quiditative. Et ita in primo articulo principali erunt três articuli partiales. – Primus articulus illorum includit tres conclusiones principales, per triplicem primitatem; quaelibet autem illarum trium conclusionum habet tres ex quibus dependet: prima est quod aliquid sit primum, secunda est quod illud est incausabile, tertia est quod illud actu existit in entibus. Itaque in primo articulo sunt novem conclusiones, sed tres principales. – 43. Prima autem conclusio istarum novem est ista, quod aliquod effectivum sit simpliciter primum ita quod nec sit effectibile, nec virtute alterius a se effectivum. Probatio, quia aliquod ens est effectibile. Aut ergo a se, aut a nihilo vel ab aliquo alio. Non a nihilo, quia nullius est causa illud quod nihil est, nec a se, quia nulla res est quae se ipsam faciat vel gignat, I *De Trinitate* 1; ergo ab alio. Illud aliud sit *a*. Si est *a* primum, hoc modo exposito, propositum habeo; si non est primum, ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel a virtute alterius effectivum, quia si negetur negatio ponitur affirmatio. Detur illud alterum et sit *b*, de quo arguitur sicut de *a* argutum est, et ita aut proceditur in infinitum, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut statur in aliquo non habente prius; infinitas autem impossibilis est in ascendendo, ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius, nam circulum in causis esse est inconveniens. – 44. Contra istam rationem instatur dupliciter: primo, quia secundum philosophantes infinitas est possibilis in ascendendo, sicut ponunt exemplum de generationibus infinitis, ubi nullum est primum sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab eis sine circulo ponitur. – 45. Secundo, videtur quod procedat ex contingentibus et ita non sit demonstratio. Antecedens probatur, quia praemissae assumunt esse de aliquo causato; omne tale contingenter est. – 46. Ad primam instantiam excludendam dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis sed tantum in accidentaliter ordinatis, sicut patet per Avicenam VI *Metaphysicae* cap.5, ubi loquitur de infinitate individuorum in specie. – 47. Et ad propositum melius ostendendum, sciendum quae sunt causae essentialiter et accidentaliter ordinatae. Ubi notandum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens et aliud est loqui de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, scilicet causae ad causatum: et est causa per se quae secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat, et causa per accidens e converso; in secundo est comparatio duarum causarum inter se, in quantum ab eis est causatum. – 48. Et differunt causae per se sive essentialiter ordinatae a



causis per accidens sive accidentaliter ordinatis in tribus. – 49. Prima differentia est quod in per se ordinatis secunda in quantum causat dependet a prima, in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio debeat. – 50. Differentia secunda est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior, in accidentaliter autem ordinatis non; et differentia haec sequitur ex prima, nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis. – 51. Tertia est quod omnes causae essentialiter et per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum, alioquin aliqua causalitas essentialis et per se deesset effectui; in accidentaliter autem ordinatis non est sic, quia non requiritur simultas earum in causando. – 52. Ex his ostenditur propositum, scilicet quod infinitas essentialiter ordinatum est impossibile [...]. – 53. Probatio illarum. – Primo *a*, scilicet quod essentialiter ordinatum infinitas est impossibile. Probatio, tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatum est ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis. – Tum quia causae infinitae essent simul in actu, essentialiter scilicet ordinatae, ex tertia differentia supra, quod nullus philosophus ponit. – Tum tertio, quia prius est principio propinquius, V *Metaphysicae* [1018 b 9-11]; ergo ubi nullum principium, nihil essentialiter primum. – Tum quarto, quia superior causa est perfectior in causando, ex secunda differentia; ergo in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita infinitae perfectionis in causando, et per consequens non causans in virtute alterius, quia quaelibet talis est imperfecte causans, quia est dependens in causando ab alia. – Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si nulla causa est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectibilitas independens potest inesse alicui naturae, et illa simpliciter est prima; ergo effectibilitas simpliciter prima est possibilis. Hoc sufficit, quia inferius [n.58] ex hoc concluditur quia tale efficiens primum, si est possibile, est in re. Et sic quinque rationibus patet *a*.» *Ordinatio* I, d.2, p.1, q.1, nn.39-53 (Ed. Vat. II, pp.148-159.).



# GUILHERME DE OCKHAM

## O CONCEITO DE DEUS

Ordinatio I, d.3

### QUESTÃO 2

*Se a essência divina é por nós cognoscível*

Digo, por isso, de outra forma, relativamente à questão, que uma coisa pode ser conhecida em si, de modo que nada de outro, nem distinto pela razão nem distinto a partir da natureza da coisa, determine o acto de inteligir a não ser ela própria, e isto quer seja conhecida abstractivamente quer intuitivamente. De outro modo pode algo ser inteligido não em si mas em algum conceito que lhe seja próprio, e isto é maximamente verdadeiro quando se conhece que aquele conceito se verifica acerca de algum ente. E assim deve ser entendido o que disse o Filósofo, em *Segundos Analíticos* II [93<sup>a</sup> 16-20], onde pretende que, por vezes, há simultaneamente conhecimento de ‘que é’ e de ‘o que é’, e, outras vezes, conhece-se antes ‘que é’ e depois ‘o que é’; de facto, quando uma coisa é conhecida em si, simultaneamente é conhecido ‘que é’ e ‘o que é’, porque a própria coisa não pode ser conhecida a não ser que a própria quiddidade ou, pelo menos, alguma parte da quiddidade seja em si conhecida. Acerca disto, porém, dissertar-se-á noutro lugar. Quando, por outro lado, uma coisa apenas é conhecida em algum conceito que lhe seja próprio, primeiro é conhecido ‘que é’ e depois ‘o que é’, ou seja, antes que a quiddidade, ou qualquer parte da quiddidade, ou qualquer elemento simples que lhe seja próprio, seja conhecido por um conhecimento que lhe seja próprio, ou equivalente, assim como, ao ver o fogo, conhece-se que existe fogo e o que é o fogo; e isto, se o fogo fosse conhecido em si, mas de facto não é conhecido em si senão o acidente do fogo; quanto ao próprio calor, conhece-se simultaneamente que existe e o que é. E tal é o caso de todos os acidentes que determinam imediatamente o acto de inteligir; mas acerca das outras coisas que não são



assim conhecidas, conhece-se primeiro que existe e depois o que é, assim como primeiro se conhece que algo se interpõe entre o sol e a lua e depois o que se interpõe.»<sup>15</sup>

Por isso digo, relativamente à questão, que nem a essência divina, nem a quiddidade divina, nem algo intrínseco a Deus, nem algo que é realmente Deus pode ser conhecido em si por nós, de modo que nada de diferente de Deus concorra na noção do objecto.<sup>16</sup>

O primeiro é evidente, porque nada pode ser conhecido naturalmente em si se não for pré-conhecido intuitivamente; mas Deus não pode ser conhecido por nós intuitivamente a partir das coisas puramente naturais, portanto etc. A menor é evidente. Provo a maior, porque não há maior razão para que uma coisa possa ser por nós conhecida em si sem conhecimento intuitivo prévio do que outra; mas muitas coisas não são cognoscíveis senão com base em prévio conhecimento intuitivo, pois, segundo o Filósofo [*Physica* II, 193a 6-9], um cego de nascença não pode ter a ciência

<sup>15</sup> «Ideo dico aliter ad quaestionem [utrum divina essentia sit a nobis cognoscibilis] quod aliqua res potest cognosci in se, ita quod nihil aliud, nec distinctum ratione nec distinctum ex natura rei, terminet actum intelligendi nisi ipsamet, et hoc sive cognoscatur abstractively sive intuitive. Aliter potest aliquid intelligi non in se sed in aliquo conceptu sibi proprio, et hoc maxime est verum quando cognoscitur ille conceptus de aliquo ente verificari. Et sic intelligendum est dictum Philosophi II *Posteriorum* [93a 16-20], ubi vult quod aliquando simul habetur cognitio de 'quia est' et 'quid est' et aliquando ante cognoscitur 'quia est' quam 'quid est'; quando enim res in se cognoscitur simul cognoscitur 'quia est' et 'quid est', quia ipsa res non potest cognosci nisi ipsa quidditas vel saltem aliqua pars quidditatis in se cognoscatur. De hoc tamen alias erit sermo [infra, p.414]. Quando autem tantum cognoscitur in aliquo conceptu sibi proprio, prius cognoscitur 'quia est' quam 'quid est', hoc est, antequam quidditas vel quaecumque pars quidditatis vel quodcumque simplex sibi proprium cognoscatur cognitione sibi propria vel aequivalenti, sicut videndo ignem cognoscitur et quia est ignis et quid est ignis; et hoc si ignis in se cognosceretur, sed de facto non cognoscitur in se nisi accidens ignis, tamen ipse calor simul cognoscitur quia est et quid est. Et ita est de omnibus accidentibus quae immediate terminant actum intelligendi; sed de aliis quae non sic cognoscuntur, prius cognoscitur quia est quam quid est, sicut prius cognoscitur quod aliquid interponitur inter solem et lunam quam cognoscatur quid interponitur.» In *Librum Primum Sententiarum Ordinatio* I, d.3, q.2 (Eds. Stephanus Brown e Gedeone Gál, GUILLELMI DE OCKHAM Opera Theologica II, St. Bonaventure, N. Y., 1970, p.401, 15-23, p.402, 1-16).

<sup>16</sup> «Per hoc dico ad quaestionem quod nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus potest in se cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione obiecti.» *Ordinatio* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.402, 17-20).



das cores nem pode conhecer a cor em si, porque não pode conhecer a cor intuitivamente. Portanto, de modo geral, nenhuma coisa pode ser conhecida em si se não for pré-conhecida intuitivamente; e se a criatura não pode ser conhecida em si se não for conhecida primeiro intuitivamente, então, com muito mais forte razão, também não Deus.<sup>17</sup>

Em segundo lugar, digo que a essência divina ou a quiddidade divina pode ser conhecida por nós em algum conceito que seja próprio, mas compósito, e isto num conceito cujas partes são abstraíveis naturalmente das coisas.<sup>18</sup>

O segundo é evidente, porque, assim como a criatura pode ser conhecida em algum conceito comum e simples, assim também Deus, porque de nenhum outro modo seria por nós cognoscível. O caso é que, quando há muitos conceitos comuns que têm um mesmo contido, todos esses conceitos comuns simultaneamente aceites constituem um conceito próprio desse mesmo contido, pois, pelo facto de serem distintos conceitos comuns, é preciso que algo esteja incluído em cada um, que não esteja incluído em nenhum dos outros: por isso, todos aqueles conceitos comuns, simultaneamente aceites, a nenhum outro podem convir. O caso é que há muitos conceitos simples naturalmente abstraíveis, dos quais qualquer um é comum a Deus e a algum outro, pelo que todos esses conceitos, simultaneamente aceites, constituem um conceito próprio de Deus, e, assim, na medida em que pode ser conhecido que esse conceito se adequa a algo, Deus é conhecido nesse conceito. Por exemplo, dos entes pode ser abstraído o conceito de ente, que é comum a Deus e a todos os outros entes; similarmente, pode ser abstraído o conceito de sabedoria, que é precisamente comum à

<sup>17</sup> «Primum patet, quia nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive; sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturabilibus, igitur etc. Minor est manifesta. Maiorem probo, quia non est maior ratio quod una res possit a nobis cognosci in se sine notitia intuitiva praevia quam alia; sed multae res non sunt cognoscibiles nisi praevia notitia intuitiva, quia, secundum Philosophum [*Physica* II, 193 a 6-9], caecus a nativitate non potest habere scientiam de coloribus nec potest cognoscere colorem in se, quia non potest cognoscere colorem intuitive. Igitur universaliter nulla res potest in se cognosci nisi praecognoscatur intuitive; et si creatura non potest cognosci in se nisi primo cognoscatur intuitive, multo magis nec Deus.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.403, 5-16).

<sup>18</sup> «Secundo, dico quod essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.402, ll.20-22, p.403, 1).



sabedoria incriada e à sabedoria criada; similarmente, pode ser abstraído o conceito de bondade, que é precisamente comum à bondade divina e à bondade criada; e isto na medida em que a bondade se distingue da sabedoria, e todos estes conceitos simultaneamente não poderão adequar-se senão só a Deus, pelo que, através do exposto, nenhuma sabedoria criada é bondade criada nem inversamente. E, assim, uma vez que se pode concluir que algum ente é bondade e sabedoria e outras determinações conceptuais, que se chamam ‘atributos’, segue-se que Deus é conhecido deste modo num conceito compósito que lhe é próprio. E isto não é outra coisa senão abstrair das criaturas muitos conceitos comuns a Deus e às criaturas, e concluir em particular, acerca de um conceito simples, comum a si e aos outros, um conceito compósito próprio de Deus, assim como acontece abstrair o conceito de ente, o conceito de bondade, de sabedoria, de caridade e de outros, e acontece concluir, acerca do ente tomado em particular, que é bondade, sabedoria, dilecção, justiça, etc.; e isto é conhecer Deus num conceito compósito que lhe é próprio. E, no entanto, Deus em si não é conhecido, porque algo outro relativamente a Deus é aqui conhecido, porque todos os termos desta proposição ‘algum ente é sabedoria’, ‘justiça’, ‘caridade’, etc., são alguns conceitos entre os quais nenhum é realmente Deus, e, no entanto, todos estes termos são conhecidos, ou algo diferente de Deus por eles conhecido, pelo que a própria proposição é conhecida. E o que se dá nesta proposição, dá-se também em todas as outras que são possíveis para nós.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> «Secundum patet, quia sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis. Sed nunc est ita quod quando sunt multa communia habentia aliquod idem contentum, omnia illa communia simul accepta faciunt unum proprium illi, quia ex quo sunt distincta communia, oportet quod aliquid contineatur sub singulo quod sub nullo aliorum continetur, igitur omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire. Sed nunc est ita quod sunt multi conceptus simplices naturaliter abstrahibiles quorum quilibet est communis Deo et alicui alteri, igitur omnes illi simul accepti facient unum conceptum proprium Deo, et ita cum possit cognosci quod ille conceptus de aliquo verificatur, Deus in illo conceptu cognoscetur. Verbi gratia, ab entibus potest abstrahi conceptus entis qui est communis Deo et omnibus aliis entibus, similiter potest abstrahi conceptus sapientiae qui est praecise communis sapientiae increatae et sapientiae creatae, similiter potest abstrahi conceptus bonitatis qui est praecise communis bonitati divinae et bonitati creatae, et hoc secundum quod bonitas distinguitur a sapientia, et omnes isti conceptus simul non poterunt verificari nisi de solo Deo, ex quo, per positum, nulla sapientia creata est bonitas creata nec e converso. Et ita cum possit concludi quod aliquod ens est bonitas et sapientia et





## Quodlibet V

### QUESTÃO 7

*Se pode haver vários conceitos próprios acerca de Deus*

### CONCLUSÃO I

Relativamente a esta questão, digo que, acerca de Deus, não pode haver múltiplos conceitos próprios e convertíveis com ele, um e outro dos quais seja absoluto não conotativo, afirmativo não negativo, simples não compósito. Pelo primeiro são excluídos os seguintes conceitos: ‘causa primeira’, ‘criador’, ‘governador’, ‘glorificador’. Pelo segundo são excluídos os seguintes: ‘incorruptível’, ‘imortal’, ‘infinito’. Pelo terceiro são excluídos os seguintes: ‘ente infinito’, ‘bem supremo’, ‘acto puro’. Mas, com todas estas condições, não pode alguém ter dois conceitos próprios de Deus e quidditativos, nem um quidditativo e outro parónimo. E falo acerca do conceito que é um conhecimento abstractivo.»<sup>20</sup>

sic de aliis, quae vocantur attributa, sequitur quod Deus isto modo cognoscitur in conceptu composito sibi proprio. Et hoc non est aliud nisi a creaturis abstrahere multos conceptus communes Deo et creaturis, et concludere particulariter de uno conceptu simplici communi sibi et aliis unum conceptum compositum proprium Deo, sicut contingit abstrahere conceptum entis, conceptum bonitatis, sapientiae, caritatis, et sic de aliis, et contingit de ente particulariter sumpto concludere quod est bonitas, sapientia, dilectio, iustitia, et sic de aliis, et hoc est cognoscere Deum in conceptu composito sibi proprio. Et tamen Deus in se non cognoscitur, quia aliquid aliud a Deo hic cognoscitur, quia omnes termini istius propositionis ‘aliquid ens est sapientia’, ‘iustitia’, ‘caritas’, et sic de aliis, sunt quidam conceptus quorum nullus est realiter Deus, et tamen omnes isti termini cognoscuntur, vel aliquid aliud a Deo ipsis cognoscitur ex quo ipsa propositio cognoscitur. Et sicut est de ista propositione, ita est de omnibus aliis nobis possibilibus.» *Ord.* I, d.3, q.2 (Brown e Gál: p.403, 17-24; p.404, 1-26; p.405, 1-4).

<sup>20</sup> «Ad istam quaestionem dico quod de Deo non possunt haberi plures conceptus proprii et convertibiles cum eo, quorum uterque sit absolutus non-connotativus, affirmativus non-negativus, simplex non-compositus. Per primum excluduntur tales conceptus: ‘prima causa’, ‘creativum’, ‘gubernativum’, ‘glorificativum’. Per secundum excluduntur tales: ‘incorruptibile’, ‘immortale’, ‘infinitum’. Per tertium excluduntur tales: ‘ens infinitum’, ‘summum bonum’, ‘actus purus’. Sed cum omnibus istis condicionibus non potest aliquis habere duos conceptus proprios Deo quidditativos, nec unum quidditativum et alium denominativum. Et loquor de conceptu qui est



## A VIA DA CONSERVAÇÃO

## Ordinatio I, d.2

## QUESTÃO 10

*Se existe apenas um Deus*

Acerca desta questão, uma vez que todos entendem que Deus é um ente simplesmente primeiro, é preciso ver primeiro se existe algum ente simplesmente primeiro, de modo que nada exista anterior a ele.<sup>21</sup>

Digo portanto, quanto ao primeiro artigo, que o argumento que prova a primazia do eficiente é suficiente, e é um argumento de quase todos os filósofos [Aristóteles, *Metafísica* II, 994 a 1 – 994 b 31]. Parece, no entanto, que mais evidentemente pode ser provada a primazia do eficiente por via da conservação de uma coisa pela sua causa do que por via da produção, tomando produção na acepção em que se diz que uma coisa recebe o ser imediatamente após o não ser. A razão disto é que é difícil ou impossível provar, contra os filósofos, que não haja um processo até ao infinito nas causas da mesma índole, das quais uma pode existir sem a outra, assim como admitiram o homem gerador antes do homem gerado até ao infinito [Aristóteles, *A Geração e a Corrupção* II, 336 a 23 – 337 a 33]; e é difícil provar por via da produção que um homem não possa ser produzido por outro como pela causa total. E, se estas duas hipóteses fossem verdadeiras, difícil seria provar que este processo até ao infinito não seria possível a não ser que existisse um permanente, do qual dependesse toda esta infinitude.

E, por isso, pode formar-se assim um argumento: o que quer que realmente é produzido por algo, realmente é conservado por algo enquanto permanece no ser real; mas este efeito – é certo – é produzido; por isso, é conservado por algo enquanto permanece. Acerca daquilo que conserva, pergunto: ou é produzido por outro, ou não. Se não, é o eficiente primeiro, assim como é o primeiro agente conservador, porque todo o agente

---

cognitio abstractiva.» *Quodlibet* V, q.7, c.1 (*Quodlibeta Septem*, ed. Joseph C. Wey, GUILLELMI DE OCKHAM Opera Theologica IX, St. Bonaventure, N. Y., 1980, p. 504, 12-22).

<sup>21</sup> «Circa istam quaestionem, quia omnes intelligunt Deum esse ens simpliciter primum, ideo primo videndum est utrum sit aliquod ens simpliciter primum, ita quod nihil sit prius eo» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.337, 15-17).



conservador é eficiente, como será declarado no segundo [*Sent.* II, q.10 H]. Se, porém, aquilo que assim conserva é produzido por outro, é por isso conservado por outro, e, acerca desse outro, pergunto como antes, e, assim, ou é preciso admitir um processo até ao infinito ou é preciso parar em algo que conserva e de modo nenhum é conservado, e tal será o primeiro eficiente. Mas não deve admitir-se um processo até ao infinito nas causas conservadoras, porque então infinitas causas existiriam em acto, o que é impossível, como poderá ser mostrado pelos argumentos do Filósofo e de outros, que são suficientemente racionais. Assim, portanto, parece que, por este argumento, é preciso conceder um primeiro agente conservador e, por consequência, um primeiro eficiente.

E este argumento difere daquele que foi elaborado sob a forma anterior, porque este toma o agente conservador, e sempre todo aquele que conserva outro – seja mediata seja imediatamente – existe com o conservado, ainda que nem todo o produzido por outro requeira que todo o produtor – mediata ou imediatamente – exista com o produzido. E, por isso, embora possa admitir-se um processo até ao infinito nos produtores sem infinitude actual, não pode admitir-se um processo até ao infinito nos conservadores sem infinitude actual.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> «Dico igitur quantum ad primum articulum, quod ratio probans primitatem efficientis est sufficiens, et est ratio quasi omnium philosophorum [Aristot., *Metaph.* II, 994 a 1 – 994 b 31]. Videtur tamen quod evidentius potest probari primitas efficientis per conservationem rei a sua causa quam per productionem, accipiendo productionem secundum quod dicit rem accipere esse immediate post non-esse. Cuius ratio est quia difficile vel impossibile est probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem rationis quarum una potest esse sine alia, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum [Aristot., *De gener. et corrupt.* II, 336 a 23 – 337 a 33]; et difficile est probare per productionem quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali. Et si ista duo essent vera, difficile esset probare quod iste processus in infinitum non esset possibilis nisi esset unum semper manens a quo tota ista infinitas dependeret. – Et ideo potest argumentum sic formari: quidquid realiter producitur ab aliquo, realiter ab aliquo conservatur quamdiu manet in esse reali; sed iste effectus – certum est – producitur; igitur ab aliquo conservatur quamdiu manet. De illo conservante quaero: aut producitur ab alio, aut non. Si non, est efficiens primum sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens, sicut declarabitur in secundo [*Sent.* II, q.10 H]. Si autem illud sic conservans producitur ab alio, igitur conservatur ab alio, et de illo alio quaero sicut prius, et ita vel oportet ponere processum in infinitum vel oportet stare ad aliquid quod est conservans et nullo modo conservatum, et tale erit primum efficiens. Sed non est ponere processum in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in



---

actu, quod est impossibile, sicut posset declarari per rationes Philosophi et aliorum, quae satis sunt rationabiles. Sic igitur videtur per istam rationem quod oportet dare primum conservans et per consequens primum efficiens. – Et differt ista ratio ab illa ratione facta sub forma priori, quia ista accipit conservans, et semper omne conservans aliud – sive mediate sive immediate – esse cum conservato, non autem omne productum ab alio requirit omne producens – mediate vel immediate – esse cum producto. Et ideo quamvis posset poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen potest poni processus in infinitum in conservantibus sine infinitate actuali.» *Ord.* I, d.2, q.10 (Brown e Gál: p.354, 16-18; p.355, 1-23; p.356, 1-12).



## BIBLIOGRAFIA

### FONTES

A lista de fontes foi seleccionada segundo dois principais critérios: a qualidade dos textos, que justifica, sempre que possível, o uso de edições críticas; e a acessibilidade dos textos, que justifica o uso de colecções ou edições de referência, acessíveis ao grande público.

ANSELMO (1035-1109)

*Monologion*

*Proslogion*

*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*

GAUNILLO (?-1083)

*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*

S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI Opera Omnia ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, Tomus I, Volumen I, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag (Günther Holzboog), 1968.

Obras Completas de SAN ANSELMO. Edição bilingue (latim/ castelhano), introdução geral, tradução e notas teológicas extraídas dos comentários do P. Olivares pelo P. Julian Alameda, T. I, Biblioteca de Autores Cristianos 82, Madrid, 1952.

L'Oeuvre d'ANSELME DE CANTORBÉRY. Edição bilingue (latim/ francês), introduções, tradução e notas de Michel Corbin, T. 1, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.



PEDRO LOMBARDO (ca.1095-1160)

*Sententiarum libri IV*

Esta obra, que constitui uma colecção de citações bíblicas e patrísticas, foi objecto de comentário obrigatório para os candidatos a mestre de teologia, como evidenciam vários dos títulos abaixo citados (por ex., as obras sob o título *Ordinatio*, de João Duns Escoto ou de Guilherme de Ockham, seguindo a ordem das distinções, que estrutura os livros das *Sentenças*, de Pedro Lombardo). Foi, por isso, também motivo de expressão das ideias teológicas dos grandes autores escolásticos. Encontra-se parcialmente disponível, a par dos *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, de Boaventura, no seguinte endereço electrónico: <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html>

BOAVENTURA (ca.1218-1274)

*Commentarium in primum librum Sententiarum*, d.8

*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q.1, a.1

*Itinerarium mentis in Deum*

*Collationes in Hexaemeron*, coll.10

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE Opera Omnia, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, TT. I et V, 1882-1902.

Obras de SAN BUENAVENTURAE. Edição bilingue. T.I e T. III: edição dirigida, anotada e com introduções pelos PP. Leon Amoros, Bernardo Aperribay e Miguel Oromi, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 6 e 19, Madrid, 1955<sup>2</sup> e 1972<sup>3</sup>. T. V: edição dirigida, anotada e com introduções pelos PP. Bernardo Aperribay, Miguel Oromi e Miguel Oltra, BAC 36, Madrid, 1966<sup>2</sup>.

TOMÁS DE AQUINO (ca.1224-1274)

*Summa contra Gentiles* I, 10

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*. Edição bilingue (latim/ português), texto latino da Editora Marietti, tradução de D. Odi-lão Moura, baseada em parte na tradução de D. Ludgero Jaspers, e revista por Luis A. de Boni, Porto Alegre, Livro I, co-edição da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1990.

*Summa Theologiae* I, q.2, a.2



SANCTI THOMAE AQUINATIS, Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem Ordinis, I, Prima Pars, Quarta Editio, Biblioteca de Autores Cristianos 77, Madrid, 1978.

JOÃO DUNS ESCOTO (ca.1265-1308)

*Ordinatio* I, d.2, p.1, qq.1-2

IOANNIS DUNS SCOTI Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Praeside P. Carolo Balić. T. II, Civitas Vaticana, 1950.

*Tractatus de Primo Principio*

JUAN DUNS ESCOTO, *Tratado acerca del Primer Principio*. Edição bilingue (latim/ castelhano), preparada por Felix Alluntis, com texto latino da edição de Wolfgang Kluxen, Biblioteca de Autores Cristianos 503, Madrid, 1989.

GUILHERME DE OCKHAM (1255-1350)

*In Librum Primum Sententiarum Ordinatio* I, d.3, q.2

GUILLELMI DE OCKHAM Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita. Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Opera Theologica II. Venerabilis Inceptoris GUILLELMI DE OCKHAM Scriptum in Librum Primum Sententiarum seu Ordinatio. Distinctiones II-III. Edidit Stephanus Brown, adlaborante Gedeone Gál. St. Bonaventure, N. Y., 1970.

*Quodlibeta* I, q.1 e V, q.7

GUILLELMI DE OCKHAM Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita. Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Opera Theologica IX. Venerabilis Inceptoris GUILLELMI DE OCKHAM Quodlibeta Septem. Edidit Joseph C. Wey. St. Bonaventure, N. Y., 1980.

## TRADUÇÕES PORTUGUESAS

AAVV, *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval* (TERTULIANO, *O Testemunho da Alma*; S. AGOSTINHO, *O Mestre*; S. ANSELMO, *Proslogion*; *O Argumento Endonoético*; S. TOMÁS, *O Ser e a Essência*). Tradução do original latino por António Soares Pinheiro, prefácio por José Gama, Braga, Faculdade de Filosofia, 1982.



AAVV, *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval* (TERTULIANO, *O Testemunho da Alma*; S. AGOSTINHO, *O Mestre*; S. ANSELMO, *Proslogion*; *O Argumento Endonoético*; S. TOMÁS DE AQUINO, *O Ser e a Essência*; PEDRO HISPANO, *Primado da Psiconoética*). 3ª edição revista, tradução do original latino por António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia, 1990.

SANTO ANSELMO, *Proslogion*. Tradução de António Soares Pinheiro, introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Editora, 1995.

SANTO ANSELMO, *Proslogion*. Texto integral, leitura orientada e propostas de trabalho por José Silva Rosa, Lisboa, Texto Editora, 1995.

St.º ANSELMO, *Proslogion. Seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo, e do Livro Apologético* (Filosofia. Textos, 10). Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo, Porto, Porto Editora, 1996.

S. BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, introdução, tradução e notas de António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1973. Obra reeditada em 3ª ed., Fundação Cupertino de Miranda / Editorial Franciscana, 1986.

SÃO BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*. Tradução e notas de António Soares Pinheiro, “Uma Leitura Introdutória” por Maria Manuela Brito Martins, Porto, Edição do Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

JOÃO DUNS ESCOTO, *Tratado do Primeiro Princípio* (Textos Filosóficos 43). Tradução do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1998.

## ESTUDOS

A lista de estudos foi seleccionada com base nos seguintes critérios: não esquecer o contributo de estudos já clássicos sobre a filosofia medieval, em especial, monografias sobre os autores aqui revisitados; actualizar a bibliografia com estudos recentes de especialidade; considerar o contributo de estudos em língua portuguesa, sobre os autores medievais visados neste estudo.





AAVV, *Spicilegium Beccense* I. Congrès International du IXe Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec. Paris, Vrin, 1959.

ADAMS, M. M., *William Ockham*. Vols. 1-2, University of Notre Dame Press (Ind.), 1987.

ADAMS, R. M., "The logical structure of Anselm's arguments", *The Philosophical Review* 80 (Ithaca, 1971) n° 1, 28-54.

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

BARBELLION, S.-M., *Les «preuves» de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf, 1999.

BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931). 2ª ed., Zollikon, Evang. Verlag, 1958.

BOLINHAS, M. I., "Uma Releitura das Cinco Vias de Tomás de Aquino à luz do Conceito de Ser", in Maria Leonor L.O. Xavier (Coord.), *A Questão de Deus. História e Crítica* I, Sintra, Zéfiro / FCT / CFUL, 2008, 327-340.

IDEM, "Dos Possíveis ao Necessário – Os Percursos de Anselmo de Aosta e de Tomás de Aquino", *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 277-292.

BOUGEROL, J. G., "Saint Bonaventure et Saint Anselme", *Antonianum* 47 (Roma, 1972) 333-361.

BRECHER, R., *Anselm's Argument. The logic of divine existence*. Aldershot, Gower, 1985.

BRITO, A. J., "As recentes controvérsias sobre o argumento ontológico", *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (Braga, 1988) 249-286.

BRITO, E., *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.

BRITO MARTINS, M. M., "A Prova da Existência de Deus em Santo Agostinho (*De Libero Arbitrio*) e em Santo Anselmo (*Proslogion*)", *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 75-91.



IDEM, “A composição do *ens finitum* e *infinitum* e os predicáveis em Duns Escoto: *Infinitum non repugnat enti*”, *Itinerarium*. Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil, João Duns Escoto (1308-2008), Ano LV, 195 (Braga, 2009), 393-409.

CARDOLETTI, P., “Il método teológico di S. Anselmo e la lettura tomista del *Proslogion*. Nuove dimensioni di un’antica questione”, *La Scuola Cattolica* 94 (Milão, 1966) nº 5-6, 359-401.

CARVALHO, M. S., *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*. Lisboa, Edições Colibri / Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997.

IDEM, *A Síntese Frágil. Uma introdução à filosofia, da patrística aos conimbricenses*. Lisboa, Edições Colibri, 2002.

IDEM, “O Argumento Antropológico. Henrique de Gand e Santo Anselmo”, *Philosophica* 34 (Lisboa), 293-308.

CERQUEIRA GONÇALVES, J., *Homem e Mundo em São Boaventura*. Braga, 1970.

IDEM, “O Deus do Homem. A Aposta de Santo Anselmo e a nossa”, *Itinerarium* 19 (Lisboa, 1973) nº 81, 273-308.

IDEM, “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”, in Luis Alberto De Boni (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre / Bragança Paulista, edi-PUCRS / EST Edições / Universidade São Francisco, 2008, 175-185.

CEZAR, C. R., “Teologia Positiva e Teologia Negativa em Duns Escoto”, in Luis Alberto De Boni (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre / Bragança Paulista, edi-PUCRS / EST Edições / Universidade São Francisco, 2008, 186-197.

COSGROVE, M. R., “Thomas Aquinas on Anselm’s Argument”, *Review of Metaphysics* 27 (Washington, 1974) nº 3, 513-530.

CRESS, D. A., “The «coloration» by Duns Scotus of the «ratio Anselmi», and Vindobon. 1453”, *The Modern Schoolman* 54 (Saint Louis, 1976) nº 1, 33-43.

DAWKINS, R., *The God Delusion*. Nova Iorque, Houghton Mifflin Harcourt, 2006.



DE BONI, L. A. (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre / Bragança Paulista, EDIPUCRS / EST Edições / Ed. Univ. São Francisco, 2008.

IDEM, “Duns Scotus: A Existência de Deus no *Tractatus de Primo Principio*”, in Maria Leonor L.O. Xavier (Coord.), *A Questão de Deus. História e Crítica I*, Sintra, Zéfiro / FCT / CFUL, 2008, 349.

IDEM, “Saint Anselm and Duns Scotus”, in Roberto Hofmeister Pich (Ed.), *Anselm of Canterbury (1033-1109). Philosophical Theology and Ethics*. Proceedings of the Third International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2-4 September 2009, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales / Gabinete de Filosofia Medieval, Porto, 2011, 169-195.

DELGADO ANTOLÍN, S. M., *El Argumento Anselmiano*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.

IDEM, “El argumento anselmiano en la obra de San Buenaventura”, *Thémata* 4 (Sevilla, 1987) 15-26.

DOYLE, J. P., “Some thoughts on Duns Scotus and the ontological argument”, *The New Scholasticism* 53 (Washington, 1979) nº 2, 234-241.

FLETEREN, F. VAN, e SCHNAUBELT, J. C. (Eds.), *Twenty-Five Years of Anselm Studies (1969-1994). Review and Critique of Recent Scholarly Views* (Anselm Studies III). Nova Iorque / Ontário, The Edwin Mellen Press, 1996.

FREITAS, M. B. C., “A Existência de Deus segundo Escoto”, *Itinerarium* 12 (Braga, 1966), 161-192.

IDEM, “De Argumentatione Duns Scoti Pro Infinitate Dei”, in Commissionis Scotisticae (Org.), *De Doctrina Ioannis Duns Scoti – Acta, Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*. Roma, s.ed., 1968, vol. II, 427-434.

IDEM, “O Conhecimento Filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, *Didaskalia* 12 (Lisboa, 1982) 243-298.

IDEM, *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*. Vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004.

GHISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*. Tradução de L. A. De Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.



IDEM, *Tommaso d'Aquino*, Milão, Edizioni San Paolo, 1999.

GIL, F., *A Convicção*. Tradução de Adelino Cardoso e Marta Mendonça, revisão da tradução de Fernando Gil, Porto, Campo das Letras, 2003.

GILBERT, P., *Dire l'Ineffable. Lecture du "Monologion" de S. Anselme*, Paris/ Namur, Éditions Lethielleux/ Culture et Vérité, 1984

IDEM, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.

GILSON, É., "Sens et nature de l'argument de Saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 9 (Paris, 1934) 5-51.

IDEM, *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1953<sup>3</sup>.

IDEM, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1965<sup>6</sup>.

IDEM, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, Vrin, 1952.

GOMES, N. G., "Summum Bonum", in Manfredo Oliveira e Custódio Almeida (Orgs.), *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis, Editora Vozes, 109-151.

HARTSHORNE, CH., *Anselm's Discovery: a re-examination of the ontological proof for God's existence*. La Salle (Ill.), Open Court, 1965.

HERRERA, R. A., "Anselm, Scotus and a Proof for Materialistic Times", in Frederick Van Fleteren e Joseph C. Schnaubelt (Eds.), *Twenty-Five Years of Anselm Studies (1869-1994). Review and Critique of Recent Scholarly Views* (Anselm Studies III), Nova Iorque / Ontário, The Edwin Mellen Press, 1996, 183-189.

JAMARRONE, L., "Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana", *Divus Thomas* 52 (Piacenza, 1975) 3-40.

JOHNSON, H. J., "Contra Anselmum but contra Gentiles: Aquinas's rejection of the Ontological Argument", *Schede Medievali* 8 (Palermo, 1985), 18-27.

JUNIOR, P. L., "Sobre a univocidade do ente: Ockham leitor de Scotus", in Luis Alberto De Boni (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto Alegre / Bragança Paulista, ediPUCRS / EST Edições / Universidade São Francisco, 2008, 198-205.



KOHLLENBERGER, H. (Ed.), *Analecta Anselmiana*. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Begründet von Franciscus Salesius Schmitt. IV/ 1-2: *Akten der ersten Internationalen Anselm – Tagung Bad Wimpfen – 13 September bis. September 1970* (Francoforte sobre o Meno, 1975).

KOIRÉ, A., *L’Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1923.

LOGAN, I., *Reading Anselm’s Proslogion. The History of Anselm’s Argument and its Significance Today*. Farnham (UK) / Burlington (USA), Ashgate, 2009.

LOSONCY, TH., “The Anselmo-Gaunilo Dispute about Man’s Knowledge of God’s Existence”, in Frederick Van Fleteren e Joseph C. Schnaubelt (Eds.), *Twenty-Five Years of Anselm Studies (1869-1994). Review and Critique of Recent Scholarly Views* (Anselm Studies III), Nova Iorque / Ontário, The Edwin Mellen Press, 1996, 161-181.

MACEDO, J. C., *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre, Edições EST, 2009.

MACKEY, L., “Entreatments of God: Reflections on Aquinas’ Five Ways”, *Franciscan Studies* 37 (St. Bonaventure, N.I., 1977) 103-119.

MALCOLM, N., “Anselm’s ontological arguments”, *The Philosophical Review* 69 (Ithaca, 1960) 41-62.

MARTINES, P., “São Boaventura e o argumento único do *Proslogion*”, in José Antônio de C. R. de Souza (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, Edições EST, 2006, 101-108.

IDEM, “A Racionalidade da Fé no *Proslogion* de Santo Anselmo”, *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 37-56.

MARTINICH, A. P., “Scotus and Anselmo on the Existence of God”, *Franciscan Studies* 37 (St. Bonaventure, N.I., 1977) 139-152.

MATHIAS, TH. R., “Bonaventurian Ways to God through Reason”, *Franciscan Studies* 37 (St. Bonaventure, N.I., 1977) 153-206.

MEIRINHOS, J. F., “*Intellectio e Cogitatio* no Debate entre Gaunilo e Anselmo sobre o Argumento Único”, *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 23-35.



MIANO, V., “Gli argomenti del «Monologium» e la quarta via di San Tommaso”, *Divus Thomas* 54 (Piacenza, 1951) 20-32.

MILLER, R. G., “The ontological argument in St. Anselm and Descartes [to be continued]”, *The Modern Schoolman* 32 (Saint Louis, 1955) 341-349.

IDEM, “The ontological argument in St. Anselm and Descartes [continued]”, *The Modern Schoolman* 33 (Saint Louis, 1955-1956) 31-38.

MOREAU, J., *Pour ou Contre L'Insensé ? Essai sur la Preuve Anselmienne*. Paris, Vrin, 1967.

NASCIMENTO, C. A. R. DO, “S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus”, in João J. Vila-Chã (Ed.), *Revista Portuguesa de Filosofia* 64: *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média* (Braga, 2008) fasc.1, 397-408.

OSCAR DÍEZ, R., “El Argumento Anselmiano”, in Maria Cândida Pacheco e José F. Meirinhos (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (Rencontres de philosophie médiévale, 11). Porto, Mediaevalia – FLUP, 2004, vol. IV, 239-248.

PACHECO, M. C., “Nas origens da teologia como ciência – St. Anselmo e Abelardo”, *Revista da Faculdade de Letras. Série de Filosofia* 5-6 (Porto, 1988-1989), 305-317.

IDEM, “Razão e Mística. Algumas considerações a partir do *Proslogion* de Santo Anselmo”, *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009), 11-22.

PACHECO, M. C. e MEIRINHOS, J. F. (Eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM, (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*. Vols. I-III, Turnhout, Brepols Publishers, 2006. Vol. IV, Porto, *Mediaevalia*, 2004.

PEREIRA, M. H. R., “Norman Malcolm e Alvin Plantinga – Duas Versões Analíticas do Argumento do *Proslogion* de Santo Anselmo”, *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 333-355.



PICH, R. H. (Ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006 (Textes et Études du Moyen Age, 43). Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007.

IDEM (Ed.), *Anselm of Canterbury (1033-1109). Philosophical Theology and Ethics*. Proceedings of the Third International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 2-4 September 2009 (Textes et Études du Moyen Age, 60), Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales / Gabinete de Filosofia Medieval, Porto, 2011.

PLANTINGA, A., *God and Other Minds*. Ithaca, Cornell University Press, 1967.

IDEM, *God, Freedom and Evil*. Nova Iorque, Harper & Row, 1974.

IDEM, *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon Press, 1974.

RIJK, L. M. DE, "Croire et Savoir: les arguments pour l'existence de Dieu d'Anselme à Occam", in IDEM, *La philosophie au moyen âge*. Tradução de P. Swiggers, Leiden, Brill, 1985, 106-141.

SCIUTO, I., "L'Unum Argumentum del *Proslogion* di S. Anselmo e la Prova del *De libero arbitrio* di S. Agostino", in Frederick Van Fleteren e Joseph C. Schnaubelt (Eds.), *Twenty-Five Years of Anselm Studies (1869-1994). Review and Critique of Recent Scholarly Views* (Anselm Studies III), Nova Iorque / Ontário, The Edwin Mellen Press, 1996, 79-95.

SEIFERT, J., "«Si Deus est Deus, Deus est»: Reflections on St. Bonaventure's interpretation of St. Anselm's ontological argument", *Proceedings of the PMR Conference* 8 (Villanova, 1983) 119-129.

IDEM, "Kant y Brentano contra Anselmo e Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico", trad. R. Rovira, *Thémata* 2 (Sevilha, 1985) 129-147.

SERTILLANGES, A.-D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*. Le Saulchoir, Librairie Bloud et Gay, 1928.

SOUZA, A. C. R. DE (Org.), *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*. Porto Alegre, EST, 2006.



VILA-CHÁ, J., “«Deus vere est». O argumento anselmiano. Análise dos capítulos II-IV do *Proslogion*”, *Círculo* 4 (Braga, 1984) nº 6, 3-14.  
IDEM (Ed.), *Revista Portuguesa de Filosofia* 64: *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média* (Braga, 2008), fasc.1.

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

WHITTEMORE, R. C., “Panentheistic implications of the ontological argument”, *The Southern Journal of Philosophy* 9 (Memphis, 1971) nº 2, 157-162.

XAVIER, M. L., “A Dizibilidade de Deus, segundo o *Monologion* de Santo Anselmo”, in Joaquim Cerqueira Gonçalves (Coord.), *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*. Lisboa, Edições Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, 315-329.

IDEM, “O Argumento Ontológico: Kant e Santo Anselmo”, in Manuel José do Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (Coords.), *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa, Edições Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1994, 107-123. Artigo reeditado in Leonel Ribeiro dos Santos (Org.), *Kant em Portugal: 1974-2004*, Lisboa, CFUL, 2007, 447-460.

IDEM, “A Prova Anselmiana, segundo Karl Barth”, *Philosophica*, 5 (Lisboa, 1995), 103-121.

IDEM, “Descartes e Santo Anselmo: O Argumento Ontológico”, in Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro Alves e Adelino Cardoso (Coords.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio*. Lisboa, Edições Colibri/ Centro e Departamento de Filosofia da FLUL, 1998, 81-96.

IDEM, *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), 1999.

IDEM, “O argumento anselmiano: um argumento ontológico?”, *Revista Ágora Filosófica*. Revista Semestral do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1 (Recife, 2001) nº2, 66-81.

IDEM, “O nome anselmiano de Deus”, in Carlos João Correia (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência. Actas do Colóquio*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, 269-278.

IDEM, “Anselme et Bonaventure. Au sujet de l'argument du *Proslogion*”, in José F. Meirinhos (Ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de*





*philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (Textes et Études du Moyen Âge, 32). Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, 127-145.

IDEM, “O conhecimento de Deus: Anselmo e Gaunilo”, in Maria Cândida Pacheco e José F. Meirinhos (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (Rencontres de philosophie médiévale, 11). Turnhout, Brepols Publishers, 2006, Vol. II, 867-880.

IDEM, “Kant e o argumento anselmiano”, in Leonel Ribeiro dos Santos (Coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, 151-162.

IDEM, “Tomás de Aquino e o argumento anselmiano”, in José António de C. R. de Souza (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre, Edições EST, 2006, 117-128.

IDEM, “A actualidade das disputas medievais”, *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*, Série Filosofia, nº 8 (Ponta Delgada, 2007) 353-360.

IDEM, “Do pensável e do impensável na filosofia do Argumento Anselmiano”, in João J. Vila-Chá (Ed.), *Revista Portuguesa de Filosofia 64: Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média* (Braga, 2008) fasc.1, 275-296.

IDEM, “João Duns Escoto e o argumento anselmiano”, in Luis Alberto De Boni (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre / Bragança Paulista, ediPUCRS / EST Edições / Universidade São Francisco, 2008, 156-174.

IDEM, “Anselmo e Duns Escoto: variações sobre um mesmo princípio metafísico”, *Philosophica*, 31 (Lisboa, 2008) 77-90.

IDEM (Coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia I-II*, Sintra, Zéfiro / FCT / CFUL, 2008.

IDEM, “O Argumento Anselmiano entre Continuadores e Críticos”, in Maria Leonor L.O. Xavier (Coord.), *A Questão de Deus. História e Crítica I*, Sintra, Zéfiro / FCT / CFUL, 2008, 269-326.

IDEM, *O Teísmo Medieval: Santo Anselmo e João Duns Escoto*. Sintra, Zéfiro, 2009. IDEM (Coord.), *Philosophica 34: Anselmo sola ratione 900 anos depois* (Lisboa, 2009).

IDEM, “Guilherme de Ockham e o Argumento Anselmiano via Escoto”, *Philosophica* 34 (Lisboa, 2009) 309-332.



IDEM, “A subtil influência de Anselmo na filosofia do Doutor Subtil”, *Itinerarium*. Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil, João Duns Escoto (1308-2008), Ano LV, 195 (Braga, 2009), 513-531.

IDEM, “O Sentido da Perfeição: João Duns Escoto e a regra anselmiana de selecção dos atributos divinos”, in AAVV, *Razão e Liberdade. Homagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Vol.II, Lisboa, CFUL e Departamento de Filosofia da UL, 2010, 959-975.

IDEM, “A questão da racionalidade dos princípios filosóficos”, *Homagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas (1928-2010)*. *Itinerarium*, Lisboa, 2011, 265-274.

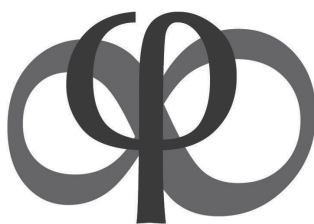
IDEM, “A questão do argumento anselmiano” (Lição em Filosofia Medieval, apresentada a 19 de Janeiro de 2011, durante as provas de habilitação ao título de agregada pela Universidade de Lisboa), *Philosophica*, 37 (Lisboa, 2011), 241-270.



DO MESMO AUTOR, NA ZÉFIRO:

# A Questão de Deus

## Ensaaios Filosóficos



A Questão de Deus  
História e Crítica  
FCT / CFUL

*Coordenação*  
**Maria Leonor L. O. Xavier**

*Zéfiro*

# A QUESTÃO DE DEUS

na

## História da Filosofia

Volume I



A QUESTÃO DE DEUS  
HISTÓRIA E CRÍTICA  
FCT / CFUL

*Coordenação*

**Maria Leonor L. O. Xavier**

*Zéfiro*

# A QUESTÃO DE DEUS

na

## História da Filosofia

Volume II



A QUESTÃO DE DEUS  
HISTÓRIA E CRÍTICA  
FCT / CFUL

*Coordenação*

**Maria Leonor L. O. Xavier**

*Zéfiro*



Esperamos que tenha desfrutado deste livro da *Zéfiro*.

Visite a nossa página na internet e fique a conhecer as novidades editoriais, descontos e promoções especiais, datas e locais de lançamentos, bem como as actividades culturais promovidas pela *Zéfiro*.

Para receber periodicamente as nossas novidades no seu email escreva-nos para: *zefiro@zefiro.pt*

Consulte o nosso catálogo na internet ou contacte-nos se desejar recebê-lo por correio.

**www.zefiro.pt**

MARIA LEONOR L. O. XAVIER

# O TEÍSMO MEDIEVAL

SANTO ANSELMO & JOÃO DUNS ESCOTO

*Nono Centenário da Morte*  
(1109 – 2009)

*Sétimo Centenário da Morte*  
(1308 – 2008)



*Zéfiro*

