

INTELLECTIO E COGITATIO
NO DEBATE ENTRE GAUNILLO E ANSELMO
SOBRE O ARGUMENTO ÚNICO

*José Meirinhos**
Universidade do Porto

Tomás de Aquino na *Suma de Teologia* rejeita que a existência de Deus seja evidente por si mesma através da refutação do argumento único de Anselmo:

(...) deve-se afirmar que talvez aquele que ouve o nome de *Deus* não entenda que ele designa algo que não se possa cogitar maior, pois alguns acreditaram que Deus é um corpo. Mas admitido que todos dêem ao nome de *Deus* a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar (*cogitari*), não se segue daí que cada um entenda (*intelligat*) que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto (*in apprehensione intellectus*). Nem se pode argumentar que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus¹.

* José Francisco Preto Meirinhos, professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. O presente trabalho foi desenvolvido no âmbito dos projectos de investigação do Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Endereço electrónico: meirinhos@letras.up.pt

¹ «Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.» Thomas, Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 2, art. 1, ad 2. Tam-

Sem citar o autor, Tomás de Aquino resume o argumento de Anselmo e rejeita três dos seus pontos básicos: 1) A definição de Deus não é evidente por si mesma, porque alguns entendem Deus como material e não como “algo que não se possa cogitar maior”; 2) Mas, mesmo que se concedesse essa possibilidade, aquele que entendesse teria algo na apreensão do intelecto, mas não decorreria daí que também tivesse “o ser na natureza das coisas”, isto é fora da mente (*in rerum natura*); 3) E mesmo que esta fosse concedida, só se poderia defender que “existe na realidade”, se já se pressupusesse que o algo maior já existe (o que é rejeitado pelos que afirmam que Deus não existe) e tornaria inválido o argumento porque estaria a usar um argumento que lhe é anterior e exterior.

É num dos pontos nucleares do argumento proposto por Anselmo no *Proslogion* II-III, a relação entre existir na razão e existir na realidade, que Tomás se fixa². Não foi o primeiro a fazê-lo. Esse também foi o principal foco de crítica do monge Gaunilo de Marmoutiers que pouco tempo após Anselmo ter divulgado o *Proslogion* escreveu o breve opúsculo *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, também conhecido como *Liber pro insipiente / Livro em favor do insensato*, em pretensa e ousada defesa daquele contra o qual Anselmo erguera o seu argumento. O próprio Anselmo se encarregou de não deixar arrefecer a discussão, respondendo ao seu crítico com novo opúsculo intitulado *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* e também conhecido como *Livro apologético*. Os três textos passaram a ser editados em conjunto por pedido expresso de Anselmo³, que assim manifestava a importância das objec-

bém na *Suma contra os gentios* I, I, cap. 10, §§ 60 e 67 se encontra uma refutação do argumento, um pouco mais longa, mas que comporta basicamente os 2 primeiros pontos, o segundo dos quais é mais explicitado pela afirmação «daquilo que pela mente se concebe sobre este nome de Deus, não segue senão que Deus existe no nosso intelecto».

² A brevidade do juízo de Tomás precisa de ser compreendida e integrada no quadro das suas posições metafísicas e da sua teoria do conhecimento, com as quais os fundamentos e as consequências do argumento anselmiano conflituam. Mais do que nesses aspectos, para Maria Leonor Xavier a posição crítica de Tomás tem origem numa insuficiente compreensão da complexidade do argumento de Anselmo, cfr. Maria Leonor L. O. XAVIER, «Tomás de Aquino e o argumento anselmiano», in José Antônio de C. R. de Souza (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições EST, Porto Alegre 2006, pp. 117-128, reeditado em *Aquinate*, 5 (2007) 166-184, disponível em <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigos-pdf/Artigos-5-edicao/Xavier.pdf> (cfr. em Outubro de 2009).

³ É essa junção que explica os títulos dos dois opúsculos que assumem a disputa, cada um deles em resposta ao anterior: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* o de Gaunilo e *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* o de Anselmo. Edição crítica em Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, 6 vol., edidit F.S. SCHMITT, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh 1946 – 1961,

ções de Gaunilo para a sua argumentação definitiva e a sua convicção sobre a superioridade dos seus argumentos sobre os do seu crítico. De facto Gaunilo não discute o *Proslogion* como um todo, discute apenas pouco mais que uma página, o argumento único, e deste modo inaugurava debate sobre a natureza e validade do argumento, que se prolonga até à filosofia contemporânea⁴. A longa história do argumento, nas suas diferentes roupagens e formulações, não cessará de dividir seguidores e adversários. Aparte o seu sucesso na História da Filosofia, o argumento tem um lugar eminente no pensamento de Anselmo onde emerge com um sentido próprio e único⁵, quase sempre ignorado nas polémicas posteriores. O debate entre Gaunilo e Anselmo é apenas uma das formas de analisar e valorizar o argumento, com a vantagem de se assistir entre ambos a uma discussão em que nenhum dos dois verdadeiramente controla ou cede ao outro, abrindo assim o espaço para a análise filosófica da linguagem, do conhecimento, da existência, da verdade⁶. O debate entre

reprint Frommann Holzboog Verlag, Stuttgart – Band-Canstatt 1968' (cfr. Vol. I, pp. 93-139), reproduzida agora em *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, dir. Michel CORBIN, ed. du Cerf 1986-seg, cfr. Vol. I, pp. 228-317 (ed. Bilingue). Todas as citações traduzidas são retiradas de Santo ANSELMO, *Proslogion, seguido do Livro em favor de um insensato, de Gaunilo e do Livro Apologético*, trad., introd. notas de Costa Macedo, (col. Filosofia, 10) Porto Ed., Porto 1996.

⁴ A bibliografia é muito vasta. Cfr., entre outros, Norman MALCOLM, «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, 69 (1960) 41-62; Alvin PLANTINGA, *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Doubleday, Garden City, NY 1965; Joseph MOREAU, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967; Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1995; um resumo e actualização da taxonomias das variaantes do argumento, proposta nesta última obra, encontra-se em Graham OPPY, «Ontological Arguments», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/> (cfr. em Outubro de 2009).

⁵ Remeto para duas obras recentes de Filosofia que estudam o argumento nas suas múltiplas implicações e inserindo-o no âmbito vasto da obra e do pensamento de Anselmo, realçando a novidade do argumento e a sua capacidade de resistência às críticas provenientes dos mais diversos âmbitos: Maria Leonor Lamas de Oliveira XAVIER, *Razão e ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, FCG-FCT, Lisboa 1999; J. M. Costa MACEDO, *Anselmo e a astúcia da razão*, Ed. EST, Porto Alegre 2009. Dois livros recentes oferecem abordagens gerais da filosofia e da teologia de Anselmo: Brian DAVIES – Brian LEPTOW (eds), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Sandra VISSER – Thomas WILLIAMS, *Anselm*, (Great Medieval Thinkers) Oxford University Press, Oxford 2009.

⁶ Sobre a disputa entre Anselmo e Gaunilo ver em particular Jasper HOPKINS, «Anselm's Debate with Gaunilo», *Analecta Anselmiana*, 5 (1976) 25-53, reimpr. em IDEM, *Anselm of Canterbury The Complete Treatises*, vol. IV: *Hermeneutical and Textual Problems*, The Ewin Mellon Press, Toronto – New York 1976, pp. 87-

Anselmo e Gaunilo de certo modo tem em crisálida os desenvolvimentos futuros das discussões em torno do argumento e deve merecer uma mais detalhada discussão, tendo já muitos dos pontos de fricção sido objecto de estudo⁷.

No *Proslogion* Anselmo manifesta a sua insatisfação com o encaimento de argumentos que propusera no *Monologion*, a sua obra anterior que se ocupava da existência de Deus sob a forma de «meditação sobre as razões da fé», recordando que por essa razão começou a inquirir consigo mesmo se não seria possível encontrar «um só argumento cuja força demonstrativa não precisasse de outro além de si e que, só por si, fosse suficiente para demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que é o sumo bem que não precisa de qualquer outra realidade, mas do qual todas as coisas precisam para existirem e para bem existirem e tudo quanto acreditamos acerca da substância divina⁸.» Estas palavras enunciam o complexo projecto e as condições de validade do argumento do *Proslogion* ou «a fé em busca de entendimento (*fides quaerens intellectum*)».

Esse argumento é construído como refutação dialéctica daquele que diz “Deus não existe” mas que admite *entender* (*intelligere*) o sentido da definição “Deus é algo maior que o qual nada pode ser *pensado* (*cogitari*)”. Expresso nos capítulos II e III do *Proslogion* o argumento, impossível de resumido sem desvirtuar a formulação de Anselmo, tem no seu centro a distinção entre *cogitatio* e *intellectio*, porque aquele que ouve e entende (*intelligit*) a definição, para tal tem que pensar (*cogitare*) o que só é possível por *ter no intelecto* algo, mas esse algo só pode ser “o algo maior que o qual nada pode ser *pensado*” se este também existir fora da

-117 (edição cit.). Não pude consulta o estudo de Alberto JORI, «Die Paradoxien des menschlichen Selbstbewusstseins und die notwendige Existenz Gottes – Zu ‘Cogitatio’ und ‘Intellectus’ im Streit zwischen Anselm und Gaunilo», in C. VIOLA – J. KORMOS (ed.), *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm. Proceedings of the International Anselm Conference – Piliscsaba (Hungary) 20-23 June 2002*, Piliscsaba 2005, pp. 197-210.

⁷ Uma confrontação entre os dois autores a partir das respectivas definições do nome de Deus e suas implicações epistemológicas encontra-se em Maria Leonor L. O. XAVIER, «O conhecimento de Deus: Anselmo e Gaunilo», in Maria Cândida PACHECO e José MEIRINHOS (eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 de Agosto de 2002*, (Rencontres de philosophie médiévale, 11), Brepols Publishers, Turnhout 2006, vol. II, pp. 867-880.

⁸ «(...) considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret». Anselm, *Proslogion*, Prooem., ed. Schmitt, cit., p. 93.

mente, na realidade; desse modo, não pode existir apenas no intelecto («non potest esse in solo intellectu»), porque senão poderia pensar-se em outro *algo* que seria maior por existir na coisa («esse in re») fora do intelecto, o que seria contraditório com a própria definição. Por isso o “algo maior que o qual nada pode ser pensado” existe no intelecto e na realidade extra-mental: «Existit (...) et in intellectu et in re»⁹. Deste modo, para Anselmo a razão por si mesma, sem o apoio de outros argumentos, consegue atingir o que pretendia: «demonstrar que Deus existe verdadeiramente». Anselmo acrescenta ainda um ponto para blindar o argumento¹⁰, mostrando que essa existência é tão verdadeira que não pode nunca pensar-se como não existente, o que, como dirá em resposta a Gaunilo, implica que o argumento apenas e só se aplica ao «algo maior que o qual nada possa pensar-se», o único que pode ser pensado sem contradição e por isso não se aplica a nenhum outro ente, porque todos esses podem sempre pensar-se como não existentes sem que isso implique contradição.

Gaunilo de Marmoutiers publica um conjunto de objecções ao argumento no opúsculo *Em favor do insensato*, porque toma a posição daquele mesmo que Anselmo queria encerrar em auto-contradição ao afirmar “Deus não existe”. De facto Gaunilo, como explicitamente sublinha no final da sua argumentação, nada rejeita do que Anselmo diz sobre Deus. Pelo contrário, aceita tudo, excepto o seu argumento para demonstrar que Deus existe verdadeiramente, considerando que ele deve ser robustecido para que tudo o resto seja aceite com mais veneração e louvor¹¹. Gaunilo não assume a posição do ateu ou o do crente em crise de fé, mas apenas a daquele que busca o entendimento da fé pelo entendimento, mas colocando-se no exterior desta, desmontando as partes e os fundamentos do argumento, procedimento a que hoje poderíamos chamar filosófico. Anselmo notou a deslocação do debate do domínio da fé para o da argumentação e no *Livro apologético* replicou não ao ateu, que sabia que Gaunilo não era, mas ao crente católico que falava em seu nome¹². De certo modo Anselmo não aceita abandonar a sua perspectiva da fé em busca do entendimento, para passar para a do entendimento em busca do

⁹ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, cap. II; trad. Macedo, p. 23.

¹⁰ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, cap. III, primeira parte; trad. Macedo, pp. 23-24.

¹¹ «Cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac sic omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda», *Gaunilonis pro insipiente*, § 8; trad. Macedo, p. 49.

¹² «Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico». *Responsio Anselmi*, prol., p. 298; trad. Macedo, p. 53.

entendimento. Mesmo assim, tal como nos capítulos II e início do III do *Proslogion*, atrás sumariados, a argumentação de Anselmo no *Livro apologético* também é eminentemente racional e dialéctica, isto é, sem recurso à fé ou à autoridade.

Anselmo e Gaunilo debatem usando conceitos que definem e redefinem a contento das suas posições. A divergência esconde-se em parte nos mesmos conceitos que ambos usam, mas com significados e extensões diversas. Está também aí uma parte da dificuldade para seguir o debate, para identificar exactamente as posições gnosiológicas que separam os dois autores, que a coberto dos mesmos conceitos entendem de modo tão diverso as duas operações mentais cruciais para aceitar ou para rejeitar o argumento.

O alvo de Gaunilo é apenas o “argumento único” (cap. II e início do III das edições modernas). Em abordagens sucessivas são discutidos múltiplos aspectos da sua fundamentação e das suas consequências. Interessam-nos aqui dois aspectos essenciais relacionados com operações ou estados da razão directamente envolvidos na sua capacidade para tirar ou não de si mesma um argumento da existência. E o exercício é crucial, porque se a razão consegue provar a existência, é por si fundamento suficiente para conhecer a verdade e refutar o cepticismo e o relativismo.

De entre as várias contestações de Gaunilo ao argumento de Anselmo encontramos pelo menos estas¹³:

1. O entender algo que ouvi não implica que esse algo tenha que existir no meu entendimento, ou então também têm existência no entendimento (*intellectus*) as coisas falsas que oiço e, nesse caso, o argumento só é válido se se mostrar que o “algo maior do que o qual nada pode pensado” está no entendimento de um modo diverso do das coisas falsas que entendemos, porque aquele implica a existência e estas negam-na. Portanto a afirmação para ser válida obriga-me a concluir não que o penso (*cogito*) ou o tenho no pensamento (*cogitatione*) apenas ouvido, mas antes que «o entendo (*intelligo*) e o tenho no entendimento (*in intellectu*), pois que não posso pensá-lo de outra maneira (*aliter cogitare*) senão entendendo (*nisi intelligendo*), isto é compreendendo por ciência (*scientia comprehendendo*) que aquilo existe na realidade»¹⁴. Mas, objecta Gauni-

¹³ Ver também Burkhard MOJSISCH, «Anselmo de Cantuária», in Theo KOBUSH (ed.), *Filósofos da Idade Média*, trad. P. A Soethe, Editora Unisinos, 2000, p. 62.

¹⁴ «Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possim hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, re ipsa illud existere», *Gaunilonis pro insipiente*, § 2, ed. Schmitt, pp. 125-126; trad. Macedo, pp. 45-46.

lo, se daquela definição é próprio este modo de *entender por ciência certa*, então como pode alguém pensar que Deus não existe após ouvir aquela definição? Essa certeza teria que ser auto-evidente para o entendimento e ninguém após ouvi-la poderia ainda afirmar “Deus não existe”, mas, como constata o próprio Anselmo, é o que o insensato continua a fazer, resulta que o privilégio que Anselmo quer atribuir àquela definição de facto não existe.

2. Para que se possa aceitar que o “algo maior do que o qual nada pode pensado” é tal que «uma vez pensado (*mox cogitatum*) não pode ser senão entendido por um entendimento-certo-da-sua-existência», então seria necessário mostrar por outro argumento (e não por este) que «isso já está no meu entendimento quando, uma vez ouvido, o entendo»¹⁵. Como há no meu entendimento muitas outras coisas incertas ou falsas, estas também podem ser pensadas; por isso não há outro critério para as aceitar senão a experiência ou a crença na autoridade de quem as afirma, mas para o não crente aquela definição precisa ser fundamentada numa outra para eu a poder aceitar e, portanto, o argumento já não se basta a si mesmo como Anselmo pretendia. E o mesmo aconteceria se a sua origem fosse a experiência, ou a realidade conhecida a partir do género e da espécie (§ 4). Rejeitadas estas possibilidades para a sua origem, a definição não me é conhecida senão segundo o som de voz, segundo o qual dificilmente se poderia pensar algo verdadeiro. É certo que há algo no meu intelecto quando ouço e entendo, mas não do modo como Anselmo o entendera (§ 4).

Qual é o fundo desta discussão sobre o estar no entendimento e se esse conteúdo mental indica ou não algo que é exterior ao próprio entendimento, e se indica a existência de um ser que teria a existência por si mesmo e não por estar no intelecto? Segundo John Marenbon¹⁶ pode ecoar aqui a teoria semântica da linguagem mental, devedora de Agostinho (*De Trinitate*) e de Boécio (*II commentário ao De interpretatione*) e que o próprio Anselmo retoma em *Monologion* 10 e 33¹⁷. A linguagem

¹⁵ «Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod iam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo», *Gaunilonis pro insipiente*, § 2, ed. Schmitt, p. 126; trad. Macedo, p. 46.

¹⁶ John MARENBNON, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, Oxon – New York 2007, p. 126.

¹⁷ Sobre a linguagem mental em Anselmo, cfr. Claude PANACCIO, «Mental Language and Tradition Encounters in Medieval Philosophy: Anselm, Albert and Ockham», *Vivarium*, 45 (2007) 269-282, nas pp. 273-275 é analisado o cap. 10 do *Monologion* de Anselmo, para mostrar que não se limita a repetir Agostinho; não é feita qualquer referência ao argumento do *Proslogion*.

interior é a produção de palavras na mente daquele que ouve palavras físicas, e essas palavras mentais têm semelhanças com as coisas significadas pelas palavras proferidas e que as geraram. A semelhança entre as palavras interiores e aquilo de que elas são conceito é que nos permite pensar acerca de coisas que não nós próprios. No exemplo de Anselmo, a audição da definição “algo maior do que o qual nada pode pensado” gera uma palavra mental que existe na mente, no entendimento do insensato, a qual lhe permite pensá-lo e seria esta palavra mental que teria como equivalente o mesmo “algo maior do que o qual nada pode pensado” mas existente “na coisa”.

Anselmo e Gaunilo não citam qualquer autoridade nas respectivas argumentações e parecem fazer mesmo um esforço para se centrarem em argumentos próprios. Mas, nos pressupostos de Anselmo e na réplica de Gaunilo ecoa uma outra posição, mais evidente que a da linguagem mental agostiniana, seguramente bem conhecida de ambos mas que não tem sido notada.

Boécio no opúsculo *De que modo as substâncias por existirem são boas embora não sejam bens substanciais*¹⁸, introduz o procedimento demonstrativo axiomático que vai adoptar, expondo o que são concepções gerais do espírito:

«Uma concepção universal do espírito é uma proposição que, quando ouvida, todos admitem. Pode ser de dois tipos. Uma é de tal modo universal que é admitida por todos os homens, como por exemplo quando dizes: “Se a duas <quantidades> iguais retiras partes iguais, elas permanecem iguais”¹⁹. Ninguém que o compreenda o negará. A outra é apenas acessível aos doutos, embora provenha das mesmas concepções universais do espírito, como por exemplo: “As coisas que

¹⁸ Cfr. a minha tradução em *Mediaevalia. Textos e estudos*, 27 (2008).

¹⁹ Cfr. Euclides, *Elementos*, Noção comum 2, que denuncia que a “*Communis animi conceptio*” de Boécio se inspira exactamente em Euclides e no procedimento demonstrativo dos géometras. Vejam-se as traduções arabo-latinas medievais: Adelardo de Bath: «*Scientia universaliter communis (...) <2> Si equalibus equalia addas, ipsa tota fient equalia*»; Gerardo de Cremona, experimentado conhecedor da terminologia filosófica latina, traduz: «*Communes animi conceptiones: (...) [2] Et si equalibus equalia addantur, omnia fient equalia*». As duas traduções estão publicadas, respectivamente em *The First Latin Translation of Euclid's "Elements" Commonly Ascribed to Adelard of Bath. Books I-VIII and books X.36-XV.2*, edited by H. L. L. BUSARD, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983; *The Latin Translation of the Arabic version of Euclid's "Elements" Commonly Ascribed to Gerard of Cremona*, introduction, edition and critical apparatus H. L. L. BUSARD, E. J. Brill, Leiden 1984.

são incorporais não ocupam um lugar”²⁰ e outras semelhantes que não são admitidas como verdadeiras pelo vulgo mas pelos doutos²¹.»

São estas “concepções universais do espírito”, porque comuns a todos os homens, que o inculto ou o douto entendem quando ouvem, que Anselmo tem em mente quando propõe a sua definição “algo maior que o qual não pode ser pensado” que até o insensato entende assim que a ouve. O lance adicional de Anselmo está em afirmar que se é entendida então tem que ter uma certa existência no entendimento para ser pensada e, neste caso particular, se existe no entendimento então tem que existir na realidade senão não seria a maior como o entendimento pensa que é ao entendê-la correctamente.

Ora é este modo da existência das concepções gerais do entendimento que Gaunilo rejeita em primeiro lugar, porque contra-exemplifica que podem ser pensadas sem lhes corresponder nada de exterior, como acontece com a quimera da Ilha Afortunada ou o erro, pelo que aquele argumento apenas provaria a sua existência exterior se pudesse mostrar que a existência está de modo eminente, verdadeira e indubitável no meu intelecto²², coisa que o argumento não faz porque antes de o mostrar afirma que o algo maior existe no exterior.

Para Gaunilo quando pensamos algo que está no entendimento não pensamos a voz, mas «a significação da voz ouvida», e pensamo-la não «como o que é pensado como verdadeiro segundo a realidade», como queria Anselmo, mas sim como aquele que «não o conhece (*non novit*) mas apenas o pensa (*solummodo cogitat*) segundo o movimento do espírito (*motum animi*) produzido pela audição da palavra e se esforça por

²⁰ Cfr. axioma I dos *Aformai pros ta nohta* de Porfírio (Porphyrii, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1975), ed. consultada: Porfírio, *Sentenze sugli intellegibili*, testo greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino, a cura di Giuseppe Girgenti (Testi a fronte, 31), Rusconi, Milano 1996: «Todo o corpo está num lugar, mas nenhum dos incorporais em si, ou realidades de tal espécie, está em algum lugar» (p. 62), na versão renascentista de Marsilio Ficino: «omne corpus est in loco: nullus autem incorporeum per se, aut aliquid hujusmodi, est in loco» (p. 171).

²¹ « Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: “Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse”, nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: “Quae incorporalia sunt, in loco non esse” et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant.» Boethius, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bonae*, Boethius *De consolatione Philosophiae – Opuscula Theologica*, ed. Claudio MORESCHINI, (Bibliotheca Teubneriana) Saur, Monachii et Lipsiae 2000, p. 187 (esta ed. não tem aparato de fontes).

²² *Gaunilonis pro insipiente*, § 6, ed. Schmitt, pp. 128-129; trad. Macedo, pp. 48-49.

representar-se o efeito e a significação da palavra escutada²³». Isto é, pode ser pensada sem que haja uma existência que lhe corresponda nem na mente nem no exterior da mente. Este é para Gaunilo o único modo em que podemos dizer que “está no meu entendimento” aquilo que ouço.

Anselmo replica reiterando a singularidade cognitiva e intelectual do “algo maior que o qual nada pode ser pensado”, porque apenas pode ser entendido como o único que é o maior de todos. E é por essa razão que, diz Anselmo, uma vez que da sua formulação faz parte o “ser pensado”:

«“algo maior que o qual não pode pensar-se” é entendido e está no intelecto e consequentemente é afirmado como existindo na verdade do real (*esse in rei veritate asseritur*), assim, do que se diz “o maior de todos” conclui-se necessariamente ser entendido (*intellegi*) e estar no intelecto (*esse in intellectu*) e portanto existir necessariamente na própria realidade (*re ipsa esse ex necessitate*)²⁴.»

O que está em causa nesta discussão é o privilégio ou o modo de ser próprio destas duas faculdades da razão o entendimento (*intellectus*) e o pensamento (*cogitatio*) e os seus objectos e mesmo saber se algum dos seus objectos é distinto de todos os outros. Nesse aspecto Anselmo desmontou bem um dos pontos débeis da argumentação de Gaunilo que para fazer passar como idêntico o seu contra-exemplo da ilha bem-aventurada (§ 6) transforma o “algo maior que o qual não pode ser pensado” de Anselmo num indefinido e inapropriado “maior de todos” (“*maius omnibus*”), retirando-lhe também o “ser pensado” como sua característica própria e que faz dele único e o único ao qual o argumento é aplicável.

Para reiterar o contexto boeciano das concepções universais do espírito, Anselmo que no *Proslogion* pretendia que a definição é entendível logo que ouvida (e seria uma concepção universal do espírito de tipo 1, entendida por todos), sob a pressão dos argumentos de Gaunilo no *Livro apologético* abandona esta pretensão optimista mas para dar ainda mais força à singularidade do argumento, defende agora que basta que esteja no entendimento de poucos (digamos, dos sábios ou dos crentes, passan-

²³ «(...) sed non ita, ut ab illo, qui novit, quid ea soleat significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo, qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationem que perceptae vocis conantem effingere sibi». *Gaunilonis pro insipiente*, § 4, ed. Schmitt, p. 127; trad. Macedo (que aqui foi modificada), p. 47.

²⁴ «Sicut ergo «quo maius cogitari nequit» intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur, sic, quod «maius» dicitur «omnibus», intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur», *Responsio Anselmi*, cap. V, ed. Schmitt, p. 135; trad. Macedo, p. 59.

do a uma concepção geral do espírito de tipo 2), ou mesmo apenas em um único para ser válido²⁵.

Anselmo rejeita em primeiro lugar a alteração e a fragmentação a que Gaunilo submete o seu argumento: ele deve ser entendido sem substituir uma definição por outra, mas como um todo, na sua unidade, pela coerência da sua composição e ritmo internos, procedimento necessário para que o argumento torne compreensível a existência necessária que, segundo Anselmo, ele já contém desde o início.

Embora Gaunilo rejeite um argumento construído para provar a autonomia e o poder da razão em busca do entendimento da fé, a sua estratégia é ela mesma marcada pelo optimismo na força da razão que é capaz de desmontar as suas ilusões, mesmo quando não sabe substituí-las por outras mais convincentes e fundamentadas.

Não conhecemos a resposta de Gaunilo à contra-argumentação de Anselmo. Não sabemos se, convencido pelos argumentos ou pela ironia (e mesmo desdém) de Anselmo, se remeteu ao silêncio. Ou se nada mais tinha a acrescentar convencido que Anselmo, aprofundando a sua posição, não tinha resolvido as suas objecções. Mesmo faltando-nos a defesa de Gaunilo, este permanece um dos mais interessantes e genuínos debates filosóficos do século XI, que, apesar de ter sido ignorado ao longo do século XII, anuncia a vivacidade polémica da filosofia e da teologia dos séculos seguintes.

Tem merecido discussão a possível emergência de uma metafísica do “cogito” no pensamento anselmiano a partir da intuição agostiniana da certeza da existência do eu. Thomas Losoncy defende que na distinção entre *intellectio* e *cogito* a propósito do argumento, é atribuída uma função metafísica ao *cogito* na conclusão sobre a existência de Deus, o que é uma inovação anselmiana²⁶. Por sua vez, Kristell Trego mitigando essa conclusão, explora sobretudo os impasses da reflexão sobre o “eu” sujeito de acções, marcado mais pela passiva receptividade cognitiva, que pelo dinamismo e espontaneidade do “sujeito” moderno²⁷. E convém ter presente que o *cogito* moderno inaugurado por Descartes é parte de um encadeamento de argumentos filosoficamente diferente. Como bem

²⁵ Cfr. estudo de C. Macedo, ed. cit., pp. 104-105.

²⁶ Thomas LOSONCY, «The *Proslogion* argument and the Anselmian *Cogito*», in David Edward LUSCOMBE – Gillian Rosemary EVANS (ed.), *Anselm, Aosta, Bec and Canterbury: papers in commemoration of the nine hundredth anniversary of Anselm's enthronement as archbishop, 25 September 1093*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 238-246.

²⁷ Kristell TREGO, «Saint Anselm ou le sujet hors de soi», in Olivier BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet: de Saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris, 2007, pp. 19-42.

recorda Jacob Schmutz, com Descartes há um *projecto* em si mesmo diferente do de Agostinho, onde o *cogito* não serve apenas para refutar o cepticismo, ou é apenas um modo de a alma se auto-conhecer, ou é a expressão de uma simples verdade contingente. A afirmação agostiniana (e poderia aqui acrescentar, ou a posição anselmiana) «n'a jamais joué le rôle d'un premier principe sur lequel bâtir une métaphysique et une preuve de l'existence de Dieu: et c'est bien là que résiderait toute l'originalité cartésienne: utiliser l'ego à titre de fondement le plus certain, en tant qu'il s'agit d'une *cognitio prima et certissima*»²⁸.

Embora o faça a partir da certeza experiencial, é de facto apenas Gaunilo que confronta o pensamento com a existência do eu:

«E eu também sei indubitavelmente que existo, mas sei que apesar disso posso não existir. Porém aquela entidade suprema que é Deus, entendo (*intelligo*) que existe e que não pode não existir. Pensar (*cogitare*), porém, que não existo, enquanto sei certissimamente (*certissime scio*) que existo, não sei se posso. Mas, se posso, porque não também qualquer outra coisa que sei com a mesma certeza? Se porém, não posso, já isso não será apenas próprio de Deus»²⁹.

Neste caso não é a certeza no conhecimento da existência de Deus que garante a possibilidade de um conhecimento certo acerca de todas as coisas, é a possibilidade de duvidar da minha existência que obriga também a duvidar da possibilidade da existência de Deus. A certeza da minha existência é o verdadeiro argumento contra o cepticismo, juízo que não está muito longe dos argumentos de Agostinho.

Embora os contendores partilhem os mesmos termos, com eles de facto referem factos e estados de coisas diferentes. Não se trata de uma simples disputa terminológica, mas do que de mais articulado os conceitos exigem: a coerência da argumentação e a eliminação de todas as possibilidades de contradição ou de falta de fundamentação. Parece óbvio que o que separa os dois autores é a possibilidade da existência de “concepções universais do espírito” que todos entendem, o que é que elas significam e se possuem algum modo de existência na mente ou se apenas indicam alguma realidade extra-mental. O desentendimento de Anselmo e de Gaunilo não

²⁸ Jacob SCHMUTZ, L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes», in O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet*, op. cit., pp. 215-268.

²⁹ «Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud, quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio, utrum possim. Sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit iam istud proprium deo». *Gaunilonis pro insipiente*, § 7, ed. Schmitt, p. 129; trad. Macedo, p. 49.

está nos termos, mas sim no que eles descrevem, porque não descrevem a mesma coisa ou as mesmas funções mentais quando usam “entendimento” (*intellectus*) e “cogitação” (*cogitatio*), nem esses conceitos desempenham as mesmas funções nas respectivas argumentação e contra-argumentação; por isso ambos se vêem na necessidade de, ao longo dos respectivos textos, reformularem o que julgam que o outro entende por eles. O desacordo de Gaunilo e Anselmo em torno destes dois conceitos é um exemplo dos diferendos filosóficos cujo pomo de discórdia está em primeiro lugar nas ferramentas conceptuais usadas para descrever factos e estados de coisas. É a coincidência de conceitos usados de modo distinto que torna o debate e a argumentação possíveis originando novas possibilidades de pensamento, mas tantas vezes marcadas por oposições insanáveis, como parece ser o caso de Anselmo e de Gaunilo.

RESUMO

O *Opúsculo em favor do insensato* de Gaunilo constitui uma cerrada discussão filosófica da expressão “esse in intellectu” (existir no intelecto), ponto determinante do argumento construído por Anselmo no *Proslogion* II-III para demonstrar a verdade da existência de Deus a partir da existência no intelecto da sua definição enquanto “algo maior que o qual nada pode ser pensado”. Analisam-se aqui as razões de Gaunilo e as suas concepções de *intelecção* e de *cogitação* para desmontar o ponto de apoio principal do argumento de Anselmo, que, por sua vez, respondeu ao seu crítico com um *Livro apologético*. Indaga-se, em consequência, a clarificação por Anselmo sobre a *intellectio* e a *cogitatio* e se nela os dois conceitos são reposicionados para evitar as críticas de Gaunilo e assim continuar a manter que a razão, por si mesma, sem auxílio da experiência ou da fé, pode obter a certeza da existência que refuta o dito do insensato “Deus não existe”.

RÉSUMÉ

L'*Opuscule en défense de l'insensé*, de Gaunilon, constitue une discussion philosophique serrée de l'expression “esse in intellectu” (être dans l'entendement), point déterminant de l'argument construit par Anselme au *Proslogion* II-III pour démontrer la vérité de l'existence de Dieu à partir de l'être dans l'entendement, de sa définition en tant que “quelque chose en comparaison de quoi rien de plus grand ne peut être pensé”. On analyse ici les raisons de Gaunilon et ses conceptions d'*intellection* et de *cogitation* pour démonter le point d'appui principal de l'argument d'Anselme, qui, à son tour, a répondu à son critique avec un *Livre Apologétique*. On enquête, par conséquent, sur la clarification faite par Anselme au sujet de l'*intellectio* et de la *cogitatio*, et si les deux concepts y sont replacés à fin d'éviter les critiques de Gaunilon et de poursuivre ainsi en soutenant que la raison, par soi-même, sans l'aide de l'expérience ou de la foi, peut obtenir la certitude de l'existence qui réfute le dito de l'insensé “il n'y a point de Dieu”.