

Eduardo Silva Ribeiro

## *O Argumento Epistemológico de Anselmo*

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

MESTRADO EM FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

Porto Alegre

Janeiro / 2006

*Ao Jair e à Maria Zilda, meus pais*

# *Agradecimentos*

Ao meu orientador e amigo, Dr. Roberto Hofmeister Pich, *quo melius cogitari nequit*.

Ao Prof. e amigo Dr. Manoel Vasconcellos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, especialmente ao Prof. e amigo Dr. Cláudio de Almeida.

Aos responsáveis pela Biblioteca Central Irmão José Otão, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pelo inestimável suporte.

Aos secretários do Programa de Pós-Graduação, Denise Tonietto e Marcelo Santos Freire, com apreço.

Ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, particularmente aos Professores Dr. Joãosinho Beckenkamp e Dr. João Hobuss.

Aos Professores Drs. Luciano Floridi, Gary Mar e Christopher Viger, pela gentileza em enviar-me artigos importantes.

Aos amigos e colegas Rodrigo Borges, César Tadeu Fontoura e Luís Deodato Machado, pelas discussões e convivência.

Aos meus pais, a quem dedico este trabalho.

Ao Eduardo Al-alam Cordeiro e à minha segunda família.

À CAPES, que proporcionou as condições materiais para a realização desta pesquisa.

À Michele.

*“La seule excuse que l’on puisse invoquer pour  
ajouter une nouvelle interprétation de l’argument de  
saint Anselme à toutes celles que nous avons déjà,  
c’est l’impossibilité de résister à la tentation.”*  
Étienne Gilson.

*“I can’t believe that!” said Alice.  
“Can’t you?” the Queen said in a pitying tone.  
“Try again: draw a long breath, and shut your eyes.”  
Alice laughed. “There’s no use trying,” she said  
“one can’t believe impossible things.”  
“I daresay you haven’t had much practice,” said the Queen.  
“When I was your age, I always did it for half-an-hour a day.  
Why, sometimes I’ve believed as many as six impossible things before breakfast.”*  
Lewis Carroll.

# *Resumo*

O chamado “argumento ontológico” proposto por Anselmo no seu *Proslogion* é examinado à luz de uma nova caracterização, apresentada por Ruth Marcus. Demonstra-se que, interpretado desse modo, o argumento possui uma natureza irreduzivelmente epistêmica, e então parte-se para a investigação da sua estrutura. Argumenta-se que ele pode ser interpretado com um *ad hominem* válido, dirigido ao Insensato, a quem Anselmo acusa de ser incapaz de ver as conseqüências da sua aquiescência à afirmação de que existe, em seu entendimento, um objeto que satisfaz a descrição indefinida *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, cometendo assim um certo tipo de contradição pragmática.

# *Abstract*

The so-called ‘ontological argument’ put forward by Anselm in his *Proslogion* is seen in the light of a new characterization presented by Ruth Marcus. In this reading the argument is shown to be irreducibly epistemic in nature and its structure is then investigated. It is argued that the ontological argument can be interpreted as a valid *ad hominem* argument against the Fool, who is charged by Anselm with the accusation of failing to see the consequences of his compliance with the claim that there is, in his understanding, an object satisfying the indefinite description *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, thus falling into a certain kind of pragmatic contradiction.

# *Sumário*

<b>Introdução</b>	p. 9
<b>1 Caracterização e Estrutura</b>	p. 14
1.1 A Caracterização de Marcus . . . . .	p. 14
1.1.1 Um Desvio Epistêmico . . . . .	p. 14
1.1.2 A Premissa Condicional . . . . .	p. 17
1.1.3 Argumento Epistemológico . . . . .	p. 19
1.2 A Estrutura do Argumento . . . . .	p. 21
1.2.1 A Enunciação . . . . .	p. 21
1.2.2 O <i>Ad Hominem</i> . . . . .	p. 24
1.2.3 A <i>Reductio</i> . . . . .	p. 28
<b>2 Descrevendo e Comparando</b>	p. 31
2.1 A Descrição . . . . .	p. 31
2.1.1 Uma Fórmula Singular? . . . . .	p. 31
2.1.2 <i>Anselmus Anscombiensis</i> . . . . .	p. 34
2.1.3 <i>Aliquid quo Aliquo est</i> : O Princípio de Caracterização . . . . .	p. 37
2.2 <i>Quiddam Maius</i> . . . . .	p. 39
2.2.1 A Comparação . . . . .	p. 39

2.2.2	Existir é Maior: da Inexistência à <i>Aseidade</i> . . . . .	p. 42
2.2.3	Diagonalização . . . . .	p. 45
<b>3</b>	<b>A <i>Cogitatio Anselmi</i></b> . . . . .	p. 48
3.1	A Prece de Um Agnóstico . . . . .	p. 48
3.2	<i>Posse Cogitari</i> . . . . .	p. 51
3.2.1	<i>Cogitatio</i> e Possibilidade(s) . . . . .	p. 51
3.2.2	O Sentido da Antinomia . . . . .	p. 58
3.2.3	<i>Cogitatio</i> Anselmiana e <i>Cogitatio</i> Cartesiana . . . . .	p. 61
	<b>Conclusão</b> . . . . .	p. 67
	<b>Referências</b> . . . . .	p. 71
	<b>Anexo a</b> . . . . .	p. 76
	O <i>Dictum</i> em Anselmo . . . . .	p. 76
	<b>Anexo b</b> . . . . .	p. 80
	O <i>Dictum</i> em Gaunilo . . . . .	p. 80



# *Introdução*

O objeto deste trabalho é uma das mais célebres peças de argumentação filosófica de todos os tempos, peça que sempre causou extraordinária polêmica: o argumento ontológico. A sua capacidade de originar uma vastidão de interpretações díspares torna difícil alcançar pleno consenso acerca de qual é a sua essência, qual a sua finalidade, importância, as suas falhas ou virtudes.

Embora o argumento ontológico tenha ressurgido e sido reinventado em diversas épocas, a enunciação de Anselmo de Aosta, no *Proslogion* — redigido em 1077-78 —, constitui a sua primeira aparição. A primeira e, também, a mais emblemática. Ela é o pano de fundo ao qual todas as formulações posteriores serão contrapostas, e, de certo modo, é de sua cogência que depende a cogência de todos os seus sucessores. Em que pese a imensa literatura em torno dele — incomparavelmente mais extensa do que toda a literatura já produzida sobre qualquer outro tema anselmiano —, o argumento dos capítulos II–IV do *Proslogion* é em grande medida um desconhecido; ilustre, sem dúvida, mas desconhecido. O que Anselmo propôs? Ele de fato propôs um argumento ontológico? O que, exatamente, a expressão “argumento ontológico” significa? Tais perguntas ainda hoje se colocam com justa razão; ao menos, é essa suposição que motiva este trabalho.

Se queremos descobrir as características que um argumento deve exibir para qualificar-se como “ontológico”, devemos nos voltar para as circunstâncias em que o designativo passou a ser-lhe aplicado, e procurar saber por que, exatamente, pareceu então adequado. Foi Immanuel Kant quem introduziu o termo, com a intenção de capturar os traços característicos desse tipo de argumento, em seu escrito *O Único Argumento Possível em*

*Suporte a uma Demonstração da Existência de Deus*,<sup>1</sup> de 1762-1763. Mas foi apenas em 1781, na sua *Crítica da Razão Pura*, que Kant pormenorizou as razões que determinaram a sua escolha terminológica. Ali, Kant caracteriza argumentos ontológicos como argumentos que “abstraem de toda experiência e inferem de modo inteiramente *a priori* a existência de uma causa suprema a partir de meros conceitos”.<sup>2</sup> Vê-se que, desde a pia batismal, os argumentos ontológicos estão ligados à noção epistêmica de *a-prioridade*.

Cabe notar que o argumento a que Kant se refere aqui é devido a Descartes, e não a Anselmo. Em sua *Nova Dilucidatio*, publicada em 1755 — anos antes, pois, de cunhar o termo *ontologischer Beweis* —, Kant já se reportava ao *cartesianischer Beweis*.<sup>3</sup> Segundo Étienne Gilson,<sup>4</sup> não foi dado ao próprio Descartes entrar em contato direto com o argumento de Anselmo, ao menos até depois de publicada sua própria formulação, o que significa que o argumento proposto por Descartes e batizado por Kant é geneticamente independente da formulação anselmiana.<sup>5</sup>

Isso não impede que o argumento anselmiano tenha também recebido consistentemente o apelativo ‘ontológico’ pela tradição pós-kantiana, conquanto as razões variem de acordo com a taxonomia adotada por cada autor. Tradicionalmente, a propriedade epistêmica de atingir uma conclusão existencial por meios inteiramente *a priori* é o que faz um argumento ontológico. Para alguns estudiosos, contudo, todo argumento ontológico deve pressupor a máxima de que a existência é uma perfeição, ou um “predicado real”.<sup>6</sup> De acordo com uma terceira caracterização,<sup>7</sup> um argumento ontológico deve partir da

---

<sup>1</sup>*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ocupa as páginas 62–163 do segundo volume de Kant (1902-). A primeira ocorrência da expressão *ontologischer Beweis* se dá na p. 160.

<sup>2</sup>KrV A590-91/B618-19: “[...] abstrahieren [...] von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer Höchsten Ursache”

<sup>3</sup>Segundo, Davies (2004), , p. 177, não há razão para crer que Kant tenha lido Anselmo.

<sup>4</sup>Cf. Gilson (1987), p. 342: “Il n’existe aucune preuve positive qu’il [Descartes] ait jamais lu saint Anselme, et l’on sait du moins qu’il avait exposé sa preuve avant de l’avoir lu. (« Je verrai S. Anselme à la première occasion ». [Descartes (1897-1913)] T. III, p. 261, l. 9. La lettre est de décembre 1640)”.

<sup>5</sup>Sobre a denominação kantiana, cf. Marion (1990), p. 43s., Marion (1992), p. 201s.

<sup>6</sup>É nesse espírito que encontramos, logo na abertura de Anscombe (1982), a seguinte caracterização: “A un argumento para la existencia de alguna cosa se le debe llamar “ontológico” sólo si depende de la existencia como perfección”.

<sup>7</sup>Por exemplo: Van Inwagen (1977), p.375s.

asserção de que um dado conjunto de propriedades satisfaz certas condições, e concluir que tal conjunto é instanciado, com a cláusula adicional de que o objeto da conclusão existencial seja uma deidade. Ainda uma quarta caracterização assume que a expressão central de um argumento ontológico deve indicar uma ‘essência’ ou ‘natureza’.<sup>8</sup>

A caracterização que adotaremos é a de Ruth Marcus (née Barcan). Esta caracterização terá repercussões em todo o trabalho, mas é na terceira parte que se mostrará decisiva. Entrementes, o sintagma nominal “argumento ontológico” será usado como um nome próprio, no espírito de Graham Oppy.<sup>9</sup> Do nosso ponto de vista, é mais produtivo seguir o uso histórico do que entrar em disputas terminológicas. O uso do termo terá o objetivo único de seguir a tradição, e não de discutir a sua legitimidade. Abrangerá, pois, não só os argumentos que se enquadram na caracterização de Marcus, mas também diversos argumentos que não se enquadram nessa caracterização e que a tradição cuidou de denominar “ontológicos”.

Procuraremos demonstrar que o argumento de Anselmo subsume-se com naturalidade à caracterização de Ruth Marcus. Essa caracterização, que põe em evidência o papel jogado por conceitos epistêmicos nos argumentos ontológicos, será abordada na primeira seção do Capítulo Primeiro.

A razão por que o presente trabalho se restringirá ao argumento de Anselmo é que este argumento possui características únicas que o tornam particularmente adequado a ilustrar o conceito barcaniano. O argumento de Anselmo envolve uma performance discursiva, exige a tomada de um compromisso epistêmico, e, através de um argumento *ad hominem*, estabelece uma conclusão existencial, mediante a demonstração da insustentabilidade da posição de qualquer adversário que não assinta a essa conclusão. A estrutura do argumento

---

<sup>8</sup>Por exemplo: Marion (1990), p.45s.

<sup>9</sup>“Of course, it must be conceded that Gaunilo misformulates St. Anselm’s argument. But that is no reason to say that the original argument is not an ontological argument. Moreover, there is the matter of accepted linguistic usage: The paradigm cases of arguments that are denoted by the expression ‘ontological argument’ are those of St. Anselm and Descartes. To my ear, ‘ontological argument’ functions like a proper name: It carries no implications about the *nature* of the arguments that fall in its extension. Even if it turns out that the arguments of St. Anselm and Descartes have very little in common, that will not show that there is something inappropriate about the label ‘ontological argument’; rather, it will suggest something interesting about the causal history of that label.” Oppy (1995), p. 203.

será o tema da segunda parte do capítulo primeiro.

O estopim que deflagra a necessitação do assentimento à conclusão existencial — derivada do compromisso epistêmico ulterior à performance discursiva — é a locução *aliquid quo nihil maius cogitari possit*,<sup>10</sup> que significa, em tradução aproximada: “algo do qual nada maior pode ser pensado”. A nossa investigação será dirigida a essa fórmula central adotada por Anselmo no argumento do *Proslogion*. Nenhuma interpretação do argumento ontológico anselmiano pode deixar de lado essa locução: em qualquer interpretação plausível, é em torno dela que todo o argumento se articula. Assim, analisaremos o *dictum* anselmiano sob três aspectos distintos:

1. O caráter — definido ou indefinido — do instrumental descritivo usado no *dictum*. Aqui serão tratados o aparato pronominal a que Anselmo recorre, as interpretações “definicionais”<sup>11</sup> do argumento ontológico, bem como algumas acusações calcadas na suposição de uso ilegítimo de descrições definidas dentro do escopo de operadores intensionais. Veremos que o sintagma não aparece senão na forma de uma descrição indefinida tanto no início, quanto no final do argumento do *Proslogion* II — a descrição definida “id quo...” ocorrendo somente nos passos intermediários. Este ponto será discutido na primeira parte do segundo capítulo.
2. A relação *maius quo*. Serão examinados alguns caracteres gramaticais e lógicos, os elementos conectados através dessa relação e temas correlatos. Aqui se notará também a tese de que a existência é uma propriedade “engrandecedora”. A relação *maius quo* pode ser interpretada como uma comparação entre um objeto intencional sem contraparte real e um objeto intencional idêntico a ele sob todos os aspectos, exceto por possuir uma contraparte real. Alternativamente, a relação *maius quo* pode ser tomada como uma comparação contrafactual entre um objeto atual ora considerado — hipoteticamente — como meramente possível e *esse mesmo objeto*,

---

<sup>10</sup>Doravante, *aliquid qm̄n (quo maius cogitari nequit)*.

<sup>11</sup>“Argumentos ontológicos definicionais” são descritos, em Oppy (1995), p. 47–57, como um subconjunto da classe dos argumentos ontológicos. O significado do termo será precisado mais tarde. Cf. p. 36 e seguintes, em 2.1.2, no presente trabalho.

já considerado como efetivo. A relação em questão será tratada na segunda parte do segundo capítulo.

3. A dualidade epistêmico-modal do argumento, expressa pelo verbo *cogitare* e seu modificador modal. Partindo do fato de que a retomada do argumento ontológico nas últimas décadas está diretamente ligada à sua leitura modal, e tendo a caracterização de Ruth Marcus como referência, serão abordadas questões concernentes ao papel das modalidades ônticas, aléticas e epistêmicas na fórmula anselmiana. Verificaremos a justificação oferecida como apoio à premissa modal do argumento anselmiano. Argumentaremos que o conceito de *cogitatio* não pode ser convertida à noção de possibilidade lógica ampla, e tampouco à de possibilidade metafísica. Uma consequência de guardar essa distinção é que o argumento de Anselmo não pode ser assimilado àquilo que Malcolm chama de “segundo argumento ontológico”, senão à força de certas arbitrariedades interpretativas. Isto será visto no capítulo final.

Este trabalho diz respeito à “Anselmus-Forschung”, bem como à filosofia analítica da religião. A temática posta à parte, os resultados aqui registrados poderão ser tomados como incidindo sobre a filosofia analítica da linguagem — tal como a análise dos pressupostos existenciais em descrições —, lógica — é o caso das distinções modais — e epistemologia — tal como o tipo de contradição pragmática notado por Anselmo. Ao final do trabalho encontram-se dois anexos, em que as diversas aparições da fórmula central do *Proslogion* são transcritas, e suas localizações na *Opera Omnia* de Anselmo referidas segundo o capítulo, o número da página e a linha. Até onde nos foi dado conhecer, esta lista é inédita.

# 1 *Caracterização e Estrutura*

## 1.1 A Caracterização de Marcus

As treze páginas do artigo “Spinoza and the Ontological Proof”,<sup>1</sup> de Ruth Marcus, estão repletas de observações fascinantes sobre o argumento ontológico. Marcus propõe uma caracterização particularmente adequada aos argumentos ontológicos paradigmáticos cartesiano(s) e anselmiano(s). A seção final de seu artigo trata da confusão entre noções epistêmicas e modais, ou, mais exatamente, da confusão entre a noção epistêmica de *concebibilidade* e a noção modal de *possibilidade*. A confusão entre essas duas é culpada, acusa Marcus, por trazer sob a rubrica ‘prova ontológica’ argumentos sem qualquer parentesco relevante.

### 1.1.1 Um Desvio Epistêmico

Antes de tratar do artigo de Marcus, é necessário explicitar alguns conceitos. Em termos estritamente lógicos, um *argumento* válido consiste num conjunto  $\Phi$  cujos membros são (pelo menos duas) sentenças declarativas, que cumprem respectivamente os papéis de *premissa* e *conclusão*, e que guardam entre si uma relação tal que, se a premissa for verdadeira, a conclusão também será verdadeira. No uso não técnico do termo, contudo, um argumento é válido quando as suas premissas fornecem boas razões para crer na conclusão, mesmo que não a estabeleçam com cogência lógica plena. A um argumento bem-sucedido<sup>2</sup> chamamos de “prova”. Uma prova pode estabelecer a sua conclusão de

---

<sup>1</sup>Marcus (1995).

<sup>2</sup>Isto é: um argumento válido e que possui premissas verdadeiras.

duas maneiras: direta ou indiretamente. Ela estabelece a sua conclusão de maneira direta quando o encadeamento das sentenças é tal que, dadas as premissas, a conclusão pode ser diretamente obtida por meio de regras puramente lógicas de derivação. Por outro lado, diz-se que uma prova é indireta quando as regras puramente lógicas de derivação não permitem produzir a conclusão unicamente a partir de dadas premissas. Estabelece-se, então, uma sentença intermediária, com o auxílio da qual é possível atingir a conclusão. A forma mais comum desse tipo de prova é a *redução ao absurdo*. Na redução ao absurdo, parte-se de uma hipótese, e demonstra-se que a hipótese acarreta conseqüências absurdas. Fica patente então a falsidade da hipótese e, a partir daí, a verdade da sua negação.

As provas de Descartes e Anselmo não são provas diretas da existência de Deus, argumenta Marcus. O roteiro seguido pelo argumento ontológico passa necessariamente por aquilo que Marcus chama um “modo epistemológico de obliquidade”.<sup>3</sup> “O que elas provam [diretamente] é: a existência de Deus é *conhecida por nós por meio de um certo tipo de conhecimento imediato*”.<sup>4</sup>

Não é comum estabelecer conclusões dessa forma. É fácil ver que um argumento assim poderia receber a acusação de circularidade. A maioria dos epistemólogos dirá que  $p$  só é objeto de conhecimento se  $p$  é verdadeira: uma proposição falsa não pode ser objeto de conhecimento.<sup>5</sup> Mas, em que condições seria possível oferecer apoio para o primeiro membro do bicondicional que já não pressuponha que  $p$  é o caso?

A chave, aqui, é fornecer argumentos em favor da idéia de que, *ao menos para uma proposição  $p$* , nós estamos em posição de afirmar que conhecemos  $p$  unicamente em virtude de uma análise da nossa qualidade de sujeitos epistêmicos. Mas, em que consistiria estabelecer que um sujeito epistêmico  $S$  sabe que  $p$ ? Como se pode estabelecer esse enunciado? Bem, o sujeito epistêmico pode produzir uma prova. Em contextos não-matemáticos,

---

<sup>3</sup>No original: “an epistemological mode of indirection” (p. 165).

<sup>4</sup>“What they prove is that the existence of God is *known to us by a certain kind of immediate knowledge*”. Harry Wolfson, *apud* Marcus (1995), p. 164. Itálicos no original.

<sup>5</sup>Note-se que, mesmo que a *totalidade* dos sujeitos epistêmicos estivesse, após a mais profunda reflexão, perfeitamente convencida de que  $p$  é o caso, ainda assim poderia se dar que  $p$  fosse falsa. No sentido relevante, conhecimento não é determinado por convenção.

isso pode redundar na oferta de justificações para  $p$ . Em contextos puramente lógicos ou matemáticos, numa demonstração formal de que  $p$  é um teorema.

Agora, uma proposição pode ser passível de prova e mesmo assim não ser conhecida. Mais do que isso: num sentido preciso, uma proposição pode ser *efetivamente* provada e não ser conhecida. Suponha que um computador capaz de fazer operações lógicas muito velozmente tenha encontrado o algarismo 7 repetido sete vezes, em seqüência, ao calcular o valor de  $\pi$ . Suponha-se, ainda, que os passos do cálculo não tenham sido analisados por ninguém, ou mesmo que tenham sido descartados. Para Marcus, um tal teorema teria sido provado, mas não se poderia alegar que fosse efetivamente conhecido.<sup>6</sup>

A maioria das demonstrações não se processa mediante o passo epistemológico de mostrar primeiro que são conhecidas as proposições-chave. Argumentos teísticos cosmológicos, por exemplo, não dependem de um sujeito cognoscente. A sua eficácia é supostamente independente daquilo que se concebe ou daquilo que se sabe. Portanto:

O que distingue o argumento ontológico é a indispensabilidade do sujeito epistêmico ao chegar finalmente à conclusão de que Deus existe. Sob esse aspecto, o argumento ontológico é como o *cogito*. O sujeito que concebe, entende e conhece é indispensável para a demonstração. No argumento ontológico, o que se conclui diretamente é que algo é sabido por nós, isto é, a existência de Deus. Como notamos acima, é um passo trivial de

É sabido que Deus existe.

para

Deus existe.

O que torna a prova ontológica indireta é que em seu percurso ela passa por alegações epistemológicas acerca daquilo que concebemos, entendemos, ou conhecemos.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Cf. Kripke (1980), p. 35.

<sup>7</sup>“What distinguishes the ontological argument is the indispensability of the epistemological subject in arriving finally at the conclusion that God exists. In this respect, the ontological argument is like the *cogito*. The conceiving, understanding, knowing subject is indispensable to the demonstration. In the ontological argument, what is concluded directly is that something is known to us, i.e., the existence of God. As noted above, it is a trivial step from

It is known that God exists.

to

God exists.

What makes the ontological proof indirect is that it is routed through epistemological claims about what we conceive, understand, or know.” Marcus (1995), p. 166s.



### 1.1.2 A Premissa Condicional

O argumento ontológico, pois, repousa sobre uma premissa condicional da seguinte forma:

(C) Se nós concebemos Deus como  $\phi$ ,<sup>8</sup> então Deus é imediatamente percebido<sup>9</sup> por nós como existente.

Mas, a caracterização ainda está incompleta. Ela deve dizer algo mais sobre a premissa condicional. Se deixarmos que alegações místicas ou psicológicas de imediação cumpram o papel de subsidiar a premissa condicional, então muitos argumentos serão classificados equivocadamente como ontológicos.

Em todo o caso, um argumento [...] em que a premissa condicional não é sustentada por uma retórica adicional de um tipo lógico ou racional não deve ser incluído entre os argumentos ontológicos. [...] O] que é crucial nos argumentos de Descartes e Anselmo e o que os distingue como ontológicos é que eles *de fato* procuram fornecer apoio racional à premissa condicional. Eles tentam persuadir-nos de que uma inteligência racional não pode negar aquela premissa sem incoerência. Uma inteligência racional não pode possuir o conceito do ente supremo ou mais perfeito e contudo deixar de saber que Deus existe, pois tal conjunção, eles alegam, leva, se não à total contradição, então talvez àquilo que G. E. Moore denominou uma contradição pragmática. Um tolo, é claro, desprovido de alguma capacidade racional, pode deixar de reconhecer a incoerência e, portanto, na ausência da fé e da revelação, pode com sinceridade dizer em seu coração que não há Deus algum.<sup>10</sup>

Um argumento ontológico deve, pois, satisfazer a tripla exigência de (1) partir de uma premissa epistêmica (que, como tal, deve pressupor um sujeito epistêmico), (2) calcar-se num condicional que permita a transição do epistêmico para o ontológico, e (3) sustentar

<sup>8</sup>Por exemplo: “o maior”, ou “o mais perfeito”, ou “aquilo do que nada maior pode ser pensado”.

<sup>9</sup>Marcus (loc. cit.) observa que, no presente contexto, “percebido” é usado com o sentido de “conhecido”. Como veremos, o que está a se supor aqui é uma espécie de intuição intelectual.

<sup>10</sup>“In any case, an argument [...] in which the conditional premise is unsupported by further rhetoric of a logical or rational sort, should not be included among the ontological arguments. [...] What is crucial in Descartes’s and Anselm’s arguments and what marks them as ontological is that they *do* attempt to give rational support to the conditional premise. They try to persuade us that a rational intelligence cannot deny that premise without incoherence. A rational intelligence cannot have the concept of the greatest of most perfect being and yet fail to know that God exists, for such a conjunction, they claim, leads, if not to outright contradiction, then perhaps to what G. E. Moore has called a pragmatic contradiction. A fool, of course, devoid of some rational powers, may fail to appreciate the incoherence and, therefore, in the absence of faith and revelation, may say sincerely in his heart that there is no God.” Marcus (1995), p. 169.

o condicional com razões puramente lógicas ou racionais.

Que espécie de apoio pode ser oferecido ao condicional? O apoio deve ser de uma natureza tal que, uma vez invocado, será imune a contra-argumentos. Deve recorrer a um princípio tão elementar que, privada dele, a própria noção de racionalidade entrará em xeque. Um exemplo de tais princípios são as leis lógicas. Pode-se discutir sobre o estatuto desta ou daquela lei particular, como fazem os intuicionistas com a lei do terceiro excluído e os dialeteístas com a lei de não-contradição. Pode-se ainda discutir qual o sistema lógico adequado para capturar tal ou qual característica do discurso ordinário. O que não é possível fazer com sentido é pôr em questão a aplicabilidade das leis lógicas *tout court*. Fazê-lo seria anular o próprio ato de asserção por meio do qual a dúvida foi posta.

Uma característica notável das leis lógicas é que não se pode oferecer qualquer justificação para elas que já não as pressuponha.<sup>11</sup> As leis lógicas são a condição de possibilidade de qualquer discurso, e o discurso sobre as próprias leis lógicas não é uma exceção. É dizer: ou bem o discurso respeita as leis lógicas, ou bem falha até mesmo em reportar-se a elas. Se estamos em posição de oferecer razões em favor de uma lei lógica, e se ela for, de fato, um princípio, as próprias razões não poderiam ser articuladas sem invocá-la. É de uma tal estratégia que o argumento ontológico necessita. Ele deve alegar que o encadeamento de razões que precipita a sua conclusão é apreendido por algum tipo de conhecimento imediato. “O ‘certo tipo de conhecimento imediato’ por meio do qual um conhecimento de Deus é reivindicado nos argumentos ontológicos deve ser discriminado como intuição *racional*”.<sup>12</sup>

Não há porque forçar o argumento em busca de passos intermediários: tudo o que o argumento pode oferecer é apoio para a intuição racional ali onde ela perde o rumo, traçando analogias com as intuições matemáticas, ou com conceitos que se acarretam mutuamente, como o de montanha e vale. Assim, “Há apoios por meio de *reductio*; nós

---

<sup>11</sup>Cf. Martin-Löf (1996).

<sup>12</sup>“The ‘certain kind of immediate knowledge’ by which a knowledge of God is claimed in the ontological arguments should have been singled out as *rational* intuition.” Marcus (1995), p. 171.

podemos tentar mostrar que negar o condicional conduz à incoerência”.<sup>13</sup>

### 1.1.3 Argumento Epistemológico

Quem lê no argumento ontológico uma mera tentativa de extrair diretamente a existência de Deus do conceito de um *ens perfectissimum*<sup>14</sup> está voltando as costas a essa característica epistemológica essencial evidenciada por Ruth Marcus. Com efeito, se o argumento ontológico se visse limitado a uma tal estratégia, pouco se poderia esperar dele. Qualquer tentativa de “extrair a existência de algo a partir de meros conceitos”<sup>15</sup> estaria bloqueada de saída, pois de uma análise conceitual não se pode derivar a instanciação do conceito senão também por outro conceito.<sup>16</sup> Seria preciso algo mais do que a conclusão de que “*de acordo com o conceito de a, a é existente*” para contornar objeções tais como a que Gaunilo dirigiu, ainda no século 11, contra o argumento ontológico.

Não foi sem razão que Anselmo enfatizou o papel da *cogitatio* no argumento. Em muitas interpretações recentes, a possibilidade de imaginar ou conceber<sup>17</sup> que *p* é assimilada à possibilidade lógica ou metafísica<sup>18</sup> de *p*. Norman Malcolm segue essa linha. Mas logo após a publicação do artigo de Malcolm,<sup>19</sup> Gareth Matthews<sup>20</sup> já observava a ilegitimidade de tal identificação. É justamente a presença ostensiva da *cogitatio* no argumento de Anselmo que o torna tão particular, e impede qualquer tentativa precipitada de desarmá-lo com base na acusação de *definir* Deus como existente e procurar provar, *a partir dessa definição*, a sua existência *in re*.

A diferença está na presença daquilo que Barcan denominou “obliquidade epistêmica”. Um argumento que operasse de modo puramente analítico sobre a definição do *ens per-*

<sup>13</sup>“There are *reductio* supports; we can try to show that denying the conditional leads to incoherence.” (p. 171).

<sup>14</sup>Henrich (1983) faz da distinção entre *ens realissimum*, *ens perfectissimum* e *ens necessarium* a distinção-chave de seu trabalho. A essa distinção seria interessante agregar *ens incorruptibile*, que parece ser o mais próximo daquilo que autores como Barnes (1972) entendem por ente necessariamente existente.

<sup>15</sup>Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A592/B620–A602/B630.

<sup>16</sup>Cf. Strawson (1966), p. 225.

<sup>17</sup>Para a tradução de *cogitare*, cf. Barnes (1972)

<sup>18</sup>Cf. Kripke, 1980.

<sup>19</sup>Cf. Malcolm (1960).

<sup>20</sup>Matthews (1961).

*fectissimum*, seria talvez um argumento válido, mas facilmente bloqueado pela objeção: “é esta definição uma definição aceitável?”. Suspeitar-se-ia que se está a contrabandear, na definição, a conclusão que se queria atingir.<sup>21</sup> Ainda que a definição não apresente nenhuma contradição explícita, não pode ser rejeitada pelo fato mesmo de permitir uma inferência tão extravagante? Por outro lado, uma prova que compromettesse até o mais inflexível interlocutor com o *assentimento* à sua conclusão atingiria o seu propósito com eficiência. Daí o papel jogado pelo sujeito epistêmico na prova; daí o papel jogado pelo Insensato dos Salmos XIII e LII. Não se trata de mero artifício literário, mas de uma maneira refinada de pôr ênfase no caráter epistêmico do argumento. Ali, as modalidades aléticas, ônticas ou metafísicas não são capazes de substituir as modalidades doxásticas ou epistêmicas. Note-se: claramente, também, as modalidades doxásticas não podem ser assimiladas às modalidades epistêmicas.<sup>22</sup> Não ser possível não crer que  $p$  não é o mesmo que saber que  $p$ . Todavia, na medida em que o argumento ontológico pode ser bem-sucedido, ele deve estar calcado numa subprova de que a inconcebibilidade de  $\neg p$  deverá comprometer o sujeito epistêmico com a crença em  $p$  e não poderá haver circunstância alguma em que o sujeito compreenda a natureza desse compromisso e não sucumba à cogência do argumento, assentindo a  $p$ . De certa forma, o argumento não é uma prova de que  $p$  é o caso, mas um ardil para conduzir ao assentimento a  $p$ .

No uso mais comum e plausível de conceitos epistemológicos tais como “concebível”, não há justificação para a identificação [da concebibilidade com a possibilidade lógica ampla]. Concebibilidade exige um sujeito epistemológico, alguém para efetuar a concepção. Uma proposição pode ser tomada como concebível para um sujeito epistemológico se é consistente com as crenças do sujeito ou, mais debilmente, se ele crê que ela seja consistente com suas crenças. Em tal explicação há contra-exemplos poderosos à identificação de conceitos epistemológicos com modalidades lógicas ou com aquilo que Kripke chamou recentemente de modalidades

<sup>21</sup>Nesse espírito, Schopenhauer (1965), p. 66, compara o argumento a um truque de prestidigitação.

<sup>22</sup>Se é possível que eu conheça  $p$ , tem de ser possível também que eu creia em  $p$ . No sentido relevante, conhecimento implica crença. Naturalmente, o contrário não é o caso. Reconhecidamente, há uma certa indeterminação na forma como os conceitos de necessidade doxástica e necessidade epistêmica são tratados no presente trabalho. Isto reflete as dificuldades impostas a uma interpretação pela ausência de publicações que partilhem seu ponto de vista e pela conseqüente ausência de terminologia padrão. Rigorosamente, o termo a ser usado haveria de ser *modalidades doxástico-epistêmicas*, já que é mediante uma alegação epistêmica que o assentimento do Insensato é demandado. O uso, contudo, não foi desambiguado, na intenção de não assumir compromisso com nenhum *sistema* de lógica. Cf. 3.2.1.

“metafísicas”. Uma alegação matemática, por exemplo, se verdadeira, é necessariamente verdadeira, e, se falsa, é necessariamente falsa. Não é controverso supor que, quando um matemático conjectura que  $p$  quando  $p$  é uma proposição matemática, ele acha concebível que  $p$ . Todavia,  $p$  pode ser falsa e portanto impossível. Com efeito, tal foi o caso com pelo menos uma das conjecturas da lista de Hilbert. Ou considere o caso mais mundano em que alguém acha concebível que Hesperus não é o mesmo que Phosphorus, e contudo, como uma questão empírica, se descobre que “eles” são idênticos. Mas, se  $x$  e  $y$  são idênticos, “eles” são necessariamente idênticos; daí é impossível que eles não sejam o mesmo, ainda que fosse concebível a algum sujeito epistemológico, ignorante da descoberta de sua identidade, que Hesperus fosse diferente de Phosphorus.<sup>23</sup>

## 1.2 A Estrutura do Argumento

### 1.2.1 A Enunciação

Certamente, a primeira alegação de Anselmo, de que o insensato ouve Anselmo falar de algo-do-que-nenhum-maior-pode-ser-pensado, refere a dois eventos empíricos, e conseqüentemente, é *a posteriori*,<sup>24</sup>

“Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus”.<sup>25</sup> Assim principia o Capítulo II do *Proslogion*, intitulado *Quod vere sit deus*. Anselmo dirige uma prece Àquele em que crê, pedindo-lhe que lhe conceda passar da fé ao entendimento; Anselmo quer entender que Deus é, conforme crê, e que Deus é aquilo em que ele crê. Anselmo crê que Deus seja “algo acima do qual nada maior é possível pensar”. Ele prossegue: “An ergo non est aliqua

<sup>23</sup>“On the most common and plausible use of such epistemological concepts as “conceivable,” there is no justification for the identification [of conceivability and broad logical possibility]. Conceivability requires an epistemological subject, someone to do the conceiving. A proposition may be taken as conceivable to an epistemological subject if it is consistent with the subject’s beliefs or, more weakly, if he believes it to be consistent with his beliefs. On such an account there are powerful counterexamples to the identification of epistemological concepts with logical or what Kripke has lately called “metaphysical” modalities. A mathematical claim, for example, if true, is necessarily true, and, if false, is necessarily false. It is not controversial to suppose that, when a mathematician conjectures that  $p$  when  $p$  is a mathematical proposition, he finds it conceivable that  $p$ . Yet  $p$  may be false and hence impossible. Indeed, such was the case with at least one of Hilbert’s list of conjectures. Or consider the more mundane case where someone finds it conceivable that Hesperus is not the same as Phosphorus, yet, as an empirical matter, “they” are found to be identical. But if  $x$  and  $y$  are identical, “they” are necessarily identical; hence it is impossible that they not be the same, even though it was conceivable to some epistemological subject, in ignorance of the discovery of their identity, that Hesperus was different from Phosphorus.” Marcus (1995), p. 175.

<sup>24</sup>“Certainly, Anselm’s first claim, that the fool hears Anselm speak of something-than-which-nothing-greater-can-be-thought, refers to two empirical events, and consequently is *a posteriori*”. Campbell (1976), p. 79.

<sup>25</sup>Todas as passagens tomadas ao *Proslogion* I-IV encontram-se em Anselmo (1956), p. 101–105.

talis natura, quia “dixit insipiens in corde suo: non est deus”?”.<sup>26</sup> O Insensato trouxe a serpente para o paraíso de Anselmo. Face àquele que nega a própria existência de Deus, a convicção pessoal do teísta não basta. Mas, não se dá o caso de que até mesmo o próprio Insensato, ao ouvir Anselmo referir-se a algo *qmcn*, compreende aquilo que ouve?<sup>27</sup>

Aqui podemos localizar o princípio do argumento. O argumento é exposto por meio de uma interação entre duas personagens. A primeira personagem é Anselmo, que executa a enunciação; a segunda, o Insensato, que a escuta e compreende. Assim interpretado, o argumento ontológico anselmiano tem por ponto de partida um ato público de fala.

Uma das tentativas mais ambiciosas de leitura do argumento ontológico anselmiano é a de Richard Campbell, onde o argumento é investigado minuciosamente<sup>28</sup> à luz da interpretação do *dictum* como um ato de fala. Campbell argumenta que a primeira premissa do argumento é, de fato: “Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‚aliquid quo maius nihil cogitari potest‘, intelligit quod audit”. Essa linha de interpretação não é nada ortodoxa e, embora radicada no próprio texto anselmiano, parece ter sido inaugurada pelo próprio Campbell. Assim, segundo Priest (1978):

Provavelmente o ponto mais importante da interpretação de Campbell é não supor que o argumento de Anselmo começa, como de Tomás de Aquino em diante os críticos têm assumido, com a definição ‘Deus é [algo do qual nada maior é possível pensar]’. Esse fato é parte da conclusão. O argumento tem início com o ‘ato de fala’ de Anselmo, sua enunciação de “[algo *qmcn*]”.<sup>29</sup>

Lido desta forma, Anselmo não está a definir “Deus”, nem tampouco a identificar tal termo com a descrição “algo *qmcn*”. Anselmo está apenas externando a sua própria crença, da qual a descrição é um componente. É fundamental agora que o Insensato ouça a enunciação de Anselmo e admita compreender o seu conteúdo, para que o argu-

<sup>26</sup>A referência aqui é aos Salmos XIII e LII.

<sup>27</sup>Isto é: “intelligit quod audit”.

<sup>28</sup>Na formalização de Campbell, o argumento se desdobra em nada menos que 74 etapas inferenciais! — Cf. Campbell (1976), p. 168–169.

<sup>29</sup>“Probably the most important point of Campbell’s interpretation is that Anselm’s argument is not supposed to start, as critics from Aquinas onwards have taken it, with the definition ‘God is [something than which nothing greater can be thought]’. This fact is part of the conclusion. The argument starts with Anselm’s ‘speech act’, his saying “[something than which nothing greater can be thought].” Priest (1978), p. 93.

mento cumpra a sua função. O papel jogado pelo Insensato não é meramente literário, é constitutivo da própria estrutura lógica do argumento:<sup>30</sup>

Que o insensato ouça Anselmo usar essas palavras é essencial para o modo como o argumento prossegue. Pois ele destaca o conseqüente, [isto é:] que o insensato entende o que ele ouve, no passo seguinte. E assim nós devemos tomar o ponto de partida do argumento como sendo o ato de fala explícito de Anselmo: “Eu digo: “algo-do-qual-nada-maior-é-possível-pensar” ”.<sup>31</sup>

Mas, o argumento requer ainda um passo intermediário. Após constatar-se que o Insensato ouve e compreende o *dictum*, é preciso que o Insensato conceda que “quod intelligit in intellectu [...] est, etiam si non intelligat illud esse”. É dizer: aquilo que é entendido goza de alguma espécie de existência, ainda que apenas *in intellectu*. Será mediante essa premissa que o Insensato assumirá o compromisso. Com base nesse compromisso, uma *reductio ad absurdum* será posta em execução.<sup>32</sup>

Cabe notar que, no Capítulo II do *Proslogion*, Anselmo utiliza as expressões *intelligere* e *habere in intellectu* para denotar operações mentais. No Capítulo III, nem essas expressões, nem quaisquer expressões cognatas aparecem: Anselmo passa a utilizar *cogitari* exclusivamente. Desmond Paul Henry observa essa peculiaridade e conclui que “isso por si só sugere ao menos uma mudança radical de tópico”<sup>33</sup> entre os Capítulos II e III. Henry invoca essa observação em favor da tese de que há, ali, argumentos distintos. O argumento do Capítulo II teria a função de provar que a existência do *qmcn* é *ontologicamente* verdadeira. Apenas no Capítulo III, e *a partir desse resultado*, Anselmo forneceria uma prova de que a existência do *qmcn* é “de uma tão irresistível verdade ontológica que X [*aliquid qmcn*] pode ser caracterizado como algo cuja não-existência é impensável”.<sup>34</sup>

<sup>30</sup>Cf. Anselmo (1956), T.II, p. 135.18–20: “Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur ,omnibus maius’; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat ,quo maius cogitari non possit’.” [*Responsio*, 5.].

<sup>31</sup>“That the fool hears Anselm use these words is essential to the way the argument proceeds. For he detaches the consequent, that the fool understands what he hears, in the next step. And so we must take the starting point of the argument to be Anselm’s explicit speech-act: “I say: ‘something-than-which-nothing-greater-can-be-thought’ ”. Campbell (1976), p. 30-31.

<sup>32</sup>Cf. Barnes (1972), p. 8.

<sup>33</sup>Henry (1955), p. 148: “This alone at least suggests a radical change of topic.” Em Henry (1967), cujas páginas 142–148 são uma adaptação quase sem alterações do artigo de 1955, repete-se a observação (p. 143).

<sup>34</sup>“[The existence of X] is of such irresistible ontological truth that X may be characterised as something

A interpretação de Henry é bastante distinta daquela de Campbell; se correta, então a declaração de “impensabilidade” só será dirigida ao Insensato no final do Capítulo III, e desenvolvida no Capítulo IV,<sup>35</sup> e a interpretação de Campbell — segundo a qual a participação do Insensato já é imprescindível no Capítulo II — cai por terra: as duas são mutuamente excludentes. Claramente, segundo a interpretação de Henry, não há um argumento ontológico barcaniano no *Proslogion*.

Jonathan Barnes<sup>36</sup> investiga, no contexto do *Proslogion* e do resto da obra de Anselmo, a expressão *intelligere*; descarta facilmente as interpretações (1) *scientia comprehendere*,<sup>37</sup> e (2) “conhecer a essência”. O sentido “saber o que significa uma palavra” é o que Anselmo exige, quando diz que o Insensato entende aquilo que ouve. Barnes também investiga a expressão *esse in intellectu*, descartando (1) “ser compreendido”,<sup>38</sup> e (2) “ser logicamente possível”.<sup>39</sup> Segundo Barnes, resulta que “isso sugere interpretarmos ‘X está no entendimento de *y*’ como ‘*y* tem alguma atitude mental positiva para com X’”.<sup>40</sup> A premissa que comprometerá o Insensato será, pois, da forma: “Se alguém entende uma palavra ou expressão para X, então X está em seu entendimento”.<sup>41</sup>

### 1.2.2 O *Ad Hominem*

A figura do Insensato não é mero adereço literário: ela é central para o desenvolvimento do argumento de Anselmo. Logo após enunciar seu *credo*, Anselmo volta-se para o Insensato na tentativa de abalar a sua posição. O argumento desenvolve-se a partir daí como um *ad hominem*. Mas, os argumentos *ad hominem* são costumeiramente tomados

whose non-existence is unthinkable.” Henry (1955), p. 148, (1967), p. 144.

<sup>35</sup>Id., Ibid.

<sup>36</sup>Barnes (1972), p. 9s.

<sup>37</sup>“Compreender com conhecimento”, expressão adotada por Gaunilo, em *Pro Insipiente*, [2]. (Anselmo (1956) I, 125.21.)

<sup>38</sup>Pois torna “quo intelligit in intellectu [...] est” uma tautologia trivial.

<sup>39</sup>“Estar no intelecto” significa estar no intelecto *de alguém*; ser logicamente possível não é relativo a pessoa alguma.

<sup>40</sup>“This suggests construing ‘X is in *y*’s understanding’ as ‘*y* has some positive mental attitude to X’.” Barnes (1972), p. 10. O uso do adjetivo tem por finalidade excluir atitudes mentais como “ser inteiramente ignorante a respeito de ...”, etc.

<sup>41</sup>Naturalmente, algumas restrições terão de ser impostas. É implausível que, meramente por que somos capazes compreender a expressão  $p \wedge \neg p$ , deverá haver um objeto correspondente em nosso entendimento com cuja crença estejamos comprometidos.



como falaciosos. Eles se opõem aos argumentos *ad rem*, que são reputados virtuosos, conquanto não se lhes diagnostique outra falácia qualquer.

A “falácia *ad hominem*” é o uso do ataque pessoal para tentar minar ou refutar o argumento de uma pessoa. *Grosso modo*, isso é feito de duas formas. O “*ad hominem* abusivo” consiste num ataque direto ao caráter do argüidor, e, em particular, à sua honestidade. O “*ad hominem* circunstancial” alega alguma forma de conflito entre as circunstâncias pessoais do argüidor e o argumento”.<sup>42</sup>

Assim, Peter King nota que o argumento de Anselmo só tem sucesso na medida em que um *ad hominem* o pode ter:

O Argumento Ontológico de Anselmo é um argumento *ad hominem* contra o Insensato, parte do qual é uma *reductio ad absurdum*, projetada para provar a existência de Deus. [...] O Argumento Ontológico é válido, se aceitarmos [alguns princípios intuitivos de lógica intencional]; na medida em que um argumento *ad hominem* pode ser bem-sucedido, ele também o é. Ele não é uma demonstração, pois a premissa chave concedida pelo Insensato é altamente implausível. Aqueles que concordam com o Insensato, contudo, podem afirmar justificadamente a existência de Deus.<sup>43</sup>

O artigo de King foi publicado dois anos antes da primeira aparição do artigo de Ruth Marcus.<sup>44</sup> Diferentemente de Marcus, o objetivo de King é avançar no estudo do argumento anselmiano em particular, não tipificar a classe dos argumentos ontológicos em geral. A maior parte de seu artigo é voltada à sua interpretação “meinongiana”,<sup>45</sup> de modo que King dedica mais páginas a uma defesa da interpretação intencional do argumento do que propriamente ao *ad hominem*. Não obstante, sua leitura possui muitos pontos de contato com a de Marcus. King constata que

<sup>42</sup>“The ‘*ad hominem* fallacy’ is the use of personal attack to try to undermine or refute a person’s argument. Broadly, this takes two forms. The ‘abusive *ad hominem*’ consists of a direct attack on the arguer’s character, and in particular, honesty. The ‘circumstantial *ad hominem*’ alleges some form of conflict between the arguer’s personal circumstances and the argument.” Douglas Walton, “Fallacies”. In Routledge... (1998).

<sup>43</sup>“Anselm’s Ontological Argument is an *ad hominem* argument against the Foole, part of which is a *reductio ad absurdum*, designed to prove the existence of God. [...] The Ontological Argument is valid, if one accepts [some intuitive principles in intentional logic]; insofar as an *ad hominem* argument may be sound, it is sound as well. It is not a demonstration, for the key premiss granted by the Foole is highly implausible. Those who agree with the Foole, however, may justifiably assert God’s existence”. King (1984), p. 147.

<sup>44</sup>O artigo de Marcus foi publicado pela primeira vez em 1986.

<sup>45</sup>A classificação é de Oppy (1995), p. 90–91.

O Insensato é introduzido [na terceira sentença do Capítulo II do *Proslogion*]. O Insensato é central para a natureza *ad hominem* do Argumento Ontológico, pois o Argumento Ontológico é baseado na admissão do Insensato de que há em seu entendimento algo do qual nada maior pode ser pensado. Mas Anselmo não pede simplesmente a nós que admitamos isso juntamente com o Insensato; ele nos fornece algumas razões para admiti-lo.<sup>46</sup>

Anselmo e o Insensato estão envolvidos numa disputa em que cada um deles tenta persuadir racionalmente o seu interlocutor da insustentabilidade da sua posição. Isto pode ser feito de duas maneiras: ou bem encontrando alguma falha em uma proposição sustentada pelo adversário, ou bem encontrando alguma falha no ato de asserção mediante o qual o adversário sustenta a proposição. Se Anselmo tivesse de argumentar somente *ad rem*, então estaria em má situação: não há contradição absoluta na proposição “o *qmcn*” não existe. Talvez não haja um só ente assim; talvez haja uma série infinita de tais entes; não é possível, pois, resolver a questão no plano puramente conceitual. Mas, para um indivíduo que tenha admitido ter algo a que a descrição se aplica como objeto do pensamento, não há mais margem para recuo: se ele asserir a inexistência do *qmcn* ele estará afirmando que seu pensamento carece de um objeto e, logo, terá de admitir que não entendeu o *dictum* anselmiano. Como veremos em 3.2.3, o Insensato incorre num tipo bastante peculiar de contradição: uma contradição *pragmática* — e uma tal contradição pode ser legitimamente capturada por um argumento *ad hominem*. Agora, uma vez que os princípios racionais adotados por ele são, com respeito aos seus semelhantes, universais, não lhe resta alternativa, senão admiti-los — e, portanto, a conclusão que deles decorre. Para esclarecer esse ponto, tomemos de empréstimo os resultados de uma discussão a respeito da aplicabilidade de argumentos *ad hominem* num contexto filosófico:

Para uma boa definição preliminar de uma falácia identificada pela lógica tradicional, não se pode fazer melhor do que referir-se a um manual mais antigo, tal qual aquele de Whately. “No ‘*argumentum ad hominem*’”, diz Whately, “a conclusão que se estabelece de fato não é aquela absoluta e geral em questão, mas relativa e particular; ou seja, não que ‘isso

<sup>46</sup>The Foole is introduced in [the third sentence of *Proslogion* II]. The Foole is central to the *ad hominem* nature of the Ontological Argument, for the Ontological Argument is based on the Foole’s admission that there is something than which nothing greater can be thought in his understanding. But Anselm does not simply ask us to admit this along with the Foole; we get some reasons for admitting it.

e aquilo é fato’, mas que ‘*este homem* está compelido a admitir isso, em conformidade com os princípios de raciocínio dele, ou a consistência com sua própria conduta, situação’, etc. [...] Para um oponente que defende o suicídio, diz Schopenhauer na *Arte da Controvérsia*, “você pode de imediato exclamar: ‘Por que você não se enforca’? Se ele sustentar que Berlim é um lugar desagradável para se viver, você pode dizer: ‘Por que você não vai embora no primeiro trem’? Algum tipo semelhante de conversa oca sempre é possível”. Por que isso é “conversa oca”? Unicamente porque o princípio de razão ou a situação para a qual o refutador chama a atenção é algo em que seu oponente não põe nenhum penhor indispensável. A aversão por Berlim pode ser somente uma idiossincrasia. Ou, se for um motivo consistente, talvez não seja definitivo. [...] Tomando de empréstimo a terminologia a Kant — mas não necessariamente suas conclusões —, podemos dizer que um *argumentum ad hominem* é inválido quando o princípio para o qual ele chama a atenção se pretende apenas como imperativo hipotético. [...] O *argumentum ad hominem* é, portanto, válido ao expor a confusão com respeito a um imperativo categórico. Nem há qualquer *argumentum ad rem* à disposição para atacar um imperativo desse tipo. Pois se uma obrigação é verdadeiramente incondicional, não é condicionada por fato algum. [...] Agora, se há um aspecto no qual o filósofo põe um penhor fundamental do seu ponto de vista, ou no qual ele pretende aquele ponto de vista como um imperativo categórico, o *argumentum ad hominem* irá, sob esse aspecto, ser um instrumento válido de polêmica. [...] Na medida, portanto, em que o filósofo caracteriza a natureza humana e as categorias do pensamento humano, ele deve estar a caracterizar a sua própria natureza e pensamento. Sob pena de exclusão sumária do empreendimento filosófico, ele deve supor que suas asserções revelam aquilo que é essencial a ele, assim como aos outros homens. Ao propor que seu ponto de vista seja adotado, ele está efetivamente enunciando um imperativo categórico.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> “For a good preliminary definition of a fallacy identified by traditional logic, one can do no better than to refer to an older handbook, such as that of Whately. “In the ‘*argumentum ad hominem*’” Whately states, “the conclusion which actually is established, is not the absolute and general one in question, but relative and particular; *viz.*, not that ‘such and such is the fact,’ but that ‘*this man* is bound to admit it, in conformity to his principles of reasoning, or consistency with his own conduct, situation’, &c.”. [...] To an opponent who defends suicide, says Schopenhauer in *The Art of Controversy*, “you may at once exclaim, ‘Why don’t you hang yourself?’ Should he maintain that Berlin is an unpleasant place to live, you may say, ‘Why don’t you leave by the first train?’ Some such claptrap is always possible.” Why is this “claptrap”? Only because the principle of reasoning or situation to which the refuter calls attention is one in which his opponent has no essential stake. The distaste for Berlin may be only an idiosyncrasy. Or if it is a consistent motive, it may not be an ultimate one. [...] Borrowing the terminology of Kant, but not necessarily his conclusions, we may say that *argumentum ad hominem* is invalid when the principle to which it calls attention is intended only as a hypothetical imperative. [...] *Argumentum ad hominem* is therefore valid in exposing confusion with respect to a categorical imperative. Nor is any *argumentum ad rem* available for attacking an imperative of this sort. For if an obligation is truly unconditional, it is conditional upon no fact. [...] Now if there is any respect in which the philosopher has a fundamental stake in his viewpoint, or in which he intends that viewpoint as a categorical imperative, *argumentum ad hominem* will in that respect be a valid polemical device. [...] To the extent, therefore, that the philosopher characterizes human nature and the categories of human thought, he must be characterizing his own nature and thought. On pain of exclusion from the philosophical enterprise altogether, he must suppose that his assertions reveal what is essential to him as well as to other men. In proposing that his view be adopted he is in effect stating a categorical imperative.” Johnston (1952), p. 494 s.

Munido do assentimento, *ex hypothesis*, à existência *in intellectu* do *qmcn* Anselmo pode passar a perseguir sua conclusão existencial *in re*. Verifiquemos, pois, como o assentimento é usado na subprova por Redução ao Absurdo.

### 1.2.3 A *Reductio*

Há inúmeras tentativas de reconstrução da *reductio*. As mais explícitas, do ponto de vista da exposição dos princípios modais pressupostos em cada um dos passos inferenciais, talvez sejam as de Alvin Plantinga. A reconstrução presente em seu livro *God and Other Minds*<sup>48</sup> apresenta uma premissa curiosa, a saber: “um ser que possui todas as propriedades de Deus e que existe na realidade pode ser concebido”. O que chama a atenção nessa premissa é a comparação que Plantinga faz entre um ente correspondente ao qual o conceito de *ens perfectissimum* se aplica e *outro* ente ao qual o mesmo conceito se aplica, *mas que também existe na realidade*. Em *The Nature of Necessity*,<sup>49</sup> a reconstrução já não mais pressupõe a comparação entre entes distintos, mas sim a comparação *contrafactual* entre o *ens perfectissimum* que é objeto do ato mental e *o mesmo ente*, agora considerado, *apenas hipoteticamente, para efeitos de redução ao absurdo*, como não existente *in re*. Esta alteração na compreensão do argumento de Anselmo é bastante significativa. Vejamos os passos da redução:

1. Deus existe no entendimento, mas não na realidade.
2. A existência na realidade é maior do que a existência apenas no entendimento.
3. A existência de Deus na realidade é concebível.
4. Se Deus existisse na realidade, então ele seria maior do que ele é (de (1) e (2)).
5. É concebível que haja um ente maior do que Deus é ((3) e (4)).

---

<sup>48</sup>Plantinga (1967), p. 29s.

<sup>49</sup>Plantinga (1974), p. 198.

6. É concebível que haja um ente maior do que o ente acima do qual nada maior pode ser concebido ((5), pela definição de “Deus”.<sup>50</sup>)

Mas, claramente,

7. É falso que seja concebível que há um ente maior do que o ente acima do qual nada maior pode ser concebido.

Uma vez que (6) e (7) se contradizem mutuamente, podemos concluir que

8. É falso que Deus existe no entendimento, mas não na realidade.<sup>51</sup>

A função da redução ao absurdo, aqui, é tornar clara ao Insensato a insustentabilidade da sua posição. A utilidade do argumento resulta bastante limitada pelo fato de exigir, do seu opositor, a concessão de toda uma teoria dos atos mentais cujas conseqüências para a conclusão serão fundamentais, mas que, no contexto da prova, não é defendida explicitamente. Isso, contudo, não vicia o argumento de todo. Basta que se concedam princípios bastante razoáveis para que o contraditor do argumento se veja em embaraço. Naturalmente, teria sido mais fácil para Anselmo apelar à autoridade das Escrituras ou de Agostinho; teria-lhe sido menos atribulado sustentar a sua fé desta forma. Mas, o que ele fez foi muito mais do que apenas encontrar uma sustentação para a sua crença: ele foi capaz de argumentar com sucesso, *sola ratione*, que a aceitação de certos princípios comprometem-nos inevitavelmente com determinadas conseqüências que nem sempre somos capazes de perceber com clareza. Anselmo encontrou um problema inevitável para a

<sup>50</sup>Note-se que Plantinga adota explicitamente uma interpretação *definicional*. O fato de que os argumentos de Plantinga não sejam, sob vários aspectos, argumentos ontológicos barcanianos é observado pela própria Ruth Marcus. Cf. Marcus (1995), p. 174.

<sup>51</sup>Plantinga (1974), p. 198:

- (1) God exists in the understanding but not in reality.
  - (2) Existence in reality is greater than existence in the understanding alone.
  - (3) God’s existence in reality is conceivable.
  - (4) If God did exist in reality, then he would be greater than he is (from (1) and (2)).
  - (5) It is conceivable that there be a being greater than God is ((3) and (4)).
  - (6) It is conceivable that there be a being greater than the being than which nothing greater can be conceived ((5), by the definition of ‘God’).
- But surely
- (7) It is false that it is conceivable that there be a being greater than the being than which none greater can be conceived.
- Since (6) and (7) contradict each other, we may conclude that
- (8) It is false that God exists in the understanding but not in reality.

racionalidade que procura voltar-se para si mesma cumprindo a um só tempo as funções de instrumento e objeto de estudo.

Neste Primeiro Capítulo, vimos que o argumento de Anselmo é particularmente adequado à caracterização barcaniana, pois conceitos epistêmicos cumprem, nele, um papel fundamental. Vimos também que o argumento é um *ad hominem*, dirigido contra o Insensato, e que parte desse argumento é uma *reductio*. Passemos agora aos demais aspectos da fórmula anselmiana.

## 2 *Descrevendo e Comparando*

### 2.1 A Descrição

#### 2.1.1 Uma Fórmula Singular?

Ao nos referirmos às coisas, lançamos mão de um repertório limitado de expressões, com o propósito de apontar aquilo de que trata nosso discurso. Este repertório é composto por substantivos, adjetivos, sintagmas nominais, artigos definidos e indefinidos, nomes próprios, numerais, pronomes e expressões similares. Denominaremos *vocabulário referencial*<sup>1</sup> o conjunto dessas expressões. Uma característica notável exibida pelos argumentos ontológicos está relacionada ao modo como o vocabulário referencial é usado na sua tessitura. As expressões referenciais de que lançamos mão no discurso ordinário são freqüentemente ambíguas com respeito a pressupostos existenciais: se Humpty-Dumpty não existe, sobre o que é a sentença “Humpty-Dumpty caiu do muro”? Ademais, há uma certa dualidade entre uso singular e plural — “Meu nome é ‘Legião’, porque somos muitos.” (Marcos, 5, 9) é uma sentença plena de sentido, em que pese a tensão entre pronome possessivo singular e verbo plural. A presença dessas características como elementos constitutivos do vocabulário referencial disponível requer atenção redobrada ao formular e ao analisar provas existenciais, sobretudo quando estas se pretendem independentes de dados da experiência, ou seja, quando procedem unicamente por via intelectual. E o argumento ontológico é o exemplo por excelência deste tipo de prova.

Vejamos a questão da singularidade. Por se tratar de um argumento cuja conclusão

---

<sup>1</sup>Oppy (2004) nota a importância de ocorrências “em posição referencial” de tal vocabulário na disputa entre teístas e não-teístas envolvendo o argumento ontológico.

existencial tem por centro o objeto de fé de uma tradição monoteísta, aspecto reforçado pela forma literária do texto anselmiano,<sup>2</sup> é seguro dizer que o argumento ontológico anselmiano pretende demonstrar a existência de um, e apenas um, ente. Mas esta certeza conduz com facilidade a graves equívocos: é tentador tomar-se como dado, antes mesmo de qualquer apreciação do argumento, que a hipótese de haver mais de um ente a satisfazer os critérios determinados pelo argumento está descartada por Anselmo. Decorre daí a tendência, exibida por numerosos comentadores, de pôr de lado a letra em favor de seu presumido sentido. Figuram no argumento diversas construções lingüísticas com a função de referir àquilo cuja existência se pretende, ali, demonstrar. O parentesco entre elas é evidente, mas há diferenças importantes. Em *Proslogion* II,<sup>3</sup> encontramos *id quo maius cogitari nequit*. Algumas linhas abaixo,<sup>4</sup> lemos *aliquid quo maius cogitari non valet*. Como dar conta da multiplicidade de formas mediante as quais Anselmo se refere ao objeto de seu argumento?

Na primeira aparição do *dictum* anselmiano, na declaração: “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*”.<sup>5</sup> Aqui, Anselmo usa o pronome indefinido *aliquid*, que podemos traduzir como “alguma coisa”. No latim, não há artigos. A ambigüidade quantificacional no texto anselmiano é expressa, pois, pelo uso dos pronomes *aliquid* e *id*.<sup>6</sup> Esta estrutura quantificacional é notada, nas traduções do texto de Anselmo, por Sobel:

As traduções inglesas dos argumentos de Descartes e Anselmo, cujos estágios iniciais culminam com a existência de um ser sumamente perfeito, e um ser maior do que nenhum outro ser pode ser concebido, um ser incomparavelmente magnífico, nem “trabalham” o nome “Deus” nem uma descrição definida para Deus. Na tradução destes argumentos não figura o artigo definido, mas o artigo indefinido e termos correlatos, tais como “alguma coisa que é” e, com a mesma significação, “aquilo que é”.

<sup>2</sup>O *Proslogion* é estruturado como uma prece, um discurso dirigido a uma divindade que corporifica o objeto da fé do Beneditino Anselmo. Baste como indicação de sua persuasão monoteísta a manifestação do propósito expresso no título do cap. II, onde o argumento inicia: *Quod vere sit deus*.

<sup>3</sup>Anselmo (1956), p. 101: 15s.

<sup>4</sup>Anselmo (1956), p. 102: 2s.

<sup>5</sup>Anselmo (1956), p. 101: 3-5. Os itálicos não estão no original.

<sup>6</sup>Às vezes, também por *illud* e congêneres. Cf. Anselmo (1956), p. 137, 18.



Figuram nelas, Bertrand Russell poderia dizer, “descrições indefinidas”. [...] Não estou ciente de nenhum argumento ontológico significativo que em traduções disponíveis utilize uma descrição definida para Deus.<sup>7</sup>

Considere-se que a discussão em torno do argumento de Anselmo tem desde sempre dado ênfase ao aparato referencial; considere-se, ademais, que o século 20 foi pródigo em análises do vocabulário referencial: não é surpresa alguma que o argumento de Anselmo tenha ocupado o centro do palco em tantos momentos importantes na filosofia recente, nem é surpresa que sua anfibia quantificacional tenha chamado a atenção de tantos filósofos eminentes. No *locus classicus* da análise de descrições, o “On Denoting” de Bertrand Russell, lê-se:

“O ser sumamente perfeito possui todas as perfeições; existência é uma perfeição; logo o ser sumamente perfeito existe” torna-se [segundo a teoria das descrições definidas]: — “Há um e somente um ente  $x$  que é sumamente perfeito; aquele [ente] possui todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo aquele [ente] existe”. Como prova, esta fracassa por falta de uma prova da premissa “há um e somente um ente  $s$  que é sumamente perfeito”.<sup>8</sup>

Russell procurara ler o argumento ontológico em sua forma mais simples, e seu diagnóstico adequara-se perfeitamente à tradição de Gaunilo: a força do argumento ontológico está condicionada à pressuposição existencial implícita na descrição, para a qual não são fornecidas razões independentes: logo, o argumento fracassa. Russell apende a seguinte nota à passagem:

Pode-se fazer com que o argumento prove validamente que todos os membros da classe dos Seres sumamente perfeitos existem; também pode ser formalmente provado que esta classe não pode ter *mais* do que um

<sup>7</sup>“English translations of Descartes’s and Anselm’s arguments, which culminate in their initial stages with the existence [of] a supremely perfect being, and a being than which no greater being can be conceived, an unsurpassably great being, neither ‘work’ the name ‘God’ nor a definite description for God. These arguments feature in translation not the definite article, but the indefinite article and related terms such as ‘something that is’ and, with the same force, ‘that that is’. They feature, Bertrand Russell might say, ‘indefinite descriptions’ (Russell [Introduction to Mathematical Philosophy] 1919, p. 167). I am not aware of an ontological argument of significance that in available translations uses a definite description for God”. Sobel (2000), p. 149. Cabe aqui uma ressalva: nas traduções mais atentas do argumento de Anselmo, os artigos definidos e indefinidos aparecem em estágios diferentes, em conformidade com a alternância pronominal no texto latino.

<sup>8</sup>“The most perfect Being has all perfections; existence is a perfection; therefore the most perfect Being exists” becomes: — “There is one and only one entity  $x$  which is most perfect; that one has all perfections; existence is a perfection; therefore that one exists”. As a proof, this fails for want of a proof of the premiss “there is one and only one entity  $x$  which is most perfect”. Russell (1905), p. 491.

membro; mas, tomando a definição de perfeição como posse de todos os predicados positivos, pode ser provado de modo quase igualmente formal que a classe não possui nem mesmo um membro.<sup>9</sup>

Lamentavelmente, Russell jamais ofereceu tal demonstração. Contudo, esta nota de Russell permite enfatizar a importância da estrutura quantificacional subjacente ao *dictum*: lido este como uma descrição definida, o argumento resultante é um argumento que pretende provar, *de um só golpe*, a existência e a unicidade de um ente determinado. Lido o *dictum*, todavia, como uma descrição indefinida, o argumento estrutura-se como uma série de passos independentes em que se procura demonstrar *primeiramente* a existência daquilo por cuja unicidade *posteriormente* se argumentará. Com efeito, na segunda metade do *Proslogion* 3, encontraremos o passo faltante. Quando, pois, o *insipiens* ouve Anselmo manifestando a sua crença, e quando pondera sobre a crença teísta de que Deus é *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, o *insipiens* não deve tomar a descrição como uma *definição* do conceito central do teísmo,<sup>10</sup> nem considerar a descrição como *equivalente* ao conceito teísta de Deus.<sup>11</sup> O que ele deverá fazer é conceder que a descrição é *verdadeira* com respeito ao conteúdo do conceito central do teísmo.<sup>12</sup>

### 2.1.2 Anselmus Anscombiensis

Elizabeth Anscombe também observa que o *dictum* deve ser lido como descrição indefinida:

É um equívoco dizer que “Aquilo de que nenhum maior pode ser concebido” é uma “descrição definida” no sentido que Russell deu àquele termo. A primeira e repetida expressão de Anselmo no *Proslogion* 2 é “*aliquid qm̄cn*”, isto é, “algo *qm̄cn*”. No mesmo — breve — capítulo ele

<sup>9</sup>“The argument can be made to prove validly that all members of the class of most perfect Beings exist; it can also be proved formally that this class cannot have *more* than one member; but, taking the definition of perfection as possession of all positive predicates, it can be proved almost equally formally that the class does not have even one member.” Russell (1905), p. 491.

<sup>10</sup>Um dos problemas de tomar-se uma definição numa prova existencial foi levantado em Mackie (1982), onde (p. 42s.) se define “Remarciano” como “uma criatura inteligente real nativa do planeta Marte”. Assim, *por definição*, a afirmação “Remarcianos não existem” será auto-contraditória. Agora, se isso nos ajuda ao investigarmos a existência de vida inteligente em Marte é, no mínimo, argüível.

<sup>11</sup>Há mais no conceito teísta do que na descrição *qm̄cn*. O fato de que, nos capítulos seguintes do *Proslogion*, Anselmo não mais relaciona os atributos de Deus à sua máxima *concebibilidade*, mas ao seu caráter de objetiva excelência, pode ser invocado como evidência.

<sup>12</sup>Cf. King (1984), p. 150.

mais tarde fala em *id qmcn*, que nós podemos traduzir como “aquilo do qual ...”. Não há razão para pensar que ele tenha mudado para uma descrição definida russelliana, que deveria ser traduzida estritamente como “aquilo que *unicamente* é *qmcn*”. [...] Eu poderia dizer (a Anselmo): “Você provou a existência de algum *qmcn*, mas até aqui resta aberta a questão ‘Quantas coisas caem sob aquela descrição?’”. Em *Proslogion 2*, Anselmo fale de “tal natureza” (“*talis natura*”). Pode ser que só haja uma “tal natureza”, mas mais de uma coisa que a possua.<sup>13</sup>

Cabe observar que há uma evolução na interpretação anscombiana de Anselmo. A sua interpretação anterior (proposta em Anscombe (1982)) tomava as descrições como intercambiáveis, e privilegiava uma leitura definicional do *dictum*, como observa Jasper Hopkins:

(1) Para começar, o artigo [de 1982] não é fiel à articulação de Anselmo no *Proslogion 2* — onde ele usa ambos “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*” e “*id quo maius cogitari nequit*”. Agora, embora o argumento de Anselmo no *Proslogion 2* inicie com o *credo* de que Deus é *algo* do que nenhum maior pode ser pensado, a versão de Anscombe do argumento inicia com a *definição* de Deus como *aquilo* do que nenhum maior pode ser concebido. Com isto, há uma petição de princípio contra gente como Richard Campbell, quando se *assume* que a fórmula de Anselmo “*aliquid quo ...*” é intercambiável de forma equivalente com sua fórmula “*id quo ...*” (2) Ademais, ao manter que o *credo* de Anselmo serve para enunciar uma *definição* de Deus, Anscombe não replica em lugar algum, ou mesmo leva a sério, as razões propostas por Richard La Croix, e repetidas por Richard Campbell, quanto a por que Anselmo não deve ser entendido como propondo uma *definição* no *Proslogion 2*.<sup>14</sup>

O argumento proposto no artigo de 1982 é, pois, um argumento ontológico *definicio-*

<sup>13</sup>“It is a mistake to say that ‘That than which nothing greater can be conceived’ is a ‘definite description’ in the sense that Russell gave to that term. Anselm’s first and repeated expression in *Proslogion 2* is ‘*aliquid qmcn*’, i.e., ‘something *qmcn*’. In the same — short — chapter he later speaks of *id qmcn*, which we can render ‘that than which ...’. There is no reason to think he has switched to a Russellian definite description, which would have in strictness to be rendered ‘that which *alone* is *qmcn*’. [...] I might say (to Anselm): ‘You’ve proved the existence of some *qmcn*, but so far as that goes it leaves open the question “How many things fall under that description?”’. In *Proslogion 2* Anselm speaks of ‘such a nature’ (*talis natura*). It may be that there is only one ‘such nature’, but more than one thing that has it.” Anscombe (1993), p. 501.

<sup>14</sup>“(1) To begin with, the article is not true to Anselm’s articulation in *Proslogion 2* — where he uses both “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*” and “*id quo maius cogitari nequit*.” Now, although in *Proslogion 2* Anselm’s argument begins with the *credo* that God is *something* than which nothing greater can be thought, Anscombe’s version of the argument begins with the *definition* of God as *that* than which nothing greater can be conceived. Hereby the question is begged against people such as Richard Campbell when it is *assumed* that Anselm’s formula “*aliquid quo ...*” is equivalently interchangeable with his formula “*id quo ...*” (2) Moreover, in maintaining that Anselm’s *credo* serves to enunciate a *definition* of God, Anscombe nowhere rebuts, or even takes seriously, the reasons advanced by Richard La Croix, and repeated by Richard Campbell, as to why Anselm ought not to be understood as setting forth a *definition* in *Proslogion 2*. Hopkins (1986a), p. 32–33.

*nal*,<sup>15</sup> um argumento que parte de uma definição e atinge, por meio dela, uma conclusão existencial. Um argumento assim pode ser perfeitamente válido, mas sua eficácia dialética é nula; mesmo que o oponente conceda a definição ao argüidor, todo o argumento — e, portanto, também a sua conclusão — estará rigorosamente dentro do escopo de um operador do tipo

De acordo com a definição, o *ens perfectissimum* é existente

O operador em questão não poderá ser abandonado sem que o argüidor incorra em petição de princípio. Em outras palavras: não há qualquer risco para o oponente em admitir que a existência está contida definicionalmente no conceito de *ens perfectissimum*, ou que a existência necessária o está no conceito de *ens necessarium*. Não há qualquer meio de abandonar o operador sem incorrer em petição de princípio. O que a definição diz é:

$$\forall(x)Fx \supset .E!x$$

Ou seja: para qualquer indivíduo  $x$ , se  $x$  possui o atributo  $F$  (por exemplo, “suma perfeição”), então  $x$  também possui o atributo  $E!$  (“existência”).<sup>16</sup> Não há qualquer garantia de que a definição seja instanciada, ou seja, não há qualquer garantia de que um objeto  $x$  satisfaça a definição. O que torna o argumento ontológico anselmiano tão poderoso é o fato de que contorna a acusação de petição de princípio, mediante o risco de contradição que o oponente enfrenta face ao compromisso epistêmico assumido ao admitir a existência de um objeto intencional com as características aduzidas pelo *dictum*. Vê-se que a argumentação de Anselmo é sutil demais para ser capturada em uma simples acusação de “contrabando” de noções existenciais dissimuladas na definição.

<sup>15</sup>Cf. Oppy (1995), p. 47–57.

<sup>16</sup>A questão acerca da legitimidade com que se pode afirmar que a existência é um atributo, uma propriedade, ou mesmo um predicado “real” não é realmente importante aqui. Se quisermos interpretar a existência quantificacionalmente bastam algumas modificações na fórmula.  $\forall(x)Fx \supset .\exists(y)y = x$ , ou, em outras palavras, qualquer objeto que instancie uma dada propriedade  $F$  é existente.

### 2.1.3 *Aliquid quo Aliquo est*: O Princípio de Caracterização

Mas, talvez o nosso Insensato não seja, afinal de contas, tão insensato assim. Ele talvez replique, com bons motivos, que a descrição que lhe foi fornecida não se aplica à figuração intelectual ocasionada pela apreciação da posição teísta. Ele poderá argumentar: “assim como o conceito de ‘injusto’ não é, ele mesmo, injusto, o conceito de *aliquid quo nihil maius cogitari possit* talvez não seja ele mesmo um algo maior do que o qual coisa alguma pode ser imaginada”. Talvez as regras do jogo não estejam sendo colocadas com toda a clareza que um assunto tão delicado requer: quando discutimos a existência de um unicórnio, é de um unicórnio palpável que estamos a falar; não de uma imagem mental, um conceito ou o que quer que seja. Como Anselmo poderia achar admissível uma tal confusão entre um pensamento e o seu objeto? O ato de conceber pode então ter como objeto o próprio ato de conceber? Bem, o experimento mental das *Meditações* cartesianas está fundado nessa possibilidade e, conquanto não esteja imune a críticas, ele tem se mostrado bastante resistente a contra-exemplos. À primeira vista, o *cogito* é uma prova bem mais convincente do que o argumento de Anselmo e, contudo, o instrumental utilizado no experimento cartesiano não é tão diferente do instrumental anselmiano, ao menos com respeito à auto-referência da *cogitatio*.<sup>17</sup> Podemos localizar, então, com certa segurança, a causa do desconforto do nosso Insensato em um componente que, *acrescido* à auto-referência da *cogitatio*, projeta desconfiança sobre a legitimidade do empreendimento anselmiano. Uma tentativa recente de apontar com precisão a peça defeituosa deve-se a Graham Priest. No quarto capítulo de *Beyond the Limits of Thought*, apropriadamente intitulado *The Limits of Conception*, Priest observa que

[Anselmo] endossa o parecer segundo o qual se um objeto é caracterizado como a (ou uma) coisa com tais e quais propriedades, então ele deve ter aquelas propriedades. Se admitirmos  $\delta$  como um operador descritivo (de modo que  $\delta x\varphi(x)$  possa ser lido como ‘uma/a coisa com a propriedade  $\varphi$ ’), então [Anselmo] endossa o esquema:  
 $\phi(\delta x\phi(x))$ <sup>18</sup>

<sup>17</sup>Ver 3.2.3.

<sup>18</sup> “[Anselm] subscribe[s] to the view that if an object is characterised as the (or a) thing with such and such properties, then it must have those properties. If we let  $\delta$  be some description operator (so that

Acompanhando a terminologia estabelecida em Routley (1980), Priest chama de *princípio de caracterização* o princípio endossado por Anselmo. Faz parte das pretensões de Priest defender (1) que as fronteiras da concebibilidade são objetos dialetéticos, ou seja, que o pensamento que se volta para si mesmo depara inevitavelmente com proposições a um só tempo verdadeiras e falsas, e (2) que Anselmo, embora tenha atingido a margem de uma tal fronteira, falhou em observá-la precisamente pelo uso indevido do Princípio de Caracterização. As alegações de Priest são controversas demais para serem debatidas neste espaço. Cabe-nos, todavia, assinalar a acuidade com que Priest nota a tensão presente no argumento:

Qual seja, precisamente, a estrutura do argumento de Anselmo, nada tem de óbvio. Contudo, de novo está claro que ele depende do PC [isto é, Princípio de Caracterização], uma vez que ele se fia na alegação de que nada maior do que Deus pode ser pensado — e, por boa medida, requer que a coisa que é maior do que pode ser pensado *seja* maior do que pode ser pensado. É também claro que o argumento pressupõe que é possível pensar em Deus, ou então não há razão para supor que algo maior do que qualquer coisa que pode ser pensada seja maior que Deus.<sup>19</sup>

A observação de que há algo suspeito no uso anselmiano do termo *maius* no *dictum* é freqüente entre os comentadores. Assim, lê-se em Paul Gilbert:

Ora, este nome *maius* também caracteriza o ato de pensar. A interpretação que Gaunilo e sua escola conferem ao *Proslogion*, e que permanece no nível dos conceitos representativos de objetos comparáveis, não percebe que o argumento se desenvolve no nível do ato de pensar e que este ato se sustenta a partir de uma presença imediata, a qual o nome *maius* simboliza. O nome *id quo maius cogitari nequit* só tem sentido para aquele que se dedica a cogitar até às margens do inacessível, até àquilo que não depende senão de si [mesmo].<sup>20</sup>

---

$\delta x\varphi(x)$  may be read as ‘a/the thing with property  $\varphi$ ’, then [Anselm] subscribe[s] to the schema:  $\phi(\delta x\phi(x))$ .” Priest (1994), p. 56.

<sup>19</sup>“What, exactly, the structure of Anselm’s argument is, is less than obvious. However, again, it is clear that it depends on the CP, since it relies on the claim that nothing greater than God can be thought — and, for good measure, it requires that the thing that is greater than can be thought *is* greater than can be thought. It is also clear that the argument assumes that God can be thought of, or else there is no reason for supposing that something greater than anything that can be thought of is greater than God.” Priest (1994), p. 58.

<sup>20</sup>“Ora questo nome *maius* caratterizza anche l’atto di pensare. L’interpretazione che Gaunilone e la sua scuola danno del *Proslogion*, e che rimane al livello dei concetti rappresentativi di oggetti comparabili, non si rende conto che l’argomento è svolto a livello dell’atto di pensare e che questo atto è sostenuto da una presenza immediata, quella che il nome *maius* simbolizza. Il nome *id quo maius cogitari nequit* ha un senso soltanto per colui che si applica a cogitare fino ai margini dell’inaccessibile, fino a ciò che non dipende che da sé”. Gilbert (1993), p. 75.

Esta é a ocasião adequada, pois, para nos ocuparmos da relação *maius quo*: para um estudo dos desdobramentos da tensão observada por Priest, é preciso pormenorizar: (a) qual a natureza dessa relação, (b) qual o estatuto ontológico dos entes conectados por essa relação no argumento de Anselmo e, principalmente, (c) quais as conseqüências da adoção irrestrita do predicado diádico “é maior do que” num panorama sistemático.

## 2.2 *Quiddam Maius*

### 2.2.1 A Comparação

Em seu uso ordinário, a expressão *maior do que* é usada como comparativo de superioridade. Seu uso pressupõe quase sempre a existência de dois elementos, que serão comparados um com o outro. Ainda no uso ordinário, ela é uma função predicativa que habitualmente é flanqueada por dois termos que denotam alguma coisa. Apesar disso, não é incomum a comparação entre coisas existentes e não-existentes.<sup>21</sup> As condições que devem ser satisfeitas para que uma comparação seja bem-sucedida não são sempre claras, especialmente quando um existente é comparado com algo que, sabidamente, não existe. O problema fica ainda mais complicado quando a comparação é feita justamente *no contexto de uma prova existencial*. A locução-chave do argumento ontológico do *Proslogion* utiliza a expressão *aliquid quo nihil maius cogitari possit* para comparar um *aliquid* com tudo aquilo que se pode pensar. Significa dizer: *para cada coisa que é possível pensar, algo é maior*. Evidentemente, não há restrições existenciais quanto ao que se pode pensar; do mesmo modo, não pode haver restrições existenciais quanto ao *aliquid* — supor o contrário seria acusar o argumento de Anselmo de cometer um equívoco incompatível com a sofisticação que o argumento exhibe sob tantos outros aspectos. Na presente seção, vamos tratar das condições de comparação entre entes existentes e não existentes — entre entes efetivos e meramente possíveis, entre entes reais e entes fictícios, etc. “É essencial para o argumento de Anselmo alguma premissa acarretando a legitimidade de comparar-se um

<sup>21</sup>Dizemos, por exemplo: “George W. Bush se parece com Alfred E. Newman”. Determinar qual dos entes mencionados é real fica como exercício para o leitor.

ente existente com um não-existente”.<sup>22</sup>

Primeiramente, é preciso destacar: a relação *maior do que* não é aqui uma relação que compara características concretas. Não se trata aqui de comparar dois elementos de uma série para verificar qual o mais alto, qual o mais espaçoso ou o mais veloz. Trata-se de comparar valores intrínsecos. Ser *maior do que*, aqui, significa ser mais digno de apreço. Mais do que isso: ser maior significa ser *intrinsecamente* mais valioso.

Para Plantinga, há propriedades cuja posse faz do ente um ente superior. Num artigo de 1966,<sup>23</sup> Plantinga distingue duas maneiras segundo as quais podemos dizer que “existir na realidade é maior do que existir unicamente no entendimento”. A primeira é:

Se  $x$  existe e  $y$  não, então  $x$  é maior do que  $y$ <sup>24</sup>

A fim de expor a segunda maneira, Plantinga formula o conceito de “propriedades- $g$ ”: uma propriedade- $g$  é uma propriedade cuja posse engrandece o seu possuidor.

Se  $x$  tem cada propriedade- $g$  que  $y$  tem, e  $x$  existe e  $y$  não, então  $x$  é maior que  $y$ <sup>25</sup>

Posteriormente, as “propriedades- $g$ ” serão chamadas por Plantinga de “propriedades engrandecedoras”<sup>26</sup>

Qualidades tais como vida, consciência, conhecimento, sabedoria, excelência moral, poder, coragem, e similares são o que poderíamos chamar propriedades “engrandecedoras”; quanto mais dessas propriedades um ente tem, e quanto maior o grau com que ele as tem, maior — quer dizer, se todo o restante permanecer inalterado — ele é.<sup>27</sup>

Pode haver casos, observa Plantinga, em que a comparação com respeito à grandeza seja difícil ou impossível: talvez a relação *é ao menos tão grande quanto* não seja conectada. Plantinga afirma que, para Anselmo, a relação não precisa ser conectada. Para

<sup>22</sup>“Essential to Anselm’s argument is some premise entailing the legitimacy of comparing an existent with a nonexistent being”. Plantinga (1967), p. 42. Ver também Moros (1997), p. 40s.

<sup>23</sup>Plantinga (1966).

<sup>24</sup>Àqueles que ficam inquietos diante de uma tal comparação, em Plantinga (1967), p. 41ss., Plantinga oferece vários exemplos perfeitamente aceitáveis de comparações semelhantes.

<sup>25</sup>Plantinga (1966), p. 538.

<sup>26</sup>Isto é: “Great-making properties”.

<sup>27</sup>“Such qualities as life, consciousness, knowledge, wisdom, moral excellence, power, courage, and the like are what we might call ‘great-making’ properties; the more of these properties a being has and the greater the degree to which it has them, the greater, all else being equal, it is.” Plantinga (1974), p. 199.



Anselmo, diz Plantinga, basta que haja — ou *possa* haver — um ente que esteja ligado através dessa relação com todos os outros.<sup>28</sup> Maitzen<sup>29</sup> também é cuidadoso ao lidar com o requisito de universalidade da relação de conexão. Ele observa que a suposição de que necessariamente, para todo  $x$  e para todo  $y$ , se  $y$  não é maior do que ou tão grande quanto  $x$ , então  $y$  é inferior a  $x$

depende de supormos aquilo que Thomas Morris denominou “comensurabilidade universal de valores”, a alegação de que “há alguma escala de valores única e inteiramente abrangente na qual todo ente, atual ou possível, pode ser classificado”. [...] Morris argumenta contrariamente à comensurabilidade universal de valores, oferecendo o seguinte contra-exemplo plausível: “Não faz sentido algum perguntar quem tem maior valor intrínseco, um porco-da-terra ou uma escada-rolante”. Seria possível responder que isso de fato não faz sentido e que o porco-da-terra, sendo senciente, é intrinsecamente maior do que a escada-rolante não-senciente. Mas tal resposta tipicamente se apóia na doutrina medieval duma “grande cadeia do ser”, uma doutrina que me parece pelo menos tão controversa quanto a alegação de comensurabilidade de valores que ela está sendo invocada para defender. A grande cadeia do ser implica que todo ente senciente é intrinsecamente maior do que qualquer ente não-senciente, e parece pelo menos defensável que, por exemplo, a menor larva de inseto, cujos movimento ao ser cutucada revela sua sentiência, *não* seja intrinsecamente superior do que a mais grandiosa, embora não-senciente, sequóia.<sup>30</sup>

Ao lado disso, Maitzen nota:

---

<sup>28</sup>Plantinga (1974), p. 200. Em Oppenheimer e Zalta (1991), a relação é formalizada como um predicado de dois lugares,  $Gxy$  (a ser lido:  $x$  é maior do que  $y$ ), sendo que a relação denotada por  $G$  tem de ser conectada. Oppenheimer e Zalta especificam esta condição como:  $\forall x\forall y(Gxy \vee Gyx \vee x = y)$ . Ou seja: para dois entes quaisquer, deve ser possível compará-los com respeito à grandeza e, em não havendo um maior, é porque eles são numericamente idênticos. Cabe notar que a relação de conexão não é necessariamente *universal*. Pode-se distinguir entre uma relação *totalmente conectada*, que pode ser expressa pela fórmula  $\forall x\forall y(xRy \vee yRx \vee x = y)$ , e uma relação *debilmente conectada*, expressa pela fórmula  $\forall x\forall y\forall z((xRy \wedge xRz) \supset (yRz \vee zRy \vee y = z))$ .

<sup>29</sup>Maitzen (2005).

<sup>30</sup> “[...] depends on assuming what Thomas Morris has called “universal value-commensurability,” the claim that “there is some single, all encompassing objective scale of value on which every being, actual and possible, can be ranked. [...] Morris argues against universal value-commensurability, offering the following plausible counterexample: “It just makes no sense to ask which is of greater intrinsic value, an aardvark or an escalator.” One might reply that it does indeed make sense and that the aardvark, being sentient, is intrinsically greater than the non-sentient escalator. But such a reply typically relies on the medieval doctrine of a “great chain of being,” a doctrine that seems to me at least as controversial as the value-commensurability claim it is being invoked to defend. The great chain of being implies that every sentient being is intrinsically greater than any non-sentient being, and it seems at least arguable that, for instance, the lowliest insect grub, whose wriggling when poked reveals its sentience, is *not* intrinsically greater than the most magnificent, although non-sentient, sequoia tree.” Maitzen (2005), p. 230–231. Maitzen refere-se a T. Morris, *Anselmian Explorations*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1987, p. 15.

De acordo com Morris, o raciocínio anselmiano sobre Deus não requer a suposição de (i) comensurabilidade *universal* de valores, mas somente (ii) que tudo é comensurável com *Deus* respectivamente a seu valor. [...] Morris aponta que (ii) implica (i) só se a comensurabilidade de valores é uma relação transitiva, e ele argumenta que a comensurabilidade não é transitiva: se “as letras ‘*f*’, ‘*g*’, e ‘*h*’ marcam o lugar de características [engrandecedoras] ou escalas de valor com respeito às quais uma relação ou comparação de valores se sustenta”, Deus pode superar algum ente *a* com respeito a *f* e algum ente *b* com respeito a *g* mesmo se não há qualquer característica engrandecedora ou escala de valores *h* com respeito à qual os próprios *a* e *b* são comensuráveis.<sup>31</sup>

Mas Plantinga<sup>32</sup> observa: a relação *maior do que* é transitiva, além de irreflexiva e assimétrica. Como devemos interpretar essa relação?

### 2.2.2 Existir é Maior: da Inexistência à *Aseidade*

No Capítulo XXXI do *Monologion*, Anselmo escreveu:

Seguramente, se houvésemos de conceber uma substância qualquer que viva e seja senciente e racional, a ter arrebatada a sua razão, em seguida a sua sensibilidade, logo a sua vida, e por fim a existência remanescente na sua própria nudez, quem não compreenderia que a substância que assim se vai destruindo paulatinamente é levada pouco a pouco a [um grau de] existência cada vez menor, e por fim gradativamente ao não existir? Mas cada particular que, suprimido da essência, a reduz a um grau cada vez menor da existência, tomado em ordem, a leva a existir mais e mais.<sup>33</sup>

A existência é tratada contemporaneamente como facultando somente dois estados alternativos relativamente a um objeto qualquer: existência efetiva ou inexistência. Em certo sentido, a existência é vista de forma análoga a um interruptor. Para qualquer coisa,

<sup>31</sup> “According to Morris, Anselmian reasoning about God does not require assuming (i) *universal* value commensurability but only (ii) that everything is value-commensurable with *God*. [...] Morris points out that (ii) implies (i) only if value-commensurability is a transitive relation, and he argues that value-commensurability is not transitive: If “the letters ‘*f*’, ‘*g*’, and ‘*h*’ stand in for [great-making] features or value scales with respect to which a relation of value comparison holds,” God can excel some being *a* with respect to *f* and some being *b* with respect to *g* even if there is no great-making feature or value-scale *h* with respect to which *a* and *b* themselves are commensurable.” Maitzen (2005), p. 230-231

<sup>32</sup> Plantinga (1967), p. 76.

<sup>33</sup> “Nempe si cuilibet substantiæ, quæ et uiuit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod uitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quæ sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quæ autem singulatim absumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt”. Anselmo (1956), p. 49s.

seja ela um objeto da empiria ou um objeto abstrato, ou a coisa existe, ou não existe. Não há meio-termo. Anselmo, contudo, herdou, via Agostinho, uma disposição característica ao platonismo. Segundo a doutrina anselmiana ilustrada na passagem acima, o ser é dado em graus. Podemos chamar esta última doutrina a teoria dos graus da existência; do mesmo modo, podemos chamar a primeira de teoria da existência binária.<sup>34</sup> Incidentalmente, Agostinho deu à luz uma fórmula bastante semelhante ao *dictum* anselmiano: Agostinho se refere a Deus como um ser *quo esse aut cogitari melius nihil possit*.<sup>35</sup> É bastante interessante ler Anselmo à luz da sua herança platônica. Assim procede Robert Brecher:

Em seu artigo “Degrees of Reality in Plato”, Vlastos sugere que, de acordo com Platão, dizer que A é mais real do que B é dizer que (1) A é mais *cognitivamente confiável* do que B, e (2) A é mais valioso que B (Vlastos discute somente (1)).<sup>36</sup>

Brecher sugere que a leitura do conceito *maius* no *Proslogion* se norteie pela analogia platônica da Linha Dividida,<sup>37</sup> e, conseqüentemente, pela escala ascendente que parte dos Não-Existentes, passando pelo Mundo Material e atingindo por fim as Formas:

É este cenário que Anselmo usa. E o que torna as Formas mais reais do que o mundo material, que, por sua vez, é mais real do que os não-existentes, é que, como Vlastos sugere, são as Formas que são de suprema confiabilidade cognitiva, e assim de supremo valor. É a confiabilidade cognitiva e o valor que determinam o grau de realidade para Platão. Isto por sua vez se dá porque a confiabilidade cognitiva é um sinal de independência ontológica; e quanto maior for a independência ontológica

<sup>34</sup>Estes conceitos são elaborados em Floridi (1996).

<sup>35</sup>A passagem, retirada a *De moribus Manichaeorum*, Livro II, cap. xi, seção 24, é referida em Malcolm (1960), p. 46n. Schmitt identifica também passagens similares em Boécio e Sêneca (Cf. Anselmo (1956), p. 102n.) A esse respeito, também pode-se consultar com proveito Barnes (1972), p. 7.

<sup>36</sup>“In his article, “Degrees of Reality in Plato”, Vlastos suggests that, according to Plato, to say tha A is more real than B is to say that (1) A is more *cognitively reliable* than B, and (2) A is more valuable than B.” Brecher (1974), p. 103 — os itálicos não estão no original. O artigo de Vlastos encontra-se em: R. Bambrough, *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, 1965. p. 1–20. O texto de Brecher reaparece como capítulo I de Brecher (1985). Entre as poucas modificações significativas encontra-se um tratamento mais detalhado do item (2) acima, culminando na identificação da natureza axiológica da estrutura subjacente ao argumento e, conseqüentemente, numa cuidadosa distinção entre os termos *maius* e *melius*. A fusão destes dois conceitos é o que leva Jean-Luc Marion à afirmação, em Marion (1990, 1992), de que o argumento de Anselmo está menos inserido na tradição da *Seinsfrage* do que na tradição da teologia apofática cuja genealogia ascende a Paulo de Tarso. Essa interpretação conflita com a de Brecher em vários pontos.

<sup>37</sup>República, 509e.

de um ente, mais plenamente ele pode ser aquilo que é, pois maior é a medida em que ele é capaz de determinar a si próprio.<sup>38</sup>

A hipótese sugerida pela linha interpretativa de Brecher liga claramente o aspecto epistêmico à relação de dois lugares *maius quo*. Naturalmente, o argumento pode ser desafiado com base em critérios independentes. Por exemplo: se estamos a lidar com um argumento ontológico barcaniano cabe discutir a base da premissa que físgou o Insensato em primeiro lugar; caso o Insensato endosse uma filosofia de inclinação empirista, ele há de achar deficiente ou insuficiente a justificativa para a aplicação do predicado diádico nos moldes requeridos pelo argumento de Anselmo;<sup>39</sup> contudo, o proponente do argumento barcaniano poderia sempre acusar o seu oponente de ser incapaz de compreender seu próprio ponto de vista, segundo o qual os conceitos epistêmicos e ontológicos estão *constitutivamente* ligados.

No topo da escala, encontramos a máxima realidade, que não depende existencialmente de qualquer outro ente:

Para Platão, “ser completamente significa ser uma essência completa e perfeita, possuir a efetividade da essência de um modo perfeito”. Assim, é a aseidade que é a marca daquilo que é sumamente real. E isso é precisamente o que Anselmo também sustenta: “aquilo que existe mediante si próprio existe no grau supremo de todas as coisas”. As Formas existem *a se*; o mundo empírico é finito e dependente das Formas (ou, em última instância, sobre o Bem, que é a Forma suprema); e os não existentes são aquelas coisas que são completamente dependentes de seres finitos, dependentes [eles mesmos], no que diz respeito à sua existência real. Quer dizer, são ficções, que aparecem na poesia, na fantasia das pessoas, etc. Elas *são* somente na medida em que tenham sido pensados ou imaginados. [...] Quais sejam os pontos de vista que se tem sobre o conceito de existência, isso simplesmente não tem qualquer importância para a avaliação do argumento de Anselmo [...]. É preciso apenas lembrar que Anselmo procura demonstrar, contra o incrêu, que Deus não é

<sup>38</sup>“It is this picture which Anselm uses. And what makes the Forms more real than the material world, which is in turn more real than non-existents, is that, as Vlastos suggests, it is the Forms which are of supreme cognitive reliability, and thus of supreme value. It is cognitive reliability and value which determine degree of reality for Plato. This is in turn the case because cognitive reliability is a sign of ontological independence; and the greater the ontological independence of an entity, the more fully can it be what it is, because the greater is the extent to which it is able to determine itself.” Brecher (1985), p. 13.

<sup>39</sup>Esta seria uma das três possíveis objeções tipificadas em Henrich (1983): a objeção *empirista*. Juntamente com ela, está classificada, pela relativa facilidade com que torna possível impugnar o argumento, a refutação *lógica*. Os argumentos ontológicos mais poderosos, segundo Henrich, são os modais, e requerem objeções propriamente *metafísicas*.

um produto da imaginação, não é algo inventado, em resumo, não é uma ficção; e que ao fazê-lo ele usa o princípio platônico de que as não-ficções são mais reais do que as ficções.<sup>40</sup>

Se aquele *quo maius cogitari non possit* goza de *alguma* existência, então ele goza de existência *plena*. Ora, o Insensato viu-se comprometido com sua existência *in intellectu*, e pôs-se nessa situação embaraçosa através do exercício legítimo de suas faculdades intelectivas, e não de um mero jogo da imaginação. Se este tivesse sido o caso, o Insensato poderia facilmente pôr de lado a sua criação: afinal de contas, ela dependeria unicamente dele e da sua imaginação para existir. Tendo, contudo, chegado racionalmente ao compromisso com a existência do *ens* de Anselmo, a sua margem para recuo está comprometida. A captura anselmiana se deu por meio da *sola ratione*.

### 2.2.3 Diagonalização

Em toda comparação entre o *qmcn* e outra coisa qualquer, o *qmcn* resultará maior. Mas isso não é dizer, note-se, que o *qmcn* é um membro do conjunto cujos membros são aqueles entes com que ele é comparável. É possível dizer, de uma cópia do *Proslogion*, que ela é algo nada maior do que a qual cabe no bolso;<sup>41</sup> não resulta daí que a cópia seja ela mesma algo que cabe no bolso. Há uma lição a ser tirada da seção 5 da resposta a Gaunilo. Ali,<sup>42</sup> Anselmo recusa abertamente a identificação, colocada por Gaunilo, entre *qmcn* e *maius omnibus* — maior do que todas as coisas. O termo *maius omnibus* fôra utilizado por Anselmo no *Monologion*, mas não está entre as formulações do *dictum*, no

<sup>40</sup>“For Plato, “to be completely means to be a complete and perfect essence, to possess in a perfect manner the actuality of essence” [Paul Miller, the Ontological Argument for God, *The Personalist*, 42, 1961, p. 348]. Thus it is aseity which is the mark of what is most real. And that is precisely what Anselm too holds: ‘that which exists through itself exists in the greatest degree of all things’ [Monologion III. Cf. Monologion XXIII e Proslogion XXII]. The Forms exist *a se*; the empirical world is finite and dependent on the Forms (or, ultimately, on the Good, which is the supreme Form); and non-existents are those things which are entirely dependent for their being real at all on finite, dependent beings. That is to say, they are fictions, appearing in poetry, people’s fancy, etc. They *are* only insofar as they have been thought of or imagined. [...] What one’s view is of the concept of existence matters not at all for an assessment of Anselm’s argument [...]. One needs simply to remember that Anselm seeks to show, as against the unbeliever, that God is not a figment of the imagination, not something invented, in short, not a fiction; and that to do this he uses the platonic principle that non-fictions are more real than fictions.” Brecher (1985), p. 13s.

<sup>41</sup>Com efeito, esta é a precisa afirmação encontrada à página 76 de Kenny (1990).

<sup>42</sup>Anselmo (1956), p. 134ss.

*Proslogion*. A razão, diz Anselmo, é que o *maius omnibus* não é “igualmente eficaz” para a prova. *Maius omnibus* é um elemento maximal *dentro de* um conjunto; mas ele não permite a exportação da relação *maius quo* para além do conjunto. Não fornece o ponto arquimediano requerido pelo argumento. Tome-se aquilo que pode ser pensado como não-existente, diz Anselmo, e, se aquilo não existir, então, na suposição de que pudesse existir, não seria um *qmcn*. Mas com respeito àquilo do qual nenhum maior pode ser pensado, não podemos dizer que, se ele existe, não é um *qmcn* ou, *se existisse*, não *seria qmcn*. Anselmo vai mais além: não é certo, afirma, que, em havendo um algo maior do que todas as outras coisas, esse algo seja idêntico àquilo *qmcn*.

A relação *maius quo* cumpre gramaticalmente, repetimos, a função de comparativo de superioridade. Seu papel no argumento de Anselmo, todavia, extrapola essa função: ela põe lado a lado um ente ordinário e um ente absolutamente superlativo. As dificuldades imanentes a tal utilização mostram-se claramente no *Proslogion XV*: “ergo, domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”.<sup>43</sup> O *qmcn* não somente é algo do qual coisa alguma pode ser concebida como maior; é também algo maior do que tudo aquilo que pode ser concebido. A razão que Anselmo oferece é simples: dado que é possível conceber algo que supere os limites de nossa concepção, se o *qmcn* não fosse este algo, então alguma coisa maior do que o *qmcn* poderia ser pensada, nomeadamente, alguma coisa que superasse os limites da concepção; logo, o *qmcn* não seria *qmcn*!

Christopher Viger<sup>44</sup> demonstra que, a menos que o predicado *maius quo* seja restringido de alguma maneira, o argumento de Anselmo — ao menos em sua interpretação mais simples — será vitimado pelo paradoxo de Russell. Grappone<sup>45</sup> observa que, se tomarmos a relação *maius quo* conforme a entende Anselmo, então, dado o conjunto  $U$  de todos os objetos possíveis que podem ser pensados por uma mente humana, será possível derivar dela uma meta-relação cuja gama de elementos ordenados não se restringirá àqueles

---

<sup>43</sup>Anselmo (1956), p. 112.

<sup>44</sup>Viger (2002).

<sup>45</sup>Grappone (1999).

elementos pertencentes a  $U$ : a meta-relação em questão fornecerá um *bom critério* de ordenação de grau superior. Finalmente, Bencivenga nota:

Há uma semelhança sugestiva entre [o *Proslogion* XV] e argumentos diagonais contemporâneos para resultados de impossibilidade (não-denumerabilidade, indecidibilidade, e assim por diante): eu posso pensar que há algo maior do que qualquer coisa que eu possa pensar; logo, aquilo, do que nada maior posso pensar, deve ser tal que não posso pensar.<sup>46</sup>

Com efeito, a analogia é marcante e tem se sugerido a diversos comentadores.<sup>47</sup> Um argumento *diagonal* foi usado por Cantor para demonstrar que o tamanho do conjunto formado pelos subconjuntos de um conjunto qualquer é maior do que o tamanho do próprio conjunto.<sup>48</sup>

A prova de Cantor usa uma diagonal no sentido literal da palavra. Outras provas “diagonais” são baseadas numa noção mais geral, que é abstraída do sentido geométrico da palavra. A essência do método diagonal é o fato de usar um [elemento] de dois modos diferentes — ou, poderíamos dizer, *usar um [elemento] em dois níveis diferentes* — graças a que pode-se construir um item que está fora de alguma lista predeterminada. Uma vez, o [elemento] serve como um índice *vertical*, da outra como um índice *horizontal*.<sup>49</sup>

O argumento de Anselmo parece requerer ora que o *qmcn* possa ser concebido, ora que o *qmcn* exceda nossa capacidade de conceber. Passaremos a tratar desta aparente contradição na primeira parte do Capítulo 3.

---

<sup>46</sup> “There is a suggestive resemblance between [*Proslogion* XV] and contemporary diagonal arguments for impossibility results (nondenumerability, undecidability, and the like): I can think that there is something greater than anything I can think of, hence that, than which I can think of nothing greater, must be such that I can’t think of it.” Bencivenga (1993), p. 97.

<sup>47</sup> Mar (1996), por exemplo, nota a analogia, embora se abstenha de extrair maiores conseqüências.

<sup>48</sup> Cf. “Cantor’s Theorem”, em Routledge... (1998).

<sup>49</sup> “Cantor’s proof uses a diagonal in the literal sense of the word. Other “diagonal” proofs are based on a more general notion, which is abstracted from the geometric sense of the word. The essence of the diagonal method is the fact of using one [element] in two different ways — or, one could say, *using one [element] in two different levels* — thanks to which one can construct an item which is outside of some predetermined list. One time, the [element] serves as a *vertical* index, the other time as a *horizontal* index.” Hofstadter (1980), p. 423.

## 3 A Cogitatio Anselmi

O intuito do presente capítulo é apurar a ressonância que a análise precedente guarda com os conceitos modais basilares do argumento. Entrementes, o caráter da relação “estar no entendimento” figurará como essencial para a interpretação superjacente.

### 3.1 A Prece de Um Agnóstico

O domínio do *qmcn* compreende todos os entes que podem ser concebidos por uma mente humana — podemos estipular a cláusula adicional: em condições ideais, isto é, sem limites de tempo, concentração, interesse, etc.<sup>1</sup> É um domínio de objetos intencionais, objetos que guardam uma relação  $R$  com um sujeito epistêmico  $S$ .<sup>2</sup> David Lewis faz a seguinte observação:

No presente contexto, o sentido apropriado de possibilidade é concebibilidade. Mundos possíveis são mundos concebíveis. Se alguns mundos de resto possíveis são inconcebíveis — digamos, mundos com dezessete dimensões —, nós não deveríamos contá-los; ao passo que, se alguns mundos de resto impossíveis forem concebíveis — digamos, mundos em que há um maior número primo — nós devemos contá-los. Dado um enunciado qualquer sobre o que pode-se conceber como sendo o caso, nós o traduzimos num enunciado sobre o que é o caso em algum mundo concebível.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Assim evita-se, por exemplo, a idéia de um número natural maior do que o qual nenhum pode ser pensado.

<sup>2</sup>Hopkins (1976), p. 193, observa (i) a rejeição, na tradução publicada por Arthur McGill em Hick e McGill (1968), p. 3–32, da expressão “no entendimento” em favorecimento a “em relação ao entendimento”, rejeição baseada na alegação de que “no entendimento” é uma expressão “demasiado espacial”, e (ii) a incongruência resultante da ulterior admissão, por Hick, das expressões “sustentado no pensamento” e “em sua imaginação”.

<sup>3</sup>“In the context at hand, the appropriate sense of possibility is conceivability. Possible worlds are conceivable worlds. If some otherwise possible worlds are inconceivable — say, seventeen-dimensional worlds — we should not count those; whereas if some otherwise impossible worlds are conceivable — say,



Mas, num *post scriptum* ao artigo, Lewis retira essa sua estipulação. O custo, argumenta, seria intolerável. Teríamos que distinguir cuidadosamente (1) a verdade consistente sobre um tema extraordinário (impossível!) de (2) contradições falsas sobre o mesmo tema. Contradições, nota, são sempre falsas, independente do seu objeto — o que, diz remetendo espirituosamente a Graham Priest, não é controverso, embora seja controvertido.

Os desafios da *cogitatio* anselmiana são mais do que meros tropos lingüísticos, como as observações precedentes sobre a antecipação anselmiana de argumentos diagonais contemporâneos permitem entrever. A maneira como os capítulos II-IV do *Proslogion* se encaixam com o *Proslogion* XV está, para dizer o mínimo, longe de ser evidente. Em termos familiares à formulação de Priest,<sup>4</sup> mas apontando a uma conclusão diferente, Kenny escreve:

O argumento ontológico, não menos que o argumento cosmológico, é um argumento que aponta para um limite. Mas agora o limite não é o limite da explicação, mas o limite da própria concepção.<sup>5</sup>

Como Priest, Kenny também nota a contradição aparente:

Mas não se pode esquecer que [Santo Anselmo] segue em frente, e diz que aquele acima do qual nada maior pode ser pensado não pode, ele mesmo, ser pensado. O corolário do argumento ontológico parece, portanto, ir de encontro à premissa sobre a qual ele repousa.<sup>6</sup>

Deus, nota Kenny, é o limite *exterior* da concepção. Porque qualquer coisa acima de que se possa conceber algo maior não é Deus. Ele não é o objeto maior que se pode conceber: ele está, com efeito, para além dos limites da concepção e é, por isso, inconcebível. Mas, se Deus é inconcebível, não é auto-refutador falar sobre ele?

---

worlds in which there is a largest prime — we should count those. Given any statement about what may be conceived to be the case, we translate it into a statement about what is the case in some conceivable world.” Lewis (1983), p. 11s.

<sup>4</sup>Cf. 2.1.3, especialmente p. 38.

<sup>5</sup>“The ontological argument, no less than the cosmological argument, is an argument pointing to a limit. But now the limit is not the limit of explanation, but the limit of conception itself.” Kenny (1990), p. 72

<sup>6</sup>“But it is not be forgotten that he goes on to say that that than which no greater can be conceived cannot itself be conceived. The corollary of the ontological argument therefore appears to cut off the premise on which it rests.” Kenny (1990), p. 72

O paradoxo que encara Anselmo ao dar conta do que acontece na mente do Insensato é um tipo de paradoxo que também é familiar em outras áreas da filosofia, como a filosofia da matemática. [...] Contudo, a solução para o paradoxo que encara Anselmo não pode ser solucionado simplesmente pela distinção entre dois tipos de *pensar*. Pois Anselmo vai adiante e diz que não somente o Insensato, mas nenhum de nós entende o que jaz por detrás das palavras “algo acima do qual nada maior pode ser pensado”.<sup>7</sup>

Mas, se Deus é completamente inefável, então as palavras com que denotamos e descrevemos as coisas não se aplicam a ele. Não podemos, então, falar sobre Deus? Não necessariamente, nota Kenny.<sup>8</sup> Explorando a sugestão de que, embora não seja possível falar literalmente de Deus, pode-se, ainda, falar *metaforicamente*, Kenny sustenta que todo discurso sobre Deus é metafórico: a palavra “Deus” não pertence a nenhum jogo de linguagem, e, como a verdade literal só existe *dentro* de um jogo de linguagem, não há verdade literal sobre Deus. Um teólogo, observa Kenny,<sup>9</sup> preferiria dizer que a teologia fala *analogicamente* sobre Deus. Agora, diz Kenny, a inefabilidade de Deus não é um obstáculo para que ele seja um objeto de atitudes religiosas:

Mas isso não presume que Deus possa ser, afinal de contas, descrito: ao menos como um agente poderoso que pode ouvir nossas preces? Não, a prece não precisa pressupor a verdade disso; para que a prece agnóstica faça sentido, basta a *possibilidade* disso.<sup>10</sup>

Esta seção se encerra com reticências. Todas as tentativas de reconciliar os capítulos II-IV e XV do *Proslogion* que pudemos avaliar padecem de dificuldades para acomodar a aparente contradição, dificuldades cuja superação pode ser dispendiosa demais. Um tratamento rigoroso do *Proslogion* que leve em consideração o seu aspecto sistemático terá de dar conta da função que atribui a *qmcn* a transcendência com respeito ao conjunto dos objetos que podem ser concebidos — o que, de resto, só vem acrescentar à riqueza

<sup>7</sup>“The paradox which faces Anselm in giving an account of what is going on in the fool’s mind is a type of paradox which is familiar also in other areas of philosophy, such as philosophy of mathematics. [...] However, the solution to the paradox which faces Anselm cannot be solved simply by distinguishing between two different ways of *thinking*. For Anselm goes on to say that not only the fool, but none of us understand what lies behind the words ‘that than which nothing greater can be thought’.” Kenny (1990), p. 75.

<sup>8</sup>Kenny (1990), p. 77.

<sup>9</sup>Kenny (1990), p. 77.

<sup>10</sup>“But does not this presume that God can after all be described: at least as a powerful agent who can hear our prayers? No, the prayer need not assume the truth of that; only its *possibility* is needed to make sense of agnostic prayer.” Kenny (1990), p. 79.

do legado de Anselmo. Não há atalhos a tomar quando o aparato anselmiano é posto em movimento.

Agora, vamos nos voltar para outro caráter do *qmcn*: a impossibilidade da negação de sua existência, e outra antinomia: como pode o Insensato dizer em seu coração “Deus não existe”.

## 3.2 *Posse Cogitari*

### 3.2.1 *Cogitatio* e Possibilidade(s)

Charles Hartshorne, um dos mais expressivos defensores do argumento ontológico no século 20, escreve:

O verdadeiro Princípio Anselmiano, que tão poucos conhecem, aquele do *Prosl. III*, é: *existir sem concebível alternativa de não existir é melhor do que existir com tal alternativa*; logo, a Excelência é incapaz desta última.<sup>11</sup>

Quando a prova modal do *Proslogion III* é entendida como uma prova da impossibilidade lógica de pensar-se a inexistência do *qmcn*, logo surge uma contradição ostensiva: se não é possível nem mesmo cogitar que o *qmcn* não existe, como pôde o Insensato dizê-lo “em seu coração”? Note-se que, em 1762, Kant já prefigurava a sua crítica ao argumento ontológico, juntamente com seu adágio “a existência não é um predicado real”, vinculando-a a termos epistêmicos — mais precisamente, àquilo que é pensável:

Em sentido lógico, aquilo cujo contrário não contradiz o sujeito é contingentemente o predicado de um sujeito. Por exemplo, é contingente que qualquer triângulo seja, enquanto tal, retângulo. Esta contingência ocorre simplesmente na relação dos predicados com seus sujeitos, e, uma vez que o ser (das Dasein) não é um predicado, ele não tem qualquer aplicação à existência (die Existenz). Por outro lado, no sentido real uma coisa é contingente se seu não-ser pode ser pensado, isto é, se a sua anulação não anula tudo o que é concebível.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> “The true Anselmian Principle, which so few know, that o *Prosl. III*, is, *To exist without conceivable alternative of not existing is better than to exist with such alternative*; hence Greatness is incapable of the latter.” Hartshorne (1965), p. 87s.

<sup>12</sup> “Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädicat an ein Subject zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. B.E. Einem Triangel überhaupt ist es zufällig, das er rechtwinklicht sei.

Esta passagem kantiana, em confronto com a passagem precedente de Hartshorne, nos dará a oportunidade de distinguir os vários sentidos segundo os quais podemos entender a relação do argumento de Anselmo com os diversos gêneros de modalidades. Hartshorne compara dois *modos de existir* — quais sejam: existir *com* alternativa concebível e existir *sem* tal alternativa. Kant compara dois sentidos — sentido *lógico* e sentido *real* — segundo os quais algo pode ser contingente. Dada a interdefinibilidade dos conceitos modais, um esclarecimento do conceito de contingente será também o esclarecimento dos conceitos de necessário e de possível,<sup>13</sup> de maneira que a passagem de Kant diz respeito também a estes conceitos. Segundo Kant, pois, algo pode ser *logicamente* possível ou *realmente* possível. Hartshorne nos fala de dois modos de existir; Kant, de dois modos de ser contingente — ou necessário. Se quiséssemos, poderíamos combinar ambas e obter três novos modos: *existência logicamente necessária sem alternativa concebível*, *existência logicamente necessária com alternativa concebível*, e *existência realmente necessária sem alternativa concebível*.<sup>14</sup>

Desde sempre, as variações e combinações modais têm sido empregadas nas formulações e leituras de argumentos ontológicos. Observe-se a diferença entre a afirmação de que (a) a existência de Deus é logicamente necessária, a afirmação de que (b) a verdade da proposição “Deus existe” é logicamente necessária, a afirmação (c) “necessariamente, Deus existe”, e, finalmente, (d) “Deus é necessariamente existente”. (a) pressupõe o conceito de que a realidade obedece a determinadas leis lógicas; (b) pressupõe que a negação de “Deus existe” é contraditória; (c) é a modalização da proposição “Deus existe”, e (d) afirma que algo (a saber, Deus) é *essencialmente* existente. É fácil pensar em inúmeros

---

Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten statt und leidet, weil das Dasein kein Prädicat ist, auch gar keine Unwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt.” Kant (1902-), v. 2, p. 83 (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*).

<sup>13</sup>Os conceitos de *necessário* ( $\square$ ) e *possível* ( $\diamond$ ) são definidos conforme a convenção:  $\square p \leftrightarrow \neg \diamond \neg p$ . De modo análogo, podemos desambiguar nosso uso de *contingente* ( $\nabla$ ) mediante a seguinte condição:  $\nabla p \leftrightarrow \neg \square p \wedge \neg \square \neg p$ . Lamentavelmente, a linguagem ordinária não possui recursos para distinguir entre a *necessidade* enquanto contraposta à *contingência*, e a *necessidade* enquanto contraposta à *possibilidade*.

<sup>14</sup>Presumivelmente, a *existência realmente necessária com alternativa concebível* está descartada porque é contraditória, dada a definição kantiana de “existência realmente necessária”.

outros exemplos de modalizações (“não é possível conceber que Deus não existe”, por exemplo, é um caso a se considerar) e combinações modais relevantes à teologia filosófica. Uma lista exaustiva dos muitos exemplos de argumentos ontológicos modais na literatura contemporânea está muito além do escopo deste trabalho,<sup>15</sup> mas uma digressão acerca de como alguns conceitos modais podem ser entendidos será vantajosa neste momento.

Há várias maneiras segundo as quais pode-se interpretar o advérbio *necessariamente* e suas contrapartes. Pode-se pensar que uma proposição  $p$  é necessária em virtude do significado dos termos que a compõem: nesse caso, diremos que  $p$  é *analiticamente* necessária. Pode-se pensar, também, que o valor de verdade de  $p$  é conhecido por nós sem necessidade de recorrermos à experiência, ou seja:  $p$  é *a priori* verdadeira; uma vez que não é necessário recorrer a dados empíricos para avaliar a verdade de  $p$ , presume-se que o seu valor de verdade é independente de quaisquer traços contingentes do mundo e, portanto, necessário.<sup>16</sup> Pode-se pensar que, não importa que mudanças se verificassem no mundo,  $p$  seria sempre o caso: assim,  $p$  é *metafisicamente* necessária. Pode-se pensar que, em virtude de adotarmos certas convenções lingüísticas,  $p$  será necessariamente verdadeira *num certo sistema de linguagem*:  $p$  é necessariamente verdadeira na linguagem  $\mathcal{L}$ . Podemos dizer que  $p$  é verdadeira porque corresponde a um código moral universal:  $p$  é *moralmente* necessária. Pode-se, ainda, pensar que, se  $q$  segue de  $p$  com força lógica, então  $q$  é *necessariamente* consequência de  $p$ , e assim por diante.

Para cada acepção de necessidade, parece ter surgido um argumento ontológico correspondente. Há argumentos ontológicos deônticos,<sup>17</sup> argumentos ontológicos baseados em alguma (in)capacidade<sup>18</sup> etc. Para nossos propósitos, podemos deixar as distinções entre

---

<sup>15</sup>Na taxonomia dos argumentos ontológicos de Oppy (1995), um capítulo inteiro (p. 65–84) é dedicado aos argumentos modais, que são ali divididos em: (1) argumentos modais envolvendo efetividade; (2) argumentos modais envolvendo necessidade; (3) argumentos modais envolvendo explicabilidade; e (4) argumentos modais envolvendo incompreensibilidade.

<sup>16</sup>Este é um sentido comumente imputado a Kant. Contudo, grande parte do trabalho em semântica no último meio século se fez no sentido de dissociar a noção epistêmica de *a priori* da noção modal de necessidade e a arguição montada pelos defensores da dissociação se mostrou mais sólida do que qualquer alternativa; a noção de *a priori*, todavia, pode ser interpretada como *epistemicamente* necessária.

<sup>17</sup>Cf. Kordig (1981).

<sup>18</sup>Cf. Grey (2000), uma *refutação* da existência de Deus.

modalidades num nível meramente intuitivo, conquanto seja enfatizado que uma determinada necessidade *nem sempre* acarreta outra necessidade. Se, por exemplo, um objeto *a* possui *essencialmente* ou *necessariamente* uma propriedade *F*, segue-se logicamente que a proposição “*a* é *F*” exprime uma verdade necessária. Por outro lado, da proposição “é (moralmente) necessário fazer sempre o bem” não se segue “é (logicamente) necessário fazer sempre o bem”. A fim de nos referirmos a modalidades particulares, distinguindo-as de outras, temos à disposição expressões caracterizadoras consagradas pelo uso. Assim, as modalidades aléticas dizem respeito ao modo como uma proposição é verdadeira ou falsa; as modalidades ônticas dizem respeito ao modo segundo o qual os entes existem; as modalidades nômicas dizem respeito à conformidade com determinadas leis ou regras;<sup>19</sup> as modalidades fáticas dizem respeito à conformidade com as características exibidas pelo mundo real; as modalidades metafísicas dizem respeito ao metafisicamente factível, e assim por diante. A distinção entre os “modos das modalidades” é indispensável em nossa discussão de algumas análises recentes do argumento de Anselmo, particularmente no que diz respeito à distinção possibilidade/concebibilidade: como veremos, Anselmo é bastante mais cauteloso no tocante a essa distinção do que muitos dos seus leitores mais ilustres levam a crer.

É o caso de um influente artigo de Norman Malcolm. Em 1960, Malcolm publicou um trabalho<sup>20</sup> onde anunciava a descoberta de um “segundo argumento ontológico”<sup>21</sup> no *Proslogion* III, um argumento que o próprio Anselmo não tratara como um argumento independente. O traço distintivo do argumento do *Proslogion* III era o uso conspícuo de noções modais. O argumento amodal do *Proslogion* II, argumentava Malcolm, era presa da conhecida refutação kantiana ao argumento ontológico de Descartes. Já ao argumento modal do *Proslogion* III, a crítica kantiana não causaria dano algum. Kant dissera que o objetor do argumento ontológico não pode ter dirigida contra si qualquer acusação de

<sup>19</sup>Tudo aquilo que é fisicamente necessário, por exemplo, é necessário por virtude de leis físicas do universo atual e, com isso, é nomicamente necessário.

<sup>20</sup>Malcolm (1960). O jovem Plantinga refere-se ao “segundo argumento ontológico” de Malcolm como “[...] this hitherto unnoticed version of the ontological argument.” Plantinga (1961), p. 93.

<sup>21</sup>Não tardou para que se achasse um *terceiro* argumento. Cf. Leftow (2002).

contradição: uma contradição só poderia se dar ao pôr-se, num “juízo idêntico”,<sup>22</sup> um sujeito, e rejeitar-se simultaneamente um predicado que lhe é atribuído. Da supressão do sujeito juntamente com quaisquer predicados atribuíveis a ele — e é justamente isso o que o objetor do argumento ontológico faz quando nega a existência do *ens realissimum* — não pode advir contradição alguma; assim, não há material para a *reductio*. Tivesse conhecimento do segundo argumento e Kant teria percebido que há pelo menos um caso em que não se pode suprimir o sujeito, afirmava Malcolm.<sup>23</sup> O caráter especulativo desta afirmação não permite saber se faz justiça a Kant; menos do que as possíveis reações de filósofos ilustres à descoberta de Malcolm nos cabe aqui voltar nossa atenção para o que Malcolm leu em Anselmo.

Ao comentar a segunda parte da resposta de Anselmo a Gaunilo, onde Anselmo afirma: “Eu disse que se [o *qmcn*] existisse meramente no entendimento, ele poderia ser pensado como existindo na realidade — o que é maior. Logo, se estivesse apenas no entendimento, então aquele do qual um maior não pode ser pensado seria aquele do qual um maior *pode* ser pensado”,<sup>24</sup> Malcolm lê Anselmo como “implicando, na primeira frase, que se eu concebo algo que não existe então é possível que ele exista, e *ele será maior se existir do que se não existir*”.<sup>25</sup> Note-se: Anselmo não implica que, dado que eu concebo algo, é possível que ele exista. Ele apenas afirma que um *qmcn pensado de uma maneira* — ou seja, como existente no entendimento — pode ser *pensado de outra maneira* — e que este último é maior. Anselmo move-se apenas no domínio do pensamento, e, embora as suas conclusões terminem por ultrapassar esse domínio, elas não são fruto de um equívoco entre concebibilidade e possibilidade lógica. A permuta entre noções distintas de necessidade é o substrato da tese de Malcolm.

---

<sup>22</sup>Esta expressão não é de todo destituída de problemas. Malcolm, contudo, não se ocupa dela, de modo que podemos pôr à parte aqui as dificuldades hermenêuticas e ir diretamente à medula do problema.

<sup>23</sup>Malcolm (1960), p. 43.

<sup>24</sup>“Postea dixi quia se est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo in solo est intellectu: idipsum, scilicet ‘quo maius non potest cogitari’, est quo maius cogitari potest”. Anselmo (1956), p. 132.

<sup>25</sup>“He is implying, in the first sentence, that if I conceive of something which does not exist then it is possible for it to exist, and *it will be greater if it exists than if it does not exist.*” Malcolm (1960), p. 43.

Algumas páginas adiante ele afirma, sobre o *Proslogion* III, que ali

Anselmo está dizendo duas coisas: primeiro, que um ser cuja não-existência é logicamente impossível é “maior” do que um ser cuja não-existência é logicamente possível (e, portanto, que um ser do qual um maior não pode ser concebido deve ser um [ser] cuja não-existência é logicamente impossível); segundo, que *Deus* é um ser do qual um maior não pode ser concebido.<sup>26</sup>

Malcolm está correto quanto ao segundo ponto: esse é o tão esperado fechamento para a questão da identidade do *aliquid qm̄cn* levantada no *Proslogion* II. Mas onde Anselmo teria falado sobre a impossibilidade *lógica* de não existir? Leiamos o trecho referido por Malcolm:

Aquele [*qm̄cn*], seguramente, existe tão verdadeiramente que não pode sequer ser pensado não existente. Pois pode-se pensar existir algo que não se possa pensar não existir; e este é maior do que aquele que pode ser pensado não existir. Portanto, se aquele cujo maior não pode ser pensado pudesse ser pensado como não existindo, não seria aquele cujo maior não pode ser pensado — o que não pode ser. Assim, pois, algo cujo maior não pode ser pensado existe tão verdadeiramente que não pode sequer pensar que não existe. E este [ser] és Tu, ó Senhor nosso Deus.<sup>27</sup>

Novamente, todo o argumento encontra-se dentro do âmbito da *cogitatio*: aquilo que não se pode conceber senão como existente é maior do que aquilo que se pode conceber como não-existente; mas Malcolm lê na passagem uma alusão à possibilidade lógica, o que o leva a concluir que

---

<sup>26</sup>“Anselm is saying two things: first, that a being whose nonexistence is logically impossible is “greater” than a being whose nonexistence is logically possible (and therefore that a being a greater than which cannot be conceived must be one whose nonexistence is logically impossible); second, that *God* is a being than which a greater cannot be conceived.” Malcolm (1960), p. 45.

<sup>27</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. 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 est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster”. Anselmo (1956), p. 103. A fim de demonstrar que a interpretação de Malcolm não é fruto de um equívoco de tradução, transcrevemos o trecho conforme nos apresenta o próprio Malcolm: “And it so truly exists that it cannot be conceived not to exist. For it is possible to conceive of a being which cannot be conceived not to exist; and this is greater than one which can be conceived not to exist. Hence, if that, than which nothing greater can be conceived, can be conceived not to exist, it is not that than which nothing greater can be conceived. But this is a contradiction. So truly, therefore, is there something than which nothing greater can be conceived, that it cannot even be conceived not to exist. And this being thou art, O Lord, our God.” Malcolm (1960), p. 45.



Nas observações recém-citadas, Anselmo não está sustentando que a existência é uma perfeição, mas que a *impossibilidade lógica da não-existência é uma perfeição*. Em outras palavras, *a existência necessária é uma perfeição*. A sua primeira prova ontológica usa o princípio de que uma coisa é maior se ela existe do que se ela não existe. Sua segunda prova emprega o princípio diferente, [o princípio] de que uma coisa é maior se ele existe necessariamente do que se ela não existe necessariamente”.<sup>28</sup>

A interpretação de Hartshorne, com que este capítulo se inicia, e que contrapõe *existência sem alternativa concebível* a *existência com alternativa concebível* é certamente mais fiel à letra de Anselmo. Os argumentos ontológicos que envolvem modalidades objetivas<sup>29</sup> (lógicas, óticas, etc.) merecem ser analisados por seus próprios méritos, mas parece discutível que Anselmo tenha apresentado um tal argumento. Conforme temos notado, a prova de Anselmo é *indireta*, ou seja, ela passa por um roteiro em que as modalidades relevantes são *subjetivas*. Assim, é forte demais a observação de Malcolm, segundo a qual

O que Anselmo provou é que a noção de existência contingente ou de não-existência contingente não tem qualquer aplicação a Deus. A Sua existência deve ser ou logicamente necessária ou logicamente impossível.<sup>30</sup>

Todavia, o artigo de Malcolm teve ampla repercussão. Um ano após a sua publicação, uma discussão do “segundo argumento ontológico” era publicada na *Philosophical Review*.<sup>31</sup> Seis filósofos participavam da discussão. Numa página e meia,<sup>32</sup> um desses filósofos punha um ponto final às pretensões exegéticas de Malcolm, num relato das suas liberdades interpretativas; lamentavelmente para os estudos de Anselmo, o artigo do filósofo Gareth

<sup>28</sup> “Anselm is maintaining in the remarks last quoted, not that existence is a perfection, but that *the logical impossibility of nonexistence is a perfection*. In other words, *necessary existence* is a perfection. His first ontological proof uses the principle that a thing is greater if it exists than if it does not exist. His second proof employs the different principle that a thing is greater if it necessarily exists than if it does not necessarily exist.” Malcolm (1960), p. 46.

<sup>29</sup> Todas aquelas modalidades que prescindem de relação com um sujeito — epistêmico, doxástico, volitivo, etc. — são modalidades objetivas. Uma proposição aleiticamente necessária, por exemplo, tem seu valor de verdade determinado por condições que nada têm a ver com um sujeito que mantenha uma *atitude proposicional* qualquer. Por outro lado, uma proposição só pode ser epistemicamente possível se houver um sujeito epistêmico com o qual ela se encontra em alguma relação determinada.

<sup>30</sup> “What Anselm has proved is that the notion of contingent existence or of contingent nonexistence cannot have any application to God. His existence must either be logically necessary or logically impossible.” Malcolm (1960), p. 49.

<sup>31</sup> Trata-se do v. 70, n. 1, de Janeiro de 1961.

<sup>32</sup> Matthews (1961).

Matthews não recebeu a mesma divulgação do artigo de Malcolm, o que tem propiciado o surgimento duma multidão de pseudo-Anselmos. Claro que a argumentação de Malcolm tem força própria, razão pela qual o seu “segundo argumento” se tornou leitura obrigatória em teologia filosófica, a ponto de ter se tornado lugar-comum falar num “segundo argumento” de Anselmo, mesmo que haja discordância acerca de qual seja, precisamente, esse argumento.

Faz-se necessário, aqui, um aposto. A necessidade lógica — como, de resto, a necessidade ôntica — diz respeito a como as coisas são. A atribuição de necessidade lógica — ou, sob esse aspecto, ôntica — a uma coisa com a finalidade de provar sua existência é uma flagrante petição de princípio. Por outro lado, a necessária concebibilidade, se demonstrada independentemente, pode comprometer aquele que a exerce com uma conclusão existencial. Mais do que uma prova existencial, o argumento ontológico é uma captura do assentimento a uma proposição existencial. Argumentos como o de Malcolm apelam para a equivocidade entre os sentidos lógico e epistêmico de necessidade. Não há contradição *lógica* na proposição “aquele *qmcn* existe”: nossa capacidade de conceber está limitada de um modo puramente contingente, e o conceito individual desse objeto maximal está atrelado a essa contingência. O que se verifica, no argumento, é uma espécie de auto-refutação operacional<sup>33</sup> na afirmação dessa proposição, em determinadas circunstâncias.

### 3.2.2 O Sentido da Antinomia

Precavidos contra certos equívocos modais, podemos agora voltar nossa atenção para a discussão acerca da impensabilidade da não-existência do *qmcn*. O *Proslogion* III leva adiante aquilo que fora conquistado no *Proslogion* II. Assim, aquele *qmcn* não somente deve ser pensado como existente, mas *não pode ser pensado como inexistente*. Daí a antinomia: se o *qmcn* não pode ser verdadeiramente pensado como inexistente, como pôde o Insipiente dizer *in corde suo* “Deus não existe”? Ao responder-se “Por que seria,

---

<sup>33</sup>Este termo será tratado na página 64.

se não por ser estulto e insipiente?”<sup>34</sup> nada se está a dizer. Mesmo aquele mais estulto é incapaz de pensar o que *não pode* ser pensado.

Num artigo já clássico,<sup>35</sup> Findlay se propõe demonstrar que a Divina Existência só pode ser concebida, de uma maneira religiosamente satisfatória, se concebida como inescapável e necessária, seja para o pensamento, seja para a realidade. Daí que qualquer negação da cogência da evidência racional de tal existência redunde numa demonstração de que Deus não pode existir. Findlay se refere a Deus como “o objeto adequado de atitudes religiosas”, não como *qmcn*, mas suas conclusões incidem também sobre o argumento anselmiano. Isso porque toda atitude presume um caráter em seu objeto, e é, conseqüentemente, fortalecida pela descoberta da reunião efetiva das características buscadas no objeto, e debilitada em caso contrário. Não podemos, pois, deixar de sentir que o objeto digno da adoração humana jamais poderá ser algo que existe por mero acaso, nem algo de que os outros objetos dependam por acaso.

Pois se é para Deus satisfazer as pretensões e carências religiosas, Ele deve ser um ser inescapável em todos os sentidos, Um [ser] cuja existência e cuja posse de certas excelências não podemos deixar de conceber. E os pontos de vista em questão tornam realmente auto-evidentemente absurdo (se é que eles não tornam contrário a gramática) falar de um tal Ser e atribuir existência a Ele. Foi de fato um mau dia para Anselmo quando ele deparou com sua famosa prova. Pois naquele dia ele não somente desnudou algo que é a essência de um objeto religioso adequado, mas também algo que acarreta sua necessária não-existência.<sup>36</sup>

Ao termo “necessária não-existência”, na última frase da passagem citada, Findlay acrescenta a nota: “ou ‘não-significação’, se esta alternativa for preferida”. Posteriormente, Findlay nota que (a) esta alternativa — isto é, a da falta de sentido da proposição “Deus existe” — só foi incluída a contragosto, e em deferência à inclinação, exibida por muitos filósofos da época, de expressar-se nesses termos; e (b) que Hartshorne o conven-

<sup>34</sup>“Cur, nisi quia stultus et insipiens?”. *Proslogion* III, Anselmo (1956), p. 103.

<sup>35</sup>Findlay (1948).

<sup>36</sup>“For if God is to satisfy religious claims and needs, He must be a being in every way inescapable. One whose existence and whose possession of certain excellences we cannot possibly conceive away. And the views in question really make it self-evidently absurd (if they don’t make it ungrammatical) to speak of such a Being and attribute existence to Him. It was indeed an ill day for Anselm when he hit upon his famous proof. For on that day he not only laid bare something that is the essence of an adequate religious object, but also something that entails its necessary non-existence.” Findlay (1948), p. 55.

cera de que o seu argumento “permite uma pronta inversão, e que se pode bastante bem argumentar que se a existência de Deus é de qualquer maneira *possível*, então é também *certo* e *necessário* que Deus existe, uma posição que deve dar algum conforto à sombra de Anselmo”.<sup>37</sup>

Uma das conseqüências de levar-se a sério o segundo argumento ontológico é a impossibilidade — ou, por outro lado, a necessidade — do ateísmo. Fica patente o desconforto provocado por uma teologia que já não se pretende mais dogmática, mas racional, e não se pretende contingente, mas necessária. Richard Campbell<sup>38</sup> identificara o ponto de combustão do argumento ontológico com a capacidade de compreender determinadas expressões na linguagem ordinária. Determinado uso da linguagem pressupõe a aplicabilidade de certos conceitos, e portanto um compromisso ontológico está vinculado à linguagem. Marcus<sup>39</sup> acusa uma participação da faculdade cognoscitiva no desdobramento do argumento. Mas o ateísmo *manifesto* certamente pressupõe a possibilidade do ateísmo pensado. Assim, Vuillemin se pergunta: “como pode ser que a razão contraponha-se a tal ponto a si própria que venha a negar o seu verdadeiro objeto?”<sup>40</sup> Há uma contradição entre os fatos de que (1) “dizer em seu coração” é pensar; (2) o ateu não pode pensar *p*; e (3) o ateu é capaz de “dizer em seu coração” que *p*. É preciso, pois, que pensar e dizer em seu coração sejam ambos tomados em sentidos diferentes: (a) a representação de uma significação por uma palavra (*vox rem significans cogitatur*); e (b) a compreensão da realidade mesma da coisa (*idipsum quod res est intelligitur*). Gaunilo notara esse tanto:

Mas quando se diz que essa coisa suprema não pode ser pensada (*cogitari*) como não existente, melhor se diria que não se pode entender (*intelligit*) que não exista ou mesmo que não possa não existir. Pois de acordo com o significado próprio desse verbo [isto é, “entender”], coisas falsas não podem ser entendidas; mas, seguramente, elas podem ser pensadas — da maneira como o Insensato pensara que Deus não existe.

<sup>37</sup> “Professor Hartshorne has, however, convinced me that my argument permits a ready inversion, and that one can very well argue that if God’s existence is in any way *possible*, then it is also *certain* and *necessary* that God exists, a position which should give some comfort to the shade of Anselm.” In Plantinga (1965), p. 111–122, especialmente 121s.

<sup>38</sup> Campbell (1976).

<sup>39</sup> Marcus (1995).

<sup>40</sup> “[C]omment se peut-il que la raison soit à ce point contraire à elle-même qu’elle en veinne à nier son véritable objet?” Vuillemin (1971), p. 18.

Agora, sei com certeza absoluta que eu também existo; contudo, também não estou menos certo em saber que poderia não existir. Entendo, sem dúvida, que aquele que é supremo, ou seja, Deus, existe e não pode não existir. E ainda assim, não sei se, durante o tempo em que sei com absoluta certeza que existo, eu posso pensar que não existo. Mas se eu posso, por que não posso pensar também não existir o que quer que seja que eu saiba com a mesma certeza [que possuo do conhecimento de minha própria existência]? Por outro lado, se não posso [pensar que não existo], então isto [a propriedade de não poder ser pensado como não existente] não mais será uma característica de Deus.<sup>41</sup>

Do mesmo modo como o *cogito* cartesiano induz ao assentimento com respeito a determinada proposição, também a *cogitatio* anselmiana o faz, embora por diferentes meios. Mas, depreende-se da objeção de Gaunilo, a necessidade de meu assentimento a uma proposição é algo distinto da necessidade da proposição ela mesma.

### 3.2.3 *Cogitatio* Anselmiana e *Cogitatio* Cartesiana

O argumento ontológico de Anselmo afigura-se mais próximo à máxima cartesiana, contida na expressão latina *cogito, ergo sum*, do que um exame superficial poderia levar a crer. Em verdade, ambos os *dicta* guardam uma mesma ascendência agostiniana.<sup>42</sup> Porém, mais do que isso, ambos são o estopim de argumentos que recorrem a um tipo muito particular de falta lógica para atingir a sua conclusão existencial. Numa bem conhecida interpretação,<sup>43</sup> consagrada por Jaakko Hintikka ao *cogito* cartesiano, afirma-se que a conclusão existencial é ali atingida por meio de uma contradição performativa. Argumentaremos que o raciocínio de Anselmo procede de maneira análoga.

Vamos conceder que há um conceito de *um ser do qual não é possível pensar nada maior e que não pode se pensar que não exista*. Mas então a discussão meramente se repete num nível mais alto [do que aquela que se obtém sem a impensabilidade da inexistência]. Resta, ainda,

<sup>41</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, quæ possunt utique eo modo cogitari, quo deum non esse insipiens cogitavit. 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 eam istud proprium deo.” Pro Insipiente, VII, Anselmo (1956), p. 129.

<sup>42</sup> Sobre as raízes agostinianas do *cogito* cartesiano, cf. Gilson (1984); as raízes agostinianas do *dictum* de Anselmo forma notados na página 43, acima.

<sup>43</sup> Cf. Hintikka (1962, 1963, 1996).

uma questão adicional sobre se *este* conceito é realizado ou instanciado. Se nós dissermos que não é realizado não estaremos nos contradizendo. Não estamos dizendo que um ser que não pode ser pensado como não existente pode ser pensado como não existente; nós não estamos pondo “pode ser pensado como não existente” no conceito, onde iria entrar em conflito com a outra parte daquele conceito. Nós estamos dizendo apenas que *não há* um ser que não pode ser pensado como não existente.<sup>44</sup>

A bem dizer, o Insensato não se contradiz. Pelo menos não do modo como se contradiria se afirmasse “*p* e não-*p*”, ou seja: ele não se contradiz *de forma absoluta*. Leiamos mais uma vez o trecho de Ruth Marcus, já citado à página 16, acima:

O que distingue o argumento ontológico é a indispensabilidade do sujeito epistêmico ao chegar finalmente à conclusão de que Deus existe. Sob esse aspecto, o argumento ontológico é como o *cogito*. O sujeito que concebe, entende e conhece é indispensável para a demonstração. No argumento ontológico, o que se conclui diretamente é que algo é sabido por nós, i.é., a existência de Deus. [...] O que torna a prova ontológica indireta é que em seu percurso ela passa por alegações epistemológicas acerca daquilo que concebemos, entendemos, ou conhecemos.<sup>45</sup>

A rejeição de uma proposição cuja verdade deveria ser racionalmente acessível àquele que a rejeita causa estranheza, naturalmente. Por que racionalmente acessível?

Em Hintikka (1962), é levantada a questão: a palavra cogito, no *cogito, ergo sum*, seria talvez calculada para expressar o fato de que o pensar é necessário para a apreensão de que o *sum* é intuitivamente evidente? Claramente, a palavra *cogito* deve cumprir um papel adicional na sentença de Descartes. Com efeito, o *cogito* fornece uma performance que acarreta a existência de um agente epistêmico. Por isso, no *cogito* cartesiano é “existencialmente inconsistente” para *a* realizar tal performance e, ao mesmo tempo, sustentar

<sup>44</sup>“Let us grant that there is a concept of *a being than which nothing greater can be conceived and which cannot be conceived not to exist*. But then the discussion merely repeats itself at a higher level. It is still a further question whether *this* concept is realized or instantiated. If we say that it is not realized we are not contradicting ourselves. We are not saying that a being which cannot be conceived not to exist can be conceived not to exist; we are not putting ‘can be conceived not to exist’ into the concept, where it would clash with the other part of the concept. We are merely saying that *there is not* a being which cannot be conceived not to exist.” Mackie (1982), p. 54.

<sup>45</sup>“What distinguishes the ontological argument is the indispensability of the epistemological subject in arriving finally at the conclusion that God exists. In this respect, the ontological argument is like the *cogito*. The conceiving, understanding, knowing subject is indispensable to the demonstration. In the ontological argument, what is concluded directly is that something is known to us, i.e., the existence of God. [...] What makes the ontological proof indirect is that it is routed through epistemological claims about what we conceive, understand, or know.” Marcus (1995), p. 166s.

uma sentença que acarreta a inexistência de  $a$ : “Proferir uma tal sentença,  $p$ , será bastante estranho para o portador de  $a$ : significa fazer um enunciado que, se verdadeiro, acarreta que seu emissor não existe”.<sup>46</sup> Note-se que a patologia, aqui, não é *lógica*. Não há qualquer problema com a sentença cujo conteúdo é  $p$ . O problema está no seu proferimento, quando originado por  $a$ . A noção de inconsistência existencial não se aplica a sentenças: é uma relação entre uma sentença e um indivíduo. Deve-se especificar, para uma correta análise de tais enunciados, (1) a sentença proferida e (2) o seu proferidor. Só assim se põe em relevo seu caráter performativo.

As enunciações existencialmente inconsistentes partilham, todas, de uma característica: “A sentença [que se enuncia] é perfeitamente correta enquanto sentença, mas a tentativa de um certo homem de enunciá-la assertivamente é curiosamente sem sentido”.<sup>47</sup> “A falta de sentido dos enunciados existencialmente inconsistentes se deve, portanto, ao fato de que eles destroem automaticamente um dos propósitos mais importantes que o proferimento de uma sentença declarativa tem”.<sup>48</sup> A performance mediante a qual a inconsistência existencial surge não precisa ser pública; ela pode ser inteiramente introspectiva. Basta que um indivíduo procure crer na sua não-existência. É admissível, pois, que todo o processo se dê de modo privado; todo aquele que se ocupa, em seu fôro íntimo, do *cogito* está em posição de apreciar a indubitabilidade da sua própria existência; se não o faz, é porque está deixando de fazer uma coisa a que está plenamente autorizado pelas circunstâncias. Tomás de Aquino<sup>49</sup> antecipara um traço essencial do *cogito* ao afirmar não ser possível pensar com assentimento que o próprio indivíduo não exista.

Porque requer a reflexividade entre o enunciado e o sujeito do enunciado, a noção de inconsistência existencial proposta por Hintikka é restritiva ao *cogito* cartesiano; não há

---

<sup>46</sup> “Uttering such a sentence,  $p$ , will be very awkward for the bearer of  $a$ : it means making a statement which, if true, entails that its maker does not exist”. Hintikka (1962), p. 11.

<sup>47</sup> “The sentence is perfectly correct as a sentence, but the attempt of a certain man to utter it assertively is curiously pointless”. Hintikka (1962), p. 12.

<sup>48</sup> “The pointlessness of existentially inconsistent statements is therefore due to the fact that they automatically destroy one of the major purposes which the act or uttering a declarative sentence normally has”. Hintikka (1962), p. 13.

<sup>49</sup> *De Veritate*, X, 12, ad 7.

problemas, contudo, em estendê-la para cobrir todos aqueles casos em que o conteúdo de um enunciado existencial é incompatível com o ato de enunciação. Acerca da auto-refutação em geral (não somente existencial), Mackie observa:

Se a locução ‘pragmaticamente auto-refutador’ não tivesse sido tomado antecipadamente para outro uso, nós poderíamos tê-la aplicado a exemplos desse tipo; mas, uma vez que ela já foi usada num sentido diferente nós poderemos talvez dizer que, em exemplos do presente tipo, a proposição [...] é *operacionalmente* auto-refutadora. Esta é algo mais forte do que a auto-refutação pragmática (embora mais fraca do que a absoluta). Na auto-refutação pragmática o modo com que acaba por ser apresentado um item entra em conflito com o próprio item. Mas ali onde encontramos a auto-refutação operacional não há qualquer outro modo de apresentar esse item preciso. O único modo possível de apresentar o item é “asseri-lo coerentemente”, e, uma vez que isto envolve a asserção de algo que entra em conflito com o próprio item, esse item preciso simplesmente não pode ser apresentado. E ainda assim o que é, em certo sentido, um item equivalente pode ser apresentado (digamos, por outro falante) e pode ser verdadeiro.<sup>50</sup>

Os enunciados existencialmente inconsistentes são um gênero de enunciados auto-refutadores. D. J. O’Connor exhibe distintos exemplos de “paradoxos pragmáticos”, agrupando sob um mesmo rótulo diversos casos problemáticos — incluindo, naturalmente, a enunciação existencialmente inconsistente “eu não existo” —, segundo uma característica comum: “Todos eles são enunciados na primeira pessoa, que referem ao comportamento ou estado mental contemporâneo do falante. Em outras palavras, todos eles são enunciados que envolvem o que Russel chama ‘particulares egocêntricos’, e Reichenbach chama palavras ‘instancial-reflexivas’”.<sup>51</sup> Na esteira deste artigo de O’Connor, Jonathan Cohen define os paradoxos pragmáticos com “enunciados que aparentemente não

<sup>50</sup>“If the phrase ‘pragmatically self-refuting’ had not been pre-empted for another use, we might have applied it to examples of this type; but since it has already been used in a different sense we may perhaps say that in examples of the present sort the proposition [...] is *operationally* self-refuting. This is something stronger than pragmatic (though weaker than absolute) self-refutation. In pragmatic self-refutation the way in which an item happens to be presented conflicts with the item itself. But where we find operational self-refutation there is no other way in which this precise item can be presented. The only possible way of presenting the item is to “coherently assert” it, and since this involves asserting something that conflicts with the item itself, this precise item cannot be presented at all. And yet what is in a sense an equivalent item can be presented (say by another speaker) and may be true.” Mackie (1964), p. 197.

<sup>51</sup>“They are all statements in the first person which refer to the contemporary behavior or state of mind of the speaker. In other words, they are all statements involving what Russel calls “egocentric particulars” and Reichenbach calls “token-reflexive” words”. O’Connor (1948), p. 359



são auto-contraditórios, mas não são concebivelmente verdadeiros, ou são fatuais mas não são concebivelmente falsos”.<sup>52</sup>

Seria preciso alguém particularmente irracional para ver-se diante de um enunciado cuja verdade ou falsidade deveria ser claramente, por conta da própria enunciação, verificada ou falsificada, e falhar em assentir ao seu conteúdo — ou rejeitá-lo, conforme o caso. Seria preciso um Insensato. Esta é a função da *reductio* e do *ad hominem*: mostrar ao Insensato que a *sua* posição é particularmente insustentável. O Insensato conferira seu assentimento à aplicabilidade da descrição indefinida proposta pelo teísta; assentira à existência *in intellectu* do *qmcn*: ele não tem escolha senão assentir à atribuição de existência *in re* do *qmcn*.

É preciso enfatizar, contudo, que a rejeição da existência *in re* não é contraditória de modo absoluto. É somente mediante a performance que a exigência de assentimento surge.

Uma objeção à legitimidade do argumento dentro de um sistema de lógica epistêmica é oferecida por Hintikka:

Ao revisar todas as diferentes caracterizações que se pode tentar dar de um ser existencialmente perfeito — ou de qualquer ente, sob esse aspecto — só em termos dos predicados de identidade e existência, o conceito de conhecimento, quantificadores e conectivos proposicionais, é possível ver que nenhum deles faz uma diferença essencial para nossas tentativas de provar a existência de um ser caracterizado dessa forma: não procurarei provar este resultado aqui, nem enunciá-lo mais explicitamente. Basta dizer que esta é uma consequência direta da adequação de qualquer sistema de lógica epistêmica que eu conheço. Ele estende para a lógica epistêmica o resultado que (sugeri antes) é o fulcro da idéia de que a existência não é o tipo de atributo que possa constituir a essência de uma coisa qualquer.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> “[...] statements which are apparently not self-contradictory but not conceivably true, or factual but not conceivably false.” Cohen (1950), p. 87.

<sup>53</sup> “By reviewing all the different characterizations that one may try to give of an existentially perfect being — or of any being, for that matter — in the sole terms of the predicates of identity and existence, the concept of knowledge, quantifiers, and propositional connectives, one can see that no one of them makes an essential difference to our attempts to prove the existence of a being so characterized. I shall not try to prove this result here, nor state it more explicitly. Suffice it to say that it is a straightforward consequence of the adequacy of an reasonable system of epistemic logic that I know of. It extends to epistemic logic the result which (I suggested earlier) is the gist in the idea that existence is not the kind of attribute that can constitute the essence of any one thing.” Hintikka (1969), p. 51.

---

É difícil especular acerca de qual, exatamente, poderia ser um sistema de lógica epistêmica admitido por Anselmo. O certo é que um tipo de provisão como o que Hintikka exige só pôde surgir *em reação ao* argumento ontológico. Ele faz parte de uma longa lista de objeções que inicia com a ilha perfeita de Gaunilo e estende-se indefinidamente.

## *Conclusão*

Da discussão precedente — cuja aplicabilidade, confiamos, não se restringe à onto-teologia ou à investigação da *ratio anselmi*, mas, ao contrário, se ramifica em direção à filosofia analítica da linguagem e à epistemologia —, estamos agora em posição de sintetizar alguns resultados. Nossa investigação foi norteadada por uma leitura pouco convencional do argumento de Anselmo, e as conseqüências disso mostraram-se evidentes em diversos momentos em que se contrapuseram a presente análise e leituras alternativas.

A figura do Insensato, insistimos, não opera no *Proslogion* como mero adorno literário. A sua presença é constitutiva do argumento, e está imbricada com os diversos elementos que perfazem a estratégia argumentativa de Anselmo. Correspondentemente, a conclusão do argumento ontológico é alcançada de forma indireta, seguindo um roteiro epistêmico trazido à tona pela análise de Ruth Marcus. O ponto de partida de Anselmo é uma enunciação pública do seu *credo*, e o ulterior desdobramento ocorre mediante um *argumentum ad hominem*, parte do qual é uma *reductio*.

O *ad hominem* tem início nos seguintes passos:

1. O Insensato ouve Anselmo externar seu *credo*<sup>1</sup>
2. O Insensato entende aquilo que ouve<sup>2</sup>
3. O Insensato é persuadido de que o *qmcn* está em seu entendimento<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>“Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’ [...]”. Anselmo (1956), p. 101: 7–8. (*Proslogion* II.)

<sup>2</sup>“[...] intelligit quod audit [...]”. Anselmo (1956), p. 101: 8. (*Proslogion* II.)

<sup>3</sup>“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.” Anselmo (1956), p. 101: 13s. (*Proslogion* II). Note-se o *convincitur*.

Os passos seguintes formam uma *reductio*, com a finalidade de provar que a rejeição da existência *in re* do *qmcn* resulta contraditória. Mas, sem que o Insensato tivesse admitido a existência, em seu entendimento, do *qmcn*, a *reductio* seria inócua.

O motor do argumento é a fórmula enunciada no Capítulo II do *Proslogion* — qual seja essa fórmula: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* — e nenhuma análise do argumento pode prescindir de uma leitura cautelosa da fórmula. Assim, nossa interpretação contém análises de alguns pontos nevrálgicos da fórmula. Questões respectivas ao vocabulário referencial, à relação diádica *maius quo*, e às noções modais e epistêmicas foram tratadas no trabalho mediante a exposição de trechos de textos significativos para a compreensão da discussão contemporânea do argumento ontológico.

Todo o instrumental posto em operação na fórmula de Anselmo tem um só objetivo: capturar o assentimento do Insensato à existência *in intellectu*, do *qmcn*. Uma vez capturado, o assentimento é voltado contra o próprio Insensato, numa demonstração de que ele não pode coerentemente sustentar a não-existência *in re* daquilo cuja existência *in intellectu* já fôra admitida por ele, sob pena de contradição pragmática. Se o Insensato pôde, em seu coração, negar a existência do *qmcn*, foi unicamente por falhar em perceber as conseqüências de seu ato.

Restou intocada, todavia, a eficácia dialética do argumento de Anselmo. Nestas notas finais, convém que também esse ponto seja tratado. Ao tratar disso, remeteremos a um trabalho recente de Gyula Klima.<sup>4</sup> Posto que a forma do argumento ontológico adotada por Klima seja distinta daquela apresentada aqui,<sup>5</sup> e posto que a fraseologia de Klima seja também distinta, os resultados obtidos por ele guardam uma afinidade estrita com o tipo de leitura que estamos a desenvolver aqui.

A afirmação de que o argumento ontológico constitui uma prova sólida (*sound*) de que Deus existe na realidade<sup>6</sup> não o impede de concluir que, a despeito da sua solidez, a

---

<sup>4</sup>Klima (2001).

<sup>5</sup>Klima oferece reconhecidamente uma “reconstrução simples” do argumento — Cf. Klima (2001), p. 70.

<sup>6</sup>Klima (2001), p. 70.

prova pode ser racionalmente rejeitada por qualquer um que se recuse a pensar *com seriedade* no *qmcn*, ou seja, por qualquer um que *realmente* não tenha o *qmcn* em sua mente. As locuções “pensar com seriedade” e “ter realmente no entendimento”, conjecturamos, podem ser interpretadas como expressões que fazem, aqui, o papel de estabelecer o compromisso epistêmico. Se uma pessoa entende a descrição de Anselmo como significando que

quando crentes pensam em Deus, então eles pensam naquilo que eles verdadeiramente crêem ser algo acima do qual nada pode ser pensado, então essa pessoa pode ter um entendimento genuíno da descrição do crente, mas sem qualquer compromisso com o pensamento de que essa descrição se aplica a qualquer coisa *na sua própria mente*.<sup>7</sup>

O ateu e o agnóstico podem se ocupar da descrição de Anselmo sem se comprometerem com a conclusão do argumento ontológico porque, assevera Klima,<sup>8</sup> eles não pensam naquilo que têm em mente como algo a que a própria descrição de Anselmo se aplica.<sup>9</sup> Eles pensam, outrossim, naquilo que têm em mente como um conceito que *os crentes* crêem satisfazer a descrição. Essa recusa em conceder a aplicabilidade da descrição ao próprio objeto intencional e a conseqüente rejeição do compromisso epistêmico os torna imunes ao argumento de Anselmo.

Quem quer que forme o conceito do *qmcn* no entendimento, nota Klima, está fadado a pensar que o *qmcn* existe. Mas “não há nada no argumento de Anselmo que force alguém a pensar em algo como aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado, em primeiro lugar”.<sup>10</sup>

Pois a [...] premissa do argumento [que] enuncia que aquilo acima do qual nada maior é possível pensar está no entendimento é verdadeira ou [i] porque aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado está em *algum* entendimento, ou [ii] porque está em *todo* entendimento. Mas,

<sup>7</sup> “Therefore, if someone has this type of understanding of Anselm’s description, namely, understanding that when believers think of God, then they think of what they truly believe is something than which nothing greater can be thought, then this person can have a genuine understanding of the believer’s description, but without any commitment to thinking that this description applies to anything *in his own mind*. Klima (2001), p. 79.

<sup>8</sup> Idem Ibid.

<sup>9</sup> Cf. o “Princípio de Caracterização”, p. 38, acima.

<sup>10</sup> “[T]here is nothing in Anselm’s argument that would force anyone to think of anything as that than which nothing greater can be thought in the first place.” Klima (2001), p. 78.

então, mesmo se o argumento seja sólido, pois a [...] premissa é verdadeira quando é verificada unicamente para *algum* entendimento, ela não será convincente para qualquer um que não tenha esse objeto em seu entendimento. Portanto, a menos que possa ser demonstrado que esse objeto *tem de estar* em *todo* entendimento, ele não será uma prova *universalmente convincente*.<sup>11</sup>

A posição do agnóstico/ateu é a posição de quem submete à consideração, em seu entendimento, um objeto que não é algo *qmcn*. Dado que a descrição teísta não se aplica forçosamente àquilo que o agnóstico/ateu tem em mente — a menos que ele consinta —, a eficácia dialética do argumento está restrita àqueles entendimentos dispostos a conceder tanto quanto o Insensato. Não admira que os templos não estejam a transbordar com os convertidos.

---

<sup>11</sup>“For the [...] premise of the argument, stating that that than which nothing greater can be thought is in the understanding, is true either because that than which nothing greater can be thought is in *some* understanding, or because it is in *every* understanding. But, then, even if the argument is sound, for the [...] premise is true when it is verified only for *some* understanding, it will not be compelling for anyone who does not have this object in their understanding. Therefore, unless it can be shown that this object *has to be* in *every* understanding, it will not be a *universally compelling proof*.” Klima (2001), p. 78s.

## *Referências*

- ANSCOMBE, G. E. M. Por que la prueba de Anselmo no es un argumento ontológico. *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, v. 15, n. 2, p. 9–18, 1982.
- ANSCOMBE, G. E. M. Russelm or Anselm? *Philosophical Quarterly*, v. 43, n. 173, p. 500–504, 1993.
- ANSELMO. *Opera Omnia*. Edimburg: T. Nelson, 1956. Ed. Franciscus Salesius Schmitt.
- BARNES, J. *The Ontological Argument*. London: Macmillan, 1972.
- BENCIVENGA, E. *Logic and Other Nonsense: The case of Anselm and his God*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- BRECHER, R. ‘Greatness’ in Anselm’s ontological argument. *Philosophical Quarterly*, v. 24, n. 95, p. 97–105, Apr. 1974.
- BRECHER, R. *Anselm’s Argument: The logic of divine existence*. Vermont: Gower, 1985.
- CAMPBELL, R. *From Belief to Understanding: A study of Anselm’s Proslogion argument for the existence of God*. Canberra: Australian National University Press, 1976.
- COHEN, J. Mr. O’Connor’s pragmatic paradoxes. *Mind*, New Series, v. 59, n. 223, p. 85–87, Jan. 1950.
- DAVIES, B. Anselm and the Ontological Argument. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. p. 157–178.
- DESCARTES, R. *Œuvres Complètes*. Paris: Cerf, 1897–1913. Édit Adam-Tannery.
- FINDLAY, J. N. Can God’s existence be disproved? In: FLEW, A.; McINTIRE, A. (Ed.). *New Essays in Philosophical Theology*. London: Macmillan, 1948. p. 47–55.
- FLEW, A.; McINTIRE, A. (Ed.). *New Essays in Philosophical Theology*. London: Macmillan, 1948.
- FLORIDI, L. Il dibattito tra Collingwood e Ryle sull’argomento ontologico all’alba della filosofia analitica. In: PENCO, C.; SARBIA, G. (Ed.). *Alle Radici della Filosofia Analitica*. Genova: Erga, 1996. p. 235–253.
- GILBERT, P. “Significatio” nel *De Grammatico* e “Maius” nel *Proslogion* di S. Anselmo. *Studia Patavina*, v. 40, n. 3, p. 57–75, Set.-Dic. 1993.

- GILSON, E. Le cogito et la tradition augustinienne. In: \_\_\_\_\_. *Études Sur le Rôle de la Pensée Médiévale Dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Vrin, 1984. p. 191–201.
- GILSON, E. *René Descartes: Discourse de la Méthode: texte et commentaire*. 6. ed. Paris: Vrin, 1987.
- GRAPPONE, A. G. Anselm's ontological proof: consequences in system theory. *Metalogicon*, v. 12, n. 1, p. 33–40, 1999.
- GREY, W. Gasking's proof. *Analysis*, v. 60, n. 4, p. 368–370, Oct. 2000.
- HARTSHORNE, C. The logic of the ontological argument. *The Journal of Philosophy*, v. 58, n. 17, p. 471–473, Aug. 1961.
- HARTSHORNE, C. *Anselm's Discovery*. Lassale: Open Court, 1965.
- HENRICH, D. *La Prova Ontologica Dell'Esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*. Napoli: Prismi, 1983.
- HENRY, D. P. The *Proslogion* proofs. *Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, p. 147–151, Apr. 1955.
- HENRY, D. P. *The Logic of Saint Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- HICK, J. A critique of the “second argument”. In: HICK, J.; MCGILL, A. (Ed.). *The Many-Faced Argument: recent studies on the ontological argument for the existence of God*. London and Melbourne: Macmillan, 1968. p. 341–356.
- HICK, J.; MCGILL, A. (Ed.). *The Many-Faced Argument: recent studies on the ontological argument for the existence of God*. London and Melbourne: Macmillan, 1968.
- HINTIKKA, J. Cogito, ergo sum: Inference or performance? *The Philosophical Review*, v. 71, n. 1, p. 3–32, Jan. 1962.
- HINTIKKA, J. Cogito, ergo sum as an inference and a performance. *The Philosophical Review*, v. 72, n. 4, p. 487–496, Oct. 1963.
- HINTIKKA, J. On the logic of the ontological argument: some elementary remarks. In: \_\_\_\_\_. *Models For Modalities*. Dordrecht: Reidel, 1969. p. 45–54.
- HINTIKKA, J. Cogito, ergo quis est? *Revue Internationale de Philosophie*, v. 195, n. 1, p. 5–21, 1996.
- HOFSTADTER, D. R. *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*. New York: Vintage Books, 1980.
- HOPKINS, J. IV. Anselm's debate with Gaunilo; V. some alleged metaphysical and psychological aspects of the ontological argument. In: \_\_\_\_\_. *Anselm of Canterbury Vol. 4: hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*. Toronto and New York: Edwin Mellen Press, 1976. p. 97–139.



- HOPKINS, J. Introduction III. on the interpretation and translation of “si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est” *Proslogion* 2. In: \_\_\_\_\_. *A New, Interpretive Translation of St. Anselm’s Monologion and Proslogion*. Minneapolis: Arthur J. Banning, 1986. p. 26–44.
- HOPKINS, J. *A New, Interpretive Translation of St. Anselm’s Monologion and Proslogion*. Minneapolis: Arthur J. Banning, 1986.
- JOHNSTON, H. W. Philosophy and *argumentum ad hominem*. *The Journal of Philosophy*, v. 49, n. 15, p. 489–498, Jul. 1952.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–. Akademie Ausgabe. 29 vls.
- KENNY, A. Anselm on the conceivability of God. In: OLIVETTI, M. (Ed.). *L’Argomento Ontologico*. Padova: CEDAM, 1990. p. 71–79. [Archivio di Filosofia 58, 1–3].
- KING, P. Anselm’s intentional argument. *History of Philosophy Quarterly*, v. 1, p. 147–165, 1984.
- KLIMA, G. On whether *id quo nihil maius cogitari potest* is in the understanding. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. 1, p. 70–80, 2001.
- KORDIG, C. R. A deontic argument for God’s existence. *Noûs*, v. 15, n. 2, p. 207–208, May 1981.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- LABORDA, M. P. de. *Dialéctica y Fe en el Argumento del Proslogion de San Anselmo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1995.
- LEFTOW, B. Anselm’s neglected argument. *Philosophy*, v. 77, p. 331–347, 2002.
- LEWIS, D. Anselm and actuality. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Papers*, v.1. Oxford: Oxford University Press, 1983. p. 10–25.
- MACKIE, J. Self refutation — a formal analysis. *The Philosophical Quarterly*, v. 14, n. 56, p. 193–203, Jul. 1964.
- MACKIE, J. Chapter 3: Ontological arguments. In: \_\_\_\_\_. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon, 1982. p. 41–63.
- MAITZEN, S. Anselmian atheism. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 70, n. 1, p. 225–239, Jan. 2005.
- MALCOLM, N. Anselm’s ontological arguments. *Philosophical Review*, v. 69, p. 41–62, 1960.
- MAR, G. The modal unity of Anselm’s *Proslogion*. *Faith and Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 50–67, Jan. 1996.
- MARCUS, R. B. Spinoza and the ontological proof. In: \_\_\_\_\_. *Modalities: philosophical essays*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1995. p. 163–176.

- MARION, J.-L. L'argument relève-t-il de l'ontologie? In: OLIVETTI, M. (Ed.). *L'Argomento Ontologico*. Padova: CEDAM, 1990. p. 43–69. [Archivio di Filosofia 58, 1–3].
- MARION, J.-L. Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant. *Journal of the History of Philosophy*, v. 30, p. 201–218, 1992.
- MARTIN-LÖF, P. On the meanings of the logical constants and the justification of the logical laws. *Nordic Journal of Philosophical Logic*, v. 1, n. 1, p. 11–60, 1996.
- MATTHEWS, G. B. On conceivability in Anselm and Malcolm. *Philosophical Review*, v. 70, n. 1, p. 110–111, Jan. 1961.
- MOROS, E. R. *El Argumento Ontológico de Alvin Plantinga*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1997.
- O'CONNOR, D. J. Pragmatic paradoxes. *Mind*, New Series, v. 57, n. 227, p. 358–359, Jul. 1948.
- OLIVETTI, M. (Ed.). *L'Argomento Ontologico*. Padova: CEDAM, 1990. [Archivio di Filosofia 58, 1–3].
- OPPENHEIMER, P. E.; ZALTA, E. N. On the logic of the ontological argument. In: TOMBERLIN, J. (Ed.). *Philosophical Perspectives 5: philosophy of religion*. Atascadero: Ridgeview, 1991. p. 509–529.
- OPPY, G. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1995.
- OPPY, G. *Ontological Arguments*. 2004. Stanford Online Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>>. Acesso em: 04 Ago. 2004.
- PENCO, C.; SARBIA, G. (Ed.). *Alle Radici della Filosofia Analitica*. Genova: Erga, 1996.
- PLANTINGA, A. A valid ontological argument? *Philosophical Review*, v. 70, n. 1, p. 93–101, Jan. 1961.
- PLANTINGA, A. (Ed.). *The Ontological Argument: from St. Anselm to contemporary philosophers*. New York: Anchor Books, 1965.
- PLANTINGA, A. Kant's objection to the ontological argument. *The Journal of Philosophy*, v. 63, n. 19, p. 537–546, Oct. 1966.
- PLANTINGA, A. *God and Other Minds: a study of the rational justification of belief in God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.
- PLANTINGA, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon, 1974.
- PRIEST, G. Review of 'From Belief to Understanding' by Richard Campbell. *Philosophical Quarterly*, v. 28, n. 110, p. 92–94, Jan. 1978.

- PRIEST, G. 4. The Limits of Conception. In: \_\_\_\_\_. *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1994. p. 56–70.
- ROUTLEDGE Encyclopedia of Philosophy. New York and London: Routledge, 1998.
- ROUTLEY, R. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An investigation of noneism and the theory of items*. Departmental Monograph # 3, Philosophy Department, Research School of Social Sciences. Canberra: Australian National University, 1980.
- RUSSELL, B. On denoting. *Mind*, New Series, v. 14, n. 56, p. 479–493, Oct. 1905.
- SCHOPENHAUER, A. The fourfold root of the principle of sufficient reason (excerpt). In: PLANTINGA, A. (Ed.). *The Ontological Argument: from St. Anselm to contemporary philosophers*. New York: Anchor Books, 1965. p. 65–67.
- SHAFFER, J. Existence, predication, and the ontological argument. *Mind*, New Series, v. 71, n. 283, p. 307–325, Jul. 1962.
- SOBEL, J. H. A 'Russell' of Spinoza's ontological argument. In: *The Logica Yearbook – 1999*. Prague: Filosofia Verlag, 2000. p. 149–163.
- STRAWSON, P. F. God. In: \_\_\_\_\_. *The Bounds of Sense: an essay on the Critique of Pure Reason*. London and New York: Methuen, 1966. p. 207–231.
- THE Logica Yearbook – 1999. Prague: Filosofia Verlag, 2000.
- VAN INWAGEN, P. Ontological arguments. *Noûs*, v. 11, n. 4, p. 375–395, Nov. 1977.
- VIGER, C. St. Anselm's ontological argument succumbs to Russell's paradox. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 52, n. 3, p. 123–128, Dec. 2002.
- VUILLEMIN, J. *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

# *Anexo a*

## *O Dictum em Anselmo*

### *Proslogion / Responsio*

[ALIQUID] MAIUS EST QUAM QUOD NON ESSE COGITARI POSSIT

PIII (102:08)

[DOMINE, ES] QUIDDAM MAIUS QUAM COGITARI POSSIT

PXV (112:14s.)

[DOMINE, ES] QUO MAIUS COGITARI NEQUIT

PXV (112:14s.)

ALIQUID MAIUS ONMIBUS QUÆ SUNT

RA[5] (135:14s.)

ALIQUID QUO MAIUS COGITARI NEQUIT

RA[1] (130:20s.)

ALIQUID QUO MAIUS COGITARI NON POSSIT

RA[1] (130:7); RA[1] (131:7); RA[1] (131:15s.); RA[3] (133:13); RA[9] (138:12); RA[9] (138:29s.)

ALIQUID QUO MAIUS COGITARI NON POTEST

P3 (103:1); RA[9] (139:6s.)

ALIQUID QUO MAIUS COGITARI NON VALET

PII (102:2s.)

ALIQUID QUO MAIUS NIHIL COGITARI POTEST

PII (101:8)

ALIQUID QUO NIHIL MAIUS COGITARI POSSIT

PII (101:5)

ALIQUID QUO NIHIL MAIUS COGITARI POTEST

PII (101:14)

AN HOC COGITARI NON POTEST AUT ALIQUID HOC MAIUS COGITARI POTEST

RA[8] (137:25s.)

DOMINE DEUS, QUO NIL [SIC] MAIUS VALET COGITARI

PV (104:11)

ID IPSUM QUO MAIUS COGITARI NEQUIT

PIII (102:9s.)

ID IPSUM QUO MAIUS COGITARI NON POTEST

PII (101:18 / 102:1)

ID QUO MAIUS COGITARI NEQUIT

PII (101:15s.) RA[3] (134:15s.); RA[8] (157:27)

ID QUO MAIUS COGITARI NON POTEST

PII (101:18); PIV (104:2)

ILLUD QUO MAIUS NEQUIT COGITARI

RA[9] (138:4s.)

ILLUD QUO NIHIL POTEST MAIUS COGITARI

RA[8] (137:18)

MAIUS OMNIBUS / OMNIBUS MAIUS

RA[5] (134:24); RA[5] (134:25s.); RA[5] (134:26); RA[5] (134:27); RA[5] (135:8s.: maius [dictur] omnibus); RA[5] (135:11); RA[5] (135:19); RA[5] (135:21); RA[5] (135:28: omnibus [est] maius)

MAIUS OMNIBUS QUÆ SUNT

RA[5] (135:10); RA[5] (135:17)

QUA MAIUS COGITARI NEQUIT

RA[9] (138:11)

QUO MAIUS COGITARI NEQUEAT / NEQUEAT COGITARI

RA[8] (137:28); RA[9] (138:15s.: negat aliquid esse quo maius nequeat cogitari)

QUO MAIUS COGITARI NEQUIT

RA[1] (131:2); RA[1] (131:4); RA[1] (131:11); RA[1] (132:8); RA[2] (132:27s.); RA[2] (132:30); RA[5] (134:28); RA[5] (135:13s.); RA[5] (135:18); RA[5] (135:26); RA[5] (135:28); RA[8] (136:30s.); RA[8] (137:6); RA[8] (137:11); RA[9] (138:5); RA[9] (138:19)

QUO MAIUS COGITARI NON POSSET

RA[1] (131:9)

QUO MAIUS COGITARI NON POSSIT / NON POSSIT COGITARI

RA[1] (103:9); RA[1] (130:14); RA[1] (131:13); RA[1] (131:14); RA[1] (131:14s.); RA[1] (131:33); RA[2] (132:29s.); RA[3] (133:7s.); RA[5] (134:29); RA[5] (135:2); RA[5] (135:3); RA[5] (135:3s.); RA[5] (135:4); RA[5] (135:5); RA[5] (135:10s.); RA[5] (135:12); RA[5] (135:20); RA[5] (135:27); RA[6] (136:19); RA[7] (137:4); RA[9] (138:22); RA[9] (138:23); RA[9] (138:24s.)

QUO MAIUS COGITARI NON POTEST / NON POSSIT COGITARI

RA[1] (130:12); RA[1] (130:16s.); RA[2] (132:11); RA[2] (132:23s.); RA[9] (138:18);  
RA[9] (139:7s.)

QUO MAIUS COGITARI NON VALET

RA[8] (137:30)

QUO MAIUS NEQUIT COGITARI

RA[1] (131:32); RA[3] (133:20); RA[5] (135:22)

QUO NIL [SIC] MAIUS VALET COGITARI

RA[9] (138:9)

QUO NON VALET COGITARI MAIUS

RA[3] (133:10)

QUOD MAIUS [DICITUR] OMNIBUS

RA[5] (135:29s)

## *Anexo b*

### *O Dictum em Gaunilo*

#### *Pro Insipiente*

[ESSE] MAIUS ILLUD

PI[5] (128:5); PI[7] (129:2)

ALIQUA TALIS NATURA, QUA NIHIL MAIUS COGITARI POSSIT

PI[1] (125:3s.)

ALIQUID MAIUS OMNIBUS QUÆ VALEANT COGITARI

PI[4] (127:23)

ALIQUID OMNIBUS MAIUS / ALIQUID MAIUS OMNIBUS

PI[4] (127:11s.); PI[7] (129:51: aliquid [,hac est,] 'maius omnibus')

ALIQUID QUO MAIUS QUICQUAM NEQUEAT COGITARI

PI[3] (126:26s.)

ILLUD OMNIBUS QUAE COGITARI POSSINT MAIUS

PI[4] (126:30)

MAIUS ILLUD [REI VERITATE SUBSISTERE]

PI[6] (128:8)

MAIUS IPSUM

PI[5] (128:10); PI[5] (128:12)



MAIUS OMNIBUS / OMNIBUS MAIUS

PI[1] (125:9); PI[1] (125:10); PI[1] (125:31); PI[1] (125:12); PI[5] (127:26s.); PI[5] (128:3 — duas vezes); PI[5] (128:8); PI[7] (129:3s.)

QUOD MAIUS EST OMNIBUS

PI[5] (128:12s.)

Feito em  
**L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X**