

Fontes do argumento ontológico de Anselmo

Sources of Anselm's Ontological Argument

Diego Fragoso Pereira

Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC)

São Lourenço do Oeste | SC | BR

diego.pereira@ifsc.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-0342-4899>

Resumo: O *Proslogion*, de Anselmo de Cantuária, ocupa lugar de destaque no pensamento medieval por apresentar a formulação clássica do argumento ontológico para a existência de Deus. Longe de ser uma construção abstrata e isolada, o argumento surge do entrelaçamento entre a meditação teológica e a especulação racional, inserindo-se em um horizonte cultural marcado pela herança patrística e pelo contato indireto com tradições filosóficas clássicas. O presente artigo analisa, em primeiro lugar, as origens do *Proslogion* e o contexto que possibilitou sua elaboração, destacando sua natureza de contemplação refletida. Em seguida, examina as fontes que influenciaram o argumento do capítulo 2, considerando elementos do pensamento clássico, da patrística e do ambiente intelectual medieval. Ao analisar o diálogo estabelecido entre fé e razão, este estudo contribui para a compreensão da originalidade e da herança intelectual do pensamento anselmiano.

Palavras-chave: *Proslogion*; argumento ontológico; redação do texto; influências externas.

Abstract: Anselm's *Proslogion* holds a prominent place in medieval thought for presenting the classical formulation of the ontological argument for the existence of God. Far from being an abstract and isolated construction, the argument emerges from the intertwining of theological meditation and rational speculation, situated within a cultural horizon marked by the patristic heritage and the indirect contact with classical philosophical traditions. This article first examines the origins of the *Proslogion* and the context that made its composition possible, highlighting its character as reflective contempla-

tion. It then explores the sources that influenced the argument in chapter 2, considering elements from classical philosophy, patristic thought, and the medieval intellectual milieu. By analyzing the dialogue established between faith and reason, this study contributes to understanding both the originality and the intellectual legacy of Anselm's thought.

Keywords: Proslogion; ontological argument; composing of the text; external influences.

1 Introdução

O *Proslogion*, escrito na segunda metade do século XI por Anselmo de Cantuária (1033-1109), constitui uma das obras mais significativas da filosofia e da teologia medievais, sobretudo por apresentar a formulação clássica do chamado argumento ontológico para a existência de Deus. Muito além de sua força lógica e da longa tradição de debates que suscitou, o texto revela um esforço intelectual situado entre a oração e a especulação, entre a fé e a razão, o que explica sua influência duradoura tanto no âmbito filosófico quanto no teológico até os dias de hoje. A reflexão sobre as origens do *Proslogion* e sobre as fontes que alimentaram sua concepção permite compreender de modo mais amplo o alcance da obra.

O argumento formulado no capítulo 2 não surgiu de forma isolada ou repentina, mas foi gestado em diálogo com escritos anteriores ao próprio Anselmo e com tradições filosóficas e teológicas que remontam à Antiguidade. Nesse sentido, investigar tais origens significa iluminar não apenas a gênese do texto, mas também o modo como Anselmo reelabora influências para dar forma à uma proposição singular no pensamento medieval.

O presente artigo tem como objetivo examinar, em primeiro lugar, o contexto de elaboração do *Proslogion* e os elementos que possibilitaram sua redação, destacando sua relação com o *Monologion* e a intenção de propor uma oração racionalmente fundamentada. Em seguida, busca identificar e discutir as principais fontes que podem ter inspirado o argumento do capítulo 2, considerando contribuições da filosofia clássica, da patrística e do ambiente intelectual de sua época. A relevância deste estudo reside na possibilidade de oferecer uma leitura mais abrangente da obra anselmiana, evitando tanto interpretações anacrônicas quanto leituras que abstraem seu enraizamento histórico. Ao enfatizar a articulação entre fé e razão, oração e demonstração, Anselmo inaugura um estilo de

pensamento que se tornou referência para a filosofia medieval e para a teologia ocidental. Por fim, este artigo está estruturado em duas partes principais: na primeira, apresentam-se as origens do *Proslogion* e o contexto de sua elaboração; na segunda, analisam-se as fontes que podem ter influenciado o argumento do capítulo 2. A partir dessa análise, pretende-se contribuir para uma melhor compreensão da originalidade e da herança intelectual do pensamento anselmiano.

2 Fontes sobre a redação do *Proslogion*

Italiano de nascimento, do noroeste da Itália, da região do Vale de Aosta, Anselmo chegou à abadia beneditina de Bec, na Normandia, no norte da França, em 1059, com aproximadamente 26 anos. Foi atraído pela fama de Lanfranco de Pavia (1005-1089), que então era prior e professor. A abadia de Bec havia sido fundada em 1034, por Herluíno (995-1078), um cavaleiro convertido, que depois veio a ser seu primeiro abade. Durante o ano de 1059, como aluno da escola monacal de Bec, Anselmo hesitou entre tornar-se monge ou, então, prosseguir os estudos sem ingressar na vida religiosa. Optou pela vida monástica. Depois hesitou entre permanecer em Bec e ali fazer-se monge ou, então, ingressar em Cluny, ambos mosteiros renomados na época. Decidiu por Bec, ingressando na comunidade monástica no ano seguinte, onde permaneceria durante os próximos trinta e três anos, ocupando os cargos de prior (1063-1078), com a ida de Lanfranco para a abadia de Saint-Étienne aux Hommes, em Caen, e de abade (1078-1093), com o falecimento de Herluíno, o abade fundador.

Durante o período em que residiu em Bec, Anselmo dedicou-se não apenas ao governo espiritual da comunidade, mas também ao ensino dos monges que estavam sob sua direção. Foi um dos motivos que o levou a escrever suas obras. Parte delas foi escrita nesse período e tinha por objetivo elucidar questões levantadas no interior da comunidade monástica. Pode-se citar, por exemplo, o *Monologion*, o *Proslogion* e o *De grammatico*. Quando não eram questões explícitas, eram temas ligados à compreensão de algum ponto das Escrituras. Pode-se citar, por exemplo, os “três tratados relacionados ao estudo da Sagrada Escritura” (*De veritate*, prefácio): o *De veritate*, o *De libertate arbitrii* e o *De casu diaboli*. Mesmo as cartas escritas nesse período, muitas delas eram dedicadas a monges, bispos e presbíteros, e tinham um tom de familiaridade, visto que, nelas, Anselmo transitava no seu ambiente.

O *Proslogion* foi redigido entre 1077 e 1078, quando Anselmo ainda era prior de Bec (

i I, 19; Southern, 1990, p. 127-128; Evans, 2004, p. 12). Há, pelo menos, dois modos de se investigar o processo de redação de um texto: a partir de sua estrutura física ou a partir do seu conteúdo. Eadmer da Cantuária (1060-1130), biógrafo e discípulo de Anselmo, ao escrever a *Vita Anselmi*, descreve os desafios enfrentados pelo *Proslogion* até chegar à sua publicação com seus diferentes títulos. Eadmer detém-se, sobretudo, sobre o argumento central do capítulo 2, o chamado argumento ontológico. Anselmo, por sua vez, no proêmio do *Proslogion*, explica a razão pela qual decidiu escrever a obra, uma vez que sua temática se aproxima do *Monologion*, texto que lhe precede. Se a temática é a mesma, qual seria a justificativa da redação de dois textos redigidos e publicados na sequência (entre 1076 e 1078)? A seguir, examina-se tanto a *Vita Anselmi* quanto o proêmio do *Proslogion*.

2.1 A narrativa da *Vita Anselmi*

Eadmer (c. 1060 – c. 1130) era monge da *Ecclesia Christi*, a comunidade monástica beneditina da Cantuária, além de biógrafo, secretário e discípulo de Anselmo. Escreveu *A história dos eventos recentes na Inglaterra* (*Historia novorum in Anglia*), um relato histórico sobre a Inglaterra do século XI e início do século XII. À *Historia novorum* se seguiu *A vida de Anselmo* (*Vita Anselmi*). Ambas as obras tratavam de alguma forma da pessoa de Anselmo. A *Historia novorum* considera os fatos exteriores dos quais Anselmo fazia parte. Já a *Vita Anselmi* era um relato de cunho hagiográfico, que procurava transmitir a vida concreta de Anselmo. A *Vita Anselmi* seria uma continuação, pois, da *Historia novorum*, embora ambas as obras possam ainda hoje ser lidas e compreendidas separadamente. Anselmo foi escolhido arcebispo da Cantuária em 1093. É nesse período que se aproxima de Eadmer. Este, por sua vez, passa a registrar as memórias narradas por Anselmo, acompanhando-o, inclusive, nos seus dois exílios. A redação da *Vita Anselmi* teria sido interrompida em 1100, a pedido do próprio Anselmo, e retomada depois da morte deste. Southern situa a publicação da biografia de Anselmo antes do ano 1114, uma vez que, no texto de Eadmer, Ralph d'Escures (+1122), antigo aluno da escola de Bec, aparece ainda como bispo de Rochester, sendo que o mesmo se torna arcebispo da Cantuária em 1114 (Southern, 1966, p. 316).

O texto da *Vita Anselmi* se divide em duas partes: a primeira vai do ano 1033 até 1093, do nascimento de Anselmo até ser escolhido arcebispo da Cantuária; a segunda parte vai do ano 1093 até 1109, do arcebispado até a morte de Anselmo.

Um dos objetivos do primeiro livro da *Vita Anselmi* é elencar os livros escritos por Anselmo durante o priorado, enfatizando, sobretudo, na origem e nos primeiros desdobramentos do *Proslogion*. Para começar, o *Monologion* foi redigido entre 1076 e 1077, meses antes do início da redação do *Proslogion*. É nessa sequência temporal que se insere o texto explicativo de Eadmer, que inicia o capítulo citando os três tratados bíblicos e o *De grammatico*. Em seguida, ao tratar do *Monologion*, explica que:

[Anselmo] escreveu também um opúsculo, o qual chamou de *Monologion*, visto que nele está sozinho e fala consigo mesmo. Ali, somente com a razão, silenciada toda autoridade da Divina Escritura, procura e encontra o que Deus é. Com razão invencível, afirma e prova que assim é e não pode ser de outro modo aquilo que a verdadeira fé reconhece acerca de Deus. (VA I, 19).

Há três aspectos a se considerar: (1) no *Monologion*, Anselmo está sozinho e fala consigo mesmo. O estar sozinho (*solus*) e o falar consigo mesmo (*secum loquitur*) indicam a origem grega do nome da obra: *mónos* (μόνος) e *lógos* (λόγος), de onde vem o título *Monologion*. Nesse contexto, o falar sozinho se refere à atividade da razão, que é preterida em lugar da fé. (2) No texto, o método empregado é chamado de *sola ratione*, apenas com a razão, sem o auxílio da autoridade da Escritura. Anselmo não dialoga com a fé, nem com a autoridade da Escritura, mas com a razão mesma ou, então, consigo mesmo. (3) O conteúdo do *Monologion* pode ser sintetizado em três pontos: (i) dizer o que Deus é; (ii) afirmar e provar o que a fé diz acerca de Deus; (iii) mostrar a necessidade do que diz a fé. O itinerário do texto busca demonstrar a existência de uma substância suprema, compreendendo em seguida sua essência e suas relações com tudo aquilo que não é a própria substância suprema. Ora, essa substância é identificada com Deus, que se relaciona com o mundo criado. As conclusões a que chega o *Monologion* são as mesmas defendidas pela fé. Assim, o movimento investigativo do texto infere que é possível demonstrar a necessidade daquilo que a fé propõe, não podendo ser de outro modo.

Acerca do *Proslogion*, a *Vita Anselmi* apresenta um relato mais extenso quando comparado ao do *Monologion*. Esse relato pode ser dividido em duas partes: (1) o drama da composição e (2) o conteúdo do texto. Sobre o drama da composição, Eadmer conta que Anselmo estava insatisfeito com o *Monologion*. Por isso, decidiu desenvolver um novo e único argumento, que fosse mais objetivo e eficaz que a obra anterior. Mas isso se tornou uma grande dificuldade (*magnam difficultatem*) para Anselmo, de modo que, na obsessão de encontrar esse único argumento, deixava de realizar adequadamente as suas atividades mais básicas, como o comer,

o beber e o dormir, e ordinárias, como o recitar o ofício divino (*servitium Dei*). Anselmo concluiu que tudo isso seria uma tentação do demônio. Quanto mais tentava afastar da mente seu desejo de encontrar o único argumento, mais obcecado ficava. Mas, de súbito, “eis que em certa noite, entre as vigílias noturnas, a graça de Deus iluminou seu coração, o argumento mostrou-se ao intelecto e, com imensa alegria e júbilo, preencheu todo seu íntimo” (VA I, 19). Na sequência, Anselmo escreveu o argumento em uma tabuinha (*in tabulis*) e a confiou a um monge. No dia seguinte, a tabuinha havia desaparecido. Registrou o argumento novamente em outra tabuinha e a confiou novamente ao mesmo monge. No dia seguinte, a tabuinha estava em pedaços. Para não correr novos riscos, Anselmo ordenou que o conteúdo fosse escrito em um pergaminho, o que trouxe estabilidade para o texto, uma vez que logo em seguida algumas cópias passaram a circular, como aquela que chegou às mãos de Gaunilon, monge de Marmoutiers.

Eadmer descreve o conteúdo do *Proslogion* de modo análogo ao que já havia feito em relação ao *Monologion*. O tema é o mesmo, mas não o modo de apresentação do conteúdo. Anselmo, no *Proslogion*, queria uma argumentação mais sintética. Escreve Eadmer:

Depois disso [da publicação do *Monologion*], ocorreu na sua mente investigar se poderia ser provado com apenas um único e breve argumento aquilo que de Deus se crê e se prega, a saber: que ele é eterno, imutável, todo-poderoso, onipresente, incompreensível, justo, pio, misericordioso, verdadeiro, a verdade, a bondade, a justiça e algumas outras qualidades, e de que modo tudo isso seja uma única coisa nele. [...] Então, compôs a partir disso um volume muito pequeno, mas grande com a importância das sentenças e da sutilíssima contemplação, o qual chamou de *Proslogion*. Com efeito, nessa obra, ele se dirige a si mesmo ou a Deus. (VA I, 19).

Há quatro pontos a se considerar:

- 1 no *Proslogion*, Anselmo busca por apenas um único e breve argumento (*unum solum et brevem argumentum*). Entende-se que esse argumento seja o que é desenvolvido no capítulo 2, o chamado argumento ontológico. Eadmer utiliza dois termos ausentes da própria formulação de Anselmo para definir o argumento: somente/apenas e breve. Não se trata de apenas um único argumento (*unum argumentum*), mas de apenas um único e breve. Todos esses qualificativos do argumento do *Proslogion* mostram a diferença em

- relação ao *Monologion*, já que, neste último, há uma série de argumentos para demonstrar a existência da substância suprema.
- 2 Os atributos de Deus são uma única coisa nele. Ainda que Deus tenha diversos atributos, ele não é um composto de qualidades, mas um ser uno, simples e perfeito.
 - 3 O texto é um volume muito pequeno. Aqui aparece uma diferença quantitativa entre o *Proslogion* e o *Monologion*. Enquanto que este é definido como um opúsculo, aquele é definido como um volume muito pequeno. É suficiente comparar a quantidade de capítulos. Enquanto o *Monologion* tem 80 capítulos, o *Proslogion* tem apenas 26, além, claro, do *Pro insipiente* e do *Responsio*.
 - 4 No *Proslogion*, Anselmo se dirige a si mesmo ou a Deus. O dirigir-se a si mesmo (*seipsum alloquitur*) e o dirigir-se a Deus (*Deum alloquitur*) ajudam na compreensão do significado do título da obra: o infinitivo *alloqui* ou *adloqui* quer dizer falar a alguém, dirigir-se a outrem. No segundo caso, o escritor se dirige a Deus, alguém diferente de si mesmo. No primeiro caso, porém, parece haver uma dificuldade. Se se trata de dirigir-se a outrem, de que forma esse outrem pode ser a própria pessoa que fala? Quando se colocam as duas obras lado a lado, nota-se que o *Monologion* é uma reflexão que não tem um destinatário específico. É uma reflexão que foi posta por escrito. Já o *Proslogion* é um diálogo, ainda que dirigido a si mesmo. A preposição grega *prós* (πρός) traz em uma de suas acepções a ideia de estar na presença de ou estar em frente de. No texto, Anselmo está diante de si falando, exortando a si mesmo, exercitando o *lógos* (λόγος), que faz parte do título. Não é, portanto, um texto impessoal.

2.2 A narrativa do Proêmio

Anselmo foi eleito abade de Bec em setembro de 1078, após a morte de Herluíno. Seguindo a cronologia estabelecida pela *Vita Anselmi*, de Eadmer, o *Proslogion* foi redigido antes desse período, ainda com o título inicial *A fé que procura o entendimento* (*Fides quaerens intellectum*). O texto está dividido em 26 capítulos, além dos anexos. Sua estrutura possui a seguinte forma: (i) proêmio; (ii) títulos dos capítulos; (iii) capítulo 1: exortação; (iv) capítulos 2 a 4: problema da existência de Deus; (v) capítulos 5 a 26: o que Deus é; (vi) Anexo I – *Pro insipiente*: as objeções apresentadas pelo monge Gaunilon; (vii) Anexo II – *Responsio*: as respostas de

Anselmo às objeções de Gaunilon. No próêmio, Anselmo descreve o modo como o *Proslogion* foi escrito, indicando sua origem e sua finalidade, bem como sua relação com o *Monologion* e o motivo da alteração do título. É possível, então, dividir o próêmio em quatro partes, as quais serão exploradas a seguir.

- 1 Os pedidos dos monges. Anselmo situa o *Monologion* como resultado dos pedidos insistentes de alguns irmãos daquilo que tinha manifestado oralmente nas conversações ou mesmo nas aulas da escola da abadia. Os irmãos não são nomeados, diferentemente do *Cur Deus homo* onde Anselmo interage com o monge Boson. Os irmãos insistem, Anselmo escreve. Examinando os escritos do prior e do abade Anselmo, pode-se afirmar que os irmãos queriam uma explicação não apenas piedosa dos mistérios da fé, mas de uma que demonstrasse a razoabilidade daquilo em que acreditavam. Não se tratava de compreender para crer, mas, antes, de crer para compreender. A crença religiosa não era o resultado da investigação de Anselmo, mas o pressuposto. Partia-se dela e a ela retornava, com maior esclarecimento. Além disso, não é apenas no próêmio em que Anselmo faz referência aos pedidos que recebia de seus irmãos. No *Cur Deus homo*, por exemplo, aparece explícito o pedido de Boson: “Peço-te que me faças compreender o que, como sabes, muitos pedem comigo, a saber: por qual necessidade e razão Deus, que é todo-poderoso, assumiu a humildade e a fragilidade da natureza humana para sua restauração” (*Cur Deus Homo* I, 1).
- 2 Os muitos argumentos do *Monologion*. Utilizando somente a razão (*sola ratiōe*) (*Monologion* 1), no *Monologion*, Anselmo medita sobre a razão da fé, como alguém que investiga em silêncio e raciocina consigo mesmo acerca daquilo que desconhece. Desse modo, nos quatro primeiros capítulos, pretende demonstrar que existe uma única natureza e que essa natureza ou essência ou substância “é o bem supremo, a grandeza suprema, o ser supremo ou subsistente, isto é, o maior dentre tudo o que existe” (*Monol.* 4). Anselmo apresenta três provas sobre a existência da substância suprema, as quais podem ser assim sintetizadas: (a) existe o sumo bem, pelo qual são boas todas as coisas que são boas (*Monol.* 1); (b) este sumo bem é sumamente grande, visto que, por ser sumamente bom, “supera aos outros de tal maneira que nada é igual ou mais excelente” (*Monol.* 2); (c) por sua vez, esse ser sumamente bom e sumamente grande é o sumo existente, acima do qual nada é superior, e causa da existência de todas as coisas (*Monol.* 3). Além dos argumentos para provar a existência da substância suprema,

Anselmo dedica o restante dos 76 capítulos para explicitar em que consiste essa substância. É por essa razão que, no início do *Proslogion*, percebe que “o opúsculo [precedente] está composto pela concatenação de muitos argumentos” (*Proslogion*, proêmio). *Unum argumentum*. Se o *Monologion* precisou de três argumentos para demonstrar a existência da substância suprema e uma série de argumentos para fundamentar as qualidades da mesma substância, no *Proslogion*, Anselmo se propõe em encontrar um único argumento, válido em si e por si, e que mostre não apenas que existe Deus, substância divina, mas também que essa substância possui tais e tais características. O termo latino ‘*unum*’ não é pronome indefinido, como em português, mas um numeral. Trata-se de 1 argumento e que esse único argumento seja suficiente. Todavia, o problema da expressão não está tanto na compreensão do termo ‘*unum*’, mas do termo ‘argumento’. A que se refere esse termo? Há duas possíveis respostas: (i) seria a prova que aparece no capítulo 2; ou (ii) seria uma parte da prova. Comumente, considera-se o *unum argumentum* o que é conhecido como argumento ontológico. Nesse caso, seria esse argumento o responsável para demonstrar a existência efetiva de Deus e que ele é o bem supremo; e mais, demonstraria também tudo o que se crê acerca da substância divina. Porém, nesse caso, o *unum argumentum* seria capaz de realizar todas estas coisas? (Hopkins, 1996, p. 33). Parte considerável dos comentadores aceita como ponto pacífico que *unum argumentum* seja de fato o argumento do capítulo 2 (Davies; Evans, 1998, p. XII; Williams, 2007, p. VIII). Entretanto, há uma interpretação que considera o *unum argumentum* não como uma prova em si, mas como uma expressão, uma premissa, a qual daria origem a outros argumentos (Barth, 2009, p. 13; p. 73; p. 168-169; Hopkins, 2002, p. 140; Hopkins, 1972, p. 69-70; Logan, 2009, p. 10. 14). Por fim, uma terceira leitura da expressão busca ampliar o contexto da expressão de Anselmo. Boécio, lendo os *Topica* de Cícero, retoma a definição ciceroniana que define os tópicos como a disciplina de encontrar argumentos (“*disciplinam inveniendorum argumentorum*” (*In Ciceronis Topica* I), empreitada semelhante à de Anselmo no *Proslogion*: encontrar um único argumento (*inveniri unum argumentum*).

- 3 *Fides quaerens intellectum*. Mesmo depois da publicação dos três diálogos acerca da Sagrada Escritura e do *De grammatico*, Anselmo disse julgar que nem o *Monologion* nem o *Proslogion* estavam aptos de receber o nome do autor e, inclusive, um título. Porém, para que aquele que os tivesse em

mãos soubesse do que se tratava aqueles dois escritos e decidisse se os deveriam ler ou não, chamou o *Monologion* de *Exemplo de meditação sobre a razão da fé* (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) e o *Proslogion* chamou de *A fé que procura o entendimento* (*Fides quaerens intellectum*). Muitos foram aqueles que pediram a Anselmo para que colocasse o próprio nome nos escritos. A questão se define quando aparece em cena Hugo, que além de arcebispo de Lyon era também legado apostólico na Gália. Hugo, com sua autoridade eclesiástica, ordenou que Anselmo não deixasse as obras anônimas. Para abreviar os títulos, Anselmo os nomeou do modo como são conhecidos atualmente: *Monologion* e *Proslogion*. À parte a questão histórica, a expressão oferece uma interpretação do argumento ontológico. A existência de Deus é um pressuposto para a fé. No entanto, no *Proslogion*, Anselmo pretende provar que Deus existe. A intenção não é tanto chegar à fé da existência de Deus por meio da razão, mas ter um entendimento mais adequado e fundamentado daquilo que a fé apresenta aos seus seguidores. Assim, o movimento especulativo do argumento principia com a fé, avança com a razão e retorna à fé. Esse retorno, porém, não se apresenta do mesmo modo que no início, uma vez que a fé, iluminada pela razão, apresenta um melhor conhecimento de si mesma. Anos mais tarde, no *Cur Deus homo* (*CDH* I, 1), Anselmo salientou que era um atrevimento tratar dos artigos de fé sem estar firme nessa mesma fé. Mas, também, era uma negligência não procurar compreender a fé, estando uma vez confirmado na mesma. Para não ficar nem no atrevimento nem na negligência, Anselmo procura compreender racionalmente a fé em que crê, *fides quaerens intellectum*.

- 4 O termo '*Proslogion*'. Para facilitar o trabalho dos copistas e leitores, Anselmo altera o título do livro. De *A fé que procura o entendimento* passa para *Proslogion*. A justificativa é que, dessa forma, a situação ficaria mais adequada (*aptius*). O problema é definir com exatidão o sentido do novo termo. Do ponto de vista histórico, é possível examinar os comentários do próprio Anselmo ao *Proslogion*. Dois deles merecem atenção. O primeiro deles está na carta *De incarnatione Verbi*, de 1094, em que, fazendo referência ao *Monologion* e ao *Proslogion*, diz que, nesses dois opúsculos (*mea opuscula*), procura provar com razões necessárias (*necessariis rationibus*), sem a autoridade da Escritura, aquilo que se tem pela fé em relação à natureza divina e de suas pessoas (*De incarnatione Verbi* 6). Na argumentação do *Proslogion*, sobretudo no capítulo 2, em que Anselmo formula o argumento ontológico, não há qualquer

referência ou dependência, ainda que indireta, da Sagrada Escritura. É um argumento de razão e não de autoridade. O segundo comentário está em uma carta endereçada ao arcebispo Hugo, o mesmo que lhe havia ordenado colocar o nome do autor nos dois opúsculos. Na carta, Anselmo pede a Hugo que faça uma correção nas cópias recebidas do *Monologion* e do *Proslogion*. Essa correção mostra que houve um título intermediário nos dois opúsculos. O *Monologion* apareceu como *Exemplum meditandi de ratione fidei*, passou para *Monoloquium* e, em um terceiro momento, foi chamado de *Monologion*. O *Proslogion*, por sua vez, veio à luz como o anônimo *Fides quaerens intellectum*, passou para *Alloquium* e, em uma terceira fase, foi intitulado *Proslogion* (*Prosl.*, proêmio). Anselmo conclui o proêmio fazendo referência a esses dois últimos nomes: “àquele *Alloquium*, porém, intitulei *Proslogion*” (*Prosl.*, proêmio; Sharpe, 2009, p. 17-19). Em todo caso, tanto *Alloquium* quanto *Proslogion* apresentam sentido semelhante: o autor está diante de alguém (*ad*, no latim, ou *πρός*, no grego) e com esse alguém se entretém por meio da fala (*loquor*, no latim, ou *λόγος*, no grego).

3 Fontes intelectuais e contextuais do argumento do *Proslogion* 2

O argumento que Anselmo desenvolveu no capítulo 2 do *Proslogion* recebeu alguns nomes ao longo da história. Ainda na Escolástica, era conhecido como *ratio Anselmi* ou *argumentum Anselmi* (*De primo principio* IV, 134; *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 3, q. 1, a. 2, sol. 4). Será chamado de argumento ontológico tão somente no século XVIII, com Immanuel Kant (1724-1804). Hoje também é chamado de argumento anselmiano. No entanto, quando Kant emprega a expressão ‘argumento ontológico’, está a se referir ao argumento de René Descartes (1596-1650), presente na Quinta Meditação, que prova a existência de Deus a partir da ideia da sua perfeição. Se Deus é o ser perfeito, existe, visto que a existência está entre as suas perfeições. Da ideia, para a existência. Do conceito, para o ser. Da lógica, para a ontologia. Por semelhança, atribui-se também ao argumento de Anselmo o termo ‘ontológico’. No *Proslogion* 2, Deus é assumido e definido como ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’ (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). Se ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’ existe apenas no entendimento, é possível pensar em algo maior, que exista tanto no entendimento (*in intellectu*)

quanto na realidade (*in re*). Portanto, conclui Anselmo, se Deus é ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’, então existe tanto no entendimento quanto na realidade (*Prosl.* 2). Esse é o resumo do argumento do *Proslogion* 2. A semelhança entre Anselmo e Descartes está no movimento efetuado no interior do argumento: passa-se de uma ideia ou expressão ou definição ou nome de Deus e infere-se sua existência real. Por isso, argumento ontológico.

Retrocedendo na história do argumento de Anselmo, é possível perguntar sobre as influências recebidas. Por um lado, sim, é possível que o argumento ontológico tenha sido resultado único e exclusivo do gênio de Anselmo. Na obstinação de seus pensamentos, que até atrapalhavam seu ordinário, de súbito umas das celas de Bec foi iluminada pela luz divina. Como por encanto, aquilo que não existia passou a ser. Por outro lado, é também possível que Anselmo seja resultado do seu contexto, o que não diminui o seu talento especulativo. Fruto do seu tempo, é plausível que Anselmo tenha tido contato com certa literatura filosófica, a qual o teria influenciado no momento de formular seu argumento. Uma vez que Anselmo representa a mente do século XI, pode-se buscar as fontes ou influências externas do argumento do *Proslogion* 2. Onde alguém teria dito ou escrito algo semelhante? Assim, nesta seção, pretende-se seguir dois caminhos. O primeiro é investigar possíveis argumentos ontológicos anteriores a Anselmo, os chamados proto-argumentos. Mesmo que não tão sofisticados quanto o do *Proslogion*, seria possível encontrar na literatura anterior ao século XI algo que se assemelhe formalmente à empreitada anselmiana? O segundo caminho é examinar expressões referentes a Deus que, de alguma forma, se assemelhem ao ‘*aliquid quo nihil maius cogitari potest*’ de Anselmo. Seria o caso do argumento do *Proslogion* depender conceitualmente dessas expressões e, por conseguinte, dos seus atores? Seria possível afirmar que Anselmo teve acesso a essas expressões? Mesmo sem fazer parte de uma prova, seriam tais expressões suficientes para servir de premissa no argumento anselmiano?

3.1 Dois proto-argumentos ontológicos

Em dois escritos anteriores a Anselmo é possível encontrar dois argumentos que poderiam ser considerados ontológicos: um em Aristóteles (384-322 a.C.) e outro em Zenão de Cítio (333/332-262 a.C.). Seriam proto-argumentos ontológicos, visto que a forma da argumentação se assemelharia à de Anselmo. O primeiro proto-argumento estaria em Aristóteles, que escreveu várias obras das quais restam apenas fragmentos. O *Sobre a Filosofia*, escrito redigido durante a juventude, é um

exemplo. No fragmento 16, reportado por Simplício, Aristóteles afirma que “em geral, onde há um melhor há o melhor. Visto, então, que entre as coisas existentes uma é melhor do que a outra, há também algo que é o melhor, que será o divino” (Fragmento 1476 b 22-24). O pressuposto desse argumento é que há graus de seres. Há seres que são melhores que outros. No entanto, nessa escala de seres, deve haver um máximo, o melhor dos seres, que será Deus. Parte-se da atribuição de uma gradação entre os seres e, disso, se insere a existência de um máximo, o divino. O conceito de melhor leva à afirmação da existência do melhor, Deus. A atribuição de um argumento ontológico em Aristóteles aparece na introdução de David Ross ao pensamento aristotélico: “no diálogo *Sobre a Filosofia*, diz-se que ele [Aristóteles] formulou o que pode ser chamado de uma antecipação do argumento ontológico” (Ross, 1995, p. 186). Étienne Gilson, entretanto, discorda dessa interpretação de Aristóteles. Para Gilson, “Ross [...] fala de uma antecipação do argumento ontológico num escrito da juventude de Aristóteles, mas, se percorrermos o texto, vemos que é de uma antecipação da quarta via de São Tomás que se trata” (Gilson, 2006, p. 79, n. 28). Não apenas da *Summa Theologiae*, mas também de um dos argumentos do *Monologion* (Monol. 4).

O segundo proto-argumento teria sido formulado por Zenão, o fundador da *Stoa*. A história dos seus escritos não se compara à dos escritos aristotélicos, uma vez que todos os seus escritos se perderam. Tem-se uma ideia da obra de Zenão através da lista fornecida por Diógenes Laércio (*Vitae Philosophorum* VII, 4). O que resta atualmente são fragmentos, constituídos por testemunhos. O fragmento em questão, onde consta o que seria um proto-argumento, foi reportado por Sexto Empírico (160-210). Conforme relata no *Adversus Dogmaticos*, “Zenão propunha também o seguinte argumento: ‘Seria razoável que se honrasse os deuses; porém, não seria razoável que se honrasse o que não existe; logo, os deuses existem’” (*Adversus Dogmaticos* III, 133). O ponto central do argumento de Zenão é a inferência da existência a partir do conceito de honra. A honra é sensata quando se dirige a algo ou a alguém que existe na realidade. Pouca razoabilidade – ou nenhuma – honra haveria em alguém prestar honra a um não-existente na realidade. Desse modo, se alguém honra os deuses, então os deuses existem. Sexto Empírico apresenta uma crítica ao argumento de Zenão. Em lugar de ‘deuses’, poderia se empregar, por exemplo, o termo ‘sábios’. Se é razoável honrar os sábios, então os sábios existem (*Adv. Dogm.* III, 133). Se x possui o atributo y, então x existe. No caso, o atributo em questão seria o ser digno de honra. Para qualquer x, bastaria lhe atribuir y e, *voilà*, x existe. O argumento cartesiano tem estrutura semelhante: Deus é o ser perfeito; a existência é uma perfeição; logo, Deus existe.

Para qualquer x , se x possui o atributo da perfeição, x existe. Quando, porém, se compara o argumento de Zenão com o argumento de Anselmo, ainda que ambos possam ser chamados de ‘argumento ontológico’ – essa atribuição ao argumento de Zenão é discutível – há uma cláusula de unicidade no argumento anselmiano ausente do argumento de Zenão. Para Anselmo, Deus é ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’. Apenas Deus possui tal atributo. Seria diferente dizer, por exemplo, ‘certa ilha é algo do qual não se pode pensar nenhuma ilha maior’, que é parte da argumentação de Gaunilon no *Pro insipiente*. Ser uma ilha da qual não se pode pensar nenhuma ilha maior não tem a mesma força lógica que ser ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’. Essa ilha é, no máximo, a mais perfeita das ilhas, mas mesmo assim é possível pensar em algo mais perfeito que ela: justamente, ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’. Por essa razão, conclui Barnes, “o argumento ontológico de Zenão é bem distinto daquele do *Proslogion*” (Barnes, 1972, p. 18). Ademais, faz sentido também se indagar se Anselmo teria tido contato com o *Sobre a Filosofia* ou com o *Adversus Dogmaticos*. Dado o acervo disponível na biblioteca de Bec durante o século XI e XII, a resposta é negativa. Sobre o acervo, se falará mais adiante.

3.2 Fontes para a expressão sobre Deus

A primeira premissa do argumento ontológico de Anselmo traz uma expressão acerca de Deus. Ora, se Deus é o que diz a expressão, então ele precisa existir não apenas no entendimento (*in intellectu*), mas também na realidade (*in re*). É a estrutura interna do argumento. Nesta seção, pretende-se examinar as expressões relativas a Deus que aparecem no *Proslogion* 2, visto que, em um olhar atento ao texto latino, nota-se algumas variações que não estão presentes nas traduções. Além disso, é possível reconhecer semelhanças entre a expressão do argumento de Anselmo com outras expressões em autores anteriores a ele. Por isso, além do exame das expressões no interior do texto anselmiano, pretende-se também investigar as expressões relativas a Deus tal como aparecem nos quatro autores específicos, comparando-as com aquilo que se encontra no *Proslogion*. Essas expressões são semelhantes ou iguais? Poderiam ser utilizadas *ipsis litteris* no interior do argumento de Anselmo?

Em primeiro lugar, considerando apenas o capítulo 2 do *Proslogion*, Anselmo refere-se a Deus sete vezes: (a) ‘*aliquid quo nihil maius cogitari possit*’ (linha 5): ‘algo do qual nada maior possa ser pensado’; (b) ‘*aliquid quo maius nihil cogitari potest*’ (linha 8): ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’; (c) ‘*aliquid quo nihil maius*

cogitari potest’ (linha 14): ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’; (d) ‘*id quo maius cogitari nequit*’ (linhas 15-16): ‘esse/aquele do qual um maior não pode ser pensado’; (e) *id quo maius cogitari non potest* (linha 18): esse/aquele do qual um maior não pode ser pensado’; (f) ‘*id ipsum quo maius cogitari non potest*’ (linhas 18-1): ‘esse/aquele mesmo do qual um maior não pode ser pensado’; (g) ‘*aliquid quo maius cogitari non valet*’ (linhas 2-3): ‘algo do qual um maior não pode ser pensado’.

Ainda que a expressão tenha variações, existe um padrão: (i) há uma referência a Deus: *aliquid* e *id* (algo e esse/aquele); (ii) há uma comparação: *quo* (do qual, em relação ao qual); (iii) há uma impossibilidade de pensar algo maior: *nihil cogitari possit, nihil cogitari potest, cogitari nequit, cogitari non potest, cogitari non valet* (não pode ser pensado um maior, nada pode ser pensado maior). Em relação à referência a Deus, Anselmo intercala *aliquid* e *id*, algo e esse/aquele, respectivamente, um pronome indefinido e outro definido. Porém, *id*, enquanto pronome definido, desempenha uma função anafórica dentro do texto, fazendo referência a algo já mencionado anteriormente. De fato, ao procurar as ocorrências do pronome *id*, constata-se que ele aparece somente depois que *aliquid* ocorre. Assim, *id* é uma referência a *aliquid*. Por isso, pode ser traduzido por esse (do qual está se falando) ou por aquele (do qual está se falando). Este movimento supostamente inesperado é visto por alguns como uma possível objeção ao argumento de Anselmo, a saber, “o problema do único referente” (Millican, 2004, p. 443; Barnes, 1972, p. 13 e p. 80; Greenough; Allen, 1903, p. 178). Em relação à comparação, poderia se perguntar: maior em relação a quê? Pode-se pensar algo maior no sentido quantitativo ou, talvez, no sentido qualitativo. Anselmo retoma o *maius* do capítulo 2 e o determina no capítulo 14: “procuravas Deus e encontraste que ele é alguma coisa maior do que tudo, do qual nada melhor pode ser pensado; que ele é a vida, a luz, a sabedoria, a bondade, a eterna felicidade e a feliz eternidade, e é em todo lugar e sempre” (*Prosl.* 14). *Maius* é *melius*. Maior, portanto, é no sentido de melhor. Em relação à impossibilidade de pensar, haveria um limitante para o pensamento (*cogitatio*). Deus seria algo tal em perfeição que o pensamento não o ultrapassaria para pensar algo melhor. Essa impossibilidade é um limitante e que separa o argumento de Anselmo da melhor de todas as ilhas de Gaunilon. Um objeto qualquer, ainda que o melhor e o mais perfeito de sua classe, não implica ser ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’. Em relação aos seus pares, esse objeto é o que haveria efetivamente de mais perfeito, mas ainda assim seria possível conceber algo mais perfeito. A expressão de Anselmo tira Deus da comparação entre os existentes na realidade, situando-o na esfera do pensamento, que é incapaz de conceber algo

mais perfeito. Deus não seria apenas o maior/melhor de todos, mas também algo do qual não se poderia pensar algo maior/melhor.

Em segundo lugar, é possível identificar semelhanças entre a expressão do argumento ontológico de Anselmo para se referir a Deus com expressões afins em escritores anteriores ao século XI. Seguindo a cronologia, tem-se Cícero, Sêneca, Agostinho de Hipona e Boécio. Na sequência, pretende-se identificar de que modo a expressão aparece no referido autor, em qual obra aparece, identificar também se a obra fazia parte ou não do acervo da biblioteca de Bec e, por fim, examinar seu conteúdo. Buscou-se mapear o maior número possível de ocorrências. Em Agostinho, por exemplo, foram encontradas até o momento sete expressões afins à de Anselmo. Dessas, optou-se por examinar duas. Dos demais autores, há apenas uma expressão.

Cícero (106-43 a.C.) escreve em 44 a.C. o diálogo filosófico *De natura deorum* para tratar da natureza dos deuses (ou da teologia) a partir das três principais escolas filosóficas da sua época: a epicurista, a estóica e a acadêmica (cética). No livro segundo, apresentando a visão estóica acerca dos deuses e do mundo, Cícero põe nos lábios de Lucílio Balbo as palavras: “certamente, de todas as coisas, nada é melhor do que o mundo, nada mais excelente, nada mais belo, não apenas nada há [de melhor], mas nem sequer pode ser pensado algo melhor” (*De natura deorum* II, 7, 18). Há duas maneiras para a ocorrência do melhor: na realidade e no pensamento. Na realidade, o mundo é o que há de melhor. No pensamento, não é possível pensar algo melhor do que o mundo. Em alguns pontos é possível comparar a expressão de Cícero da de Anselmo. (a) A expressão ‘nem sequer pode ser pensado algo melhor’ (*ne cogitari quidem quicquam melius potest*), quando comparada ao ‘algo do qual nada maior pode ser pensado’ (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*), aproximam-se quando defendem a impossibilidade de se pensar algo que seja superior a Deus, maior ou melhor, quando trazem os mesmos termos: *cogitari melius potest* e *maius cogitari potest*, e divergem nas estruturas negativas: *ne quidem* e *nihil*. (b) *Maius* e *melius*. Enquanto Cícero traz o termo *melius* (melhor), o *Proslogion* 2 traz o termo maior. Isso não é problema porque, como visto no *Proslogion* 14, Deus é ‘algo do qual não pode ser pensado nada melhor’. Ademais, em relação ao conteúdo das expressões, há diferenças. A primeira delas, talvez a mais evidente, é que Cícero está a falar acerca do mundo. Não é possível pensar algo melhor do que o mundo. Anselmo, por sua vez, está a falar de Deus. Não é possível pensar algo maior do que Deus. Outra diferença: a expressão anselmiana se detém na impossibilidade de pensar algo maior do que Deus. Cícero, por sua vez, não só reforça a impossibilidade de pensar algo melhor do que o mundo, mas

parte do pressuposto de que, efetivamente, nada há melhor do que o mundo. Por fim, resta saber se Anselmo teve acesso à essa obra de Cícero. Gustavo Becker publicou, em 1885, um levantamento de catálogos de bibliotecas medievais. Há dois catálogos disponíveis da abadia de Bec: o catálogo 86, que data de 1142-1164, com 113 volumes, que contém o acervo doado a Bec por dom Felipe, bispo de Bayeux; e o catálogo 127, que data do século XII, com 164 volumes, que contém o acervo propriamente dito de Bec (Becker, 1885, p. 199-202; p. 257-266). No catálogo 86, consta uma cópia do *De natura deorum* no volume 77 (Becker, 1885, p. 201). Nada aparece, porém, no catálogo 127.

Sêneca (4 a.C. – 65 d.C) escreve entre os anos 62 e 65 o tratado *Naturales quaestiones*, obra em que relaciona o estudo sobre a natureza com a ética estoica. Para o estoicismo, Deus é o *logos*, a razão universal que conduz todos os acontecimentos, a mente presente em tudo o que existe, a ordem racional do cosmos. No início do Livro I, ainda no prefácio, Sêneca se interroga em relação a Deus: “O que é Deus? A mente do universo. O que é Deus? É tudo o que vês e tudo o que não vês. Assim, no final, sua magnitude lhe é reconhecida, da qual nada maior pode ser pensado, se apenas ele é tudo, se mantém sua obra tanto dentro quanto fora” (*Naturales quaestiones* I, 13). Alguns pontos sobre a passagem: (a) o fragmento acima representa adequadamente a concepção estoica referente a Deus: ele é a mente do universo (*mens universi*). Na continuação imediata do prefácio, Deus é entendido também como *animus* e *ratio*, alma racional e razão (NQ I, 14). Deus enquanto mente, alma racional e razão guia com racionalidade o universo e tudo de que dele faz parte. Deus guia e atravessa todas as coisas. Nenhum evento, por mais estranho que possa parecer à razão humana, ocorre sem fazer parte da racionalidade cósmica de Deus. (b) Deus é uma magnitude, uma grandeza da qual nada maior pode ser pensado (*magnitudo qua nihil maius cogitari potest*). A expressão de Sêneca é bastante próxima à de Anselmo. A expressão anselmiana se divide em três partes: uma referência, uma comparação e uma impossibilidade. O mesmo ocorre com a expressão de Sêneca. Há uma referência a Deus: ele é uma grandeza (*magnitudo*). Há uma comparação: em relação a qual (*qua*). Há uma impossibilidade de se conceber algo que lhe seja maior: não se pode pensar em nada maior (*nihil maius cogitari potest*). A única diferença, portanto, entre as expressões está no modo de se referir a Deus. Para Anselmo, Deus é algo indefinido (*aliquid*). Para Sêneca, Deus é algo definido (*magnitudo*). Exceto isso, as expressões são idênticas, inclusive na ordem das palavras. Para Anselmo, na linha 14: ‘*aliquid quo nihil maius cogitari potest*’. Para Sêneca: ‘*magnitudo qua nihil maius cogitari potest*’. Como explicar tal semelhança? Pois bem, havia dois manuscritos no século XII

que continham a referida obra de Sêneca na abadia de Bec. Uma das cópias data do século XII. É o volume 104 do catálogo 86 (Becker, 1885, p. 202). No catálogo 127, que possivelmente já estava em Bec no tempo de Anselmo (Southern, 1966, p. 59; Barnes, 1972, p. 7; Logan, 2009, p. 92-93), a obra de Sêneca aparece no volume 156 (Becker, 1885, p. 266).

Agostinho de Hipona (354-430) tem expressões semelhantes à de Anselmo em, pelo menos, sete obras (*De doctrina christiana* I, 7, 7; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* II, 11, 24; *De libero arbitrio* II, 6, 14; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 19; *Confessiones* VII, 4, 6; e *De natura boni contra manichaeos* I; *De duabus animabus contra manichaeos* VIII, 10). Dessas, apenas duas são examinadas abaixo: o *De doctrina christiana* e o *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. (a) O tratado *De doctrina christiana* foi redigido entre 397 e 427, período em que Agostinho desempenhava o encargo de bispo da cidade de Hipona. Nessa obra, no primeiro livro ainda, aparece uma expressão com a qual Agostinho se refere a Deus: “algo do qual nada seja melhor e mais sublime” (*aliquid quo nihil sit melius atque sublimius*) (*De doct. christ.* I, 7, 7). Essa expressão possui uma referência a Deus: *aliquid* (algo) é um termo comparativo: *quo* (do qual). O terceiro elemento diverge da expressão de Anselmo. No *Proslogion*, não é possível pensar (*cogitare*) algo maior (capítulo 2) ou melhor (capítulo 14) do que Deus. No trecho em questão do *De doctrina christiana*, não é empregado o verbo pensar (*cogitare*), mas ser (*esse*). Assim, o terceiro elemento da expressão, em Agostinho, se torna na impossibilidade de algo ser melhor ou mais sublime do que Deus. As duas expressões são tão diferentes que, caso se substituísse, no argumento anselmiano, a expressão do *Proslogion* pela expressão do *De doctrina christiana*, o argumento não teria a força suficiente para haver a contradição necessária e, consequentemente, a redução ao absurdo requerida por Anselmo. Por um lado, é contradição dizer que se pode pensar algo maior do que ‘aquele do qual nada maior pode ser pensado’. Por outro lado, não é contradição dizer que se pode pensar em algo maior do que ‘aquele do qual nada é melhor e mais sublime’, uma vez que, concebivelmente, é possível pensar algo melhor em relação ao melhor existente ou em algo mais sublime em relação ao mais sublime existente. Nesse sentido, a expressão de Agostinho se aproxima conceitualmente do modo como o monge Gaunilon entende o argumento de Anselmo. Ademais, havia no catálogo 127 uma cópia do *De doctrina christiana*, no volume 3 (Becker, 1885, p. 257). (b) O *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* foi escrito entre 387 e 389, no período final da permanência de Agostinho em Roma,

antes de retornar à África. Nessa obra, Deus é entendido como “o sumo bem, do qual nada melhor possa ser pensado existir” (*summum bonum quo esse cogitari melius nihil possit*) (*De mor. eccl.* II, 11, 24). Comparando com os três elementos da expressão anselmiana, essa expressão de Agostinho apresenta uma referência a Deus: o sumo bem (*summum bonum*); um termo comparativo: *quo* (do qual); uma impossibilidade: *esse cogitari melius nihil possit* (nada de melhor pode ser pensado existir). A referência a Deus é definida, tal como ocorre em Sêneca. Para Agostinho, Deus é o suprasumo da bondade ou a magnitude do bem. Em Anselmo, Deus é algo indefinido. O *aliquid* do *Proslogion* 2 vai encontrar definição no restante do livro. O terceiro elemento da expressão merece uma nota. A impossibilidade está no âmbito do pensamento, não do ser. Não é possível pensar em algo melhor, em vez de haver algo melhor do que Deus, como aparece no *De doctrina christiana*. Esse detalhe aproxima a expressão do *De moribus* do *Proslogion*. O argumento ontológico exige a impossibilidade de pensar algo maior ou melhor que Deus. Outro ponto é precisamente o termo *melius*, no lugar de *maius*. Nos demais textos de Agostinho, há uma variação entre *melius*, de um lado, e *superius* e *praestantius*, de outro: melhor e superior, mas nunca ocorre *maius*. Ainda, nessa expressão do *De moribus* há um termo que não havia aparecido até então: haver/existir/ser (*esse*). Deus é algo tal que não é possível pensar que existe ou que haja outro melhor. Ele está no ápice da bondade existente, por ser o sumo bem, mas também não é possível conceber algo que seja melhor do que Deus. Aqui, Anselmo e Agostinho coincidem. Por fim, o *De moribus* aparece no catálogo 126, no volume 16 (Becker, 1885, p. 258). Portanto, houve um possível contato de Anselmo com esse material.

Boécio (480-524) passou os últimos anos de sua vida na prisão, depois de ter sido acusado de traição na corte do rei Teodorico. É nesse momento que escreve o *De consolatione philosophiae*. No livro III, em que trata do tema de Deus, que é o bem supremo e a felicidade suprema, e que governa todas as coisas para o bem, que é ele mesmo, Boécio põe nos sábios da Filosofia a seguinte passagem: “O pensamento dos espíritos humanos provam que Deus, princípio de todas as coisas, é o bem comum pois, visto que nada melhor do que Deus pode ser pensado, quem duvidará que seja um bem aquele do qual nada é melhor?” (*De consolatione philosophiae* III, 10). Na mesma sentença, há duas expressões a serem examinadas. (a) A primeira tem a seguinte construção: nada melhor do que Deus pode ser pensado (*nihil deo melius excogitari queat*). A expressão não começa com uma referência a Deus, como nas ocorrências anteriores. Diferentemente, em Boécio, a expressão usa como sujeito o termo nada (*nihil*). Até há uma referência a Deus,

mas como parte da comparação, que é o segundo elemento a ser considerado na expressão. O anterior ‘do qual’ (*quo*), em Boécio, se tornou ‘do que Deus’ (*deo*). O terceiro elemento é a impossibilidade de pensar algo maior ou melhor do que Deus, o que acontece, embora com termos bem diferentes. Há dois verbos novos na construção: *excogitari* e *queat*, cujo sentido é o mesmo dos demais casos. Assim, a semelhança com a expressão de Anselmo está mais presente no sentido e não tanto na construção frasal. (b) A segunda é continuação imediata da expressão anterior: aquele do qual nada é melhor (*id quo melius nihil est*). A expressão inicia como a de Anselmo, mas termina como a de Agostinho. Na verdade, o verbo empregado aproxima Boécio mais de Agostinho do que de Anselmo. Ademais, dos três termos constitutivos da expressão, os dois primeiros estão satisfeitos no *De consolatione*. Há uma referência a Deus (*id*) e um comparativo (*quo*). O final do terceiro elemento difere da expressão anselmiana. Para Boécio, nada é melhor do que Deus. Mas isso não impede, ao menos conceitualmente, de se conceber algo melhor do que Deus. Nesse caso, por causa disso, essa expressão está mais aparentada daquela que aparece no *De doctrina christiana*. Em relação aos dois catálogos do acervo de Bec, em nenhum deles aparece nominalmente essa obra de Boécio, embora haja outras, como seu comentário aos *Topica* de Cícero e o seu *De Trinitate* (Becker, 1885, p. 265).

Considerações finais

O estudo do *Proslogion* de Anselmo de Cantuária evidencia, em primeiro lugar, a unidade entre vida espiritual e reflexão filosófica no pensamento medieval. Longe de conceber o argumento ontológico como um exercício abstrato, Anselmo o formula no interior de um itinerário orante, no qual a busca de Deus pela fé encontra expressão racional. Tal entrelaçamento entre meditação teológica e especulação intelectual revela um aspecto fundamental da filosofia medieval: a convicção de que a razão não se desenvolve à parte da fé, mas em diálogo constante com ela. Ao analisar as origens do *Proslogion*, torna-se claro que a obra nasce de um contexto intelectual e monástico específico, marcado tanto pela tradição patrística quanto pela herança clássica, transmitida de modo direto ou indireto. A obra não surge como produto de um isolamento criativo, mas como resultado de uma tradição que, ainda que reelaborada, oferece os elementos necessários para a emergência de uma formulação original. Nesse sentido, Anselmo não inventa *ex nihilo* o argumento ontológico, mas o configura a partir de um terreno cultural já fecundado por expressões semelhantes.

A comparação entre a expressão anselmiana e as de autores clássicos e patrísticos permite perceber a densidade desse terreno. Termos como *maius*, *melius* ou *magnitudo* não são empregados de modo arbitrário, mas carregam consigo uma elaboração conceitual e um uso filosófico variado. O argumento de Anselmo, portanto, não apenas dialoga com tais tradições, mas também se distingue delas, pois dá um passo além ao articular a impossibilidade de pensar algo maior com a necessidade da existência real de Deus. Nesse processo, percebe-se também a importância da biblioteca de Bec como mediadora da tradição intelectual. O exame dos catálogos evidencia que Anselmo tinha à sua disposição parte significativa das obras de Cícero, Sêneca, Agostinho e Boécio, ainda que nem todas estejam atestadas de forma inequívoca. A presença ou ausência dessas obras não deve ser vista como fator determinante único, mas como elemento que ajuda a compreender a rede de influências possíveis. O argumento ontológico, nesse horizonte, nasce de uma cultura letrada em que a transmissão de textos e ideias molda as possibilidades de criação filosófica.

Um aspecto fundamental observado na análise é que, embora haja proximidades textuais, as expressões anteriores não alcançam a mesma força lógica do argumento anselmiano. Em Cícero, a impossibilidade de pensar algo melhor refere-se ao mundo; em Sêneca, ao *logos* estóico como magnitude universal; em Agostinho, à bondade suprema ou à impossibilidade de algo ser melhor que Deus; em Boécio, ao bem supremo do qual nada melhor existe. Anselmo, ao contrário, formula uma expressão em que o limite do pensamento se torna condição para a prova da existência. Essa sutileza diferencia sua formulação das anteriores, ainda que se reconheça a herança que a sustenta. Essa herança intelectual, contudo, não diminui a originalidade do argumento, mas antes a ilumina. Anselmo revela-se um pensador que sabe mobilizar tradições, reelaborá-las e conferir-lhes novo sentido. O movimento do *aliquid* para o *id*, a distinção entre *maius* e *melius*, a articulação entre possibilidade de concepção e necessidade de existência, tudo isso demonstra um rigor conceitual que o distingue dos predecessores. A originalidade do argumento reside precisamente em transformar expressões dispersas em uma estrutura lógica capaz de gerar uma redução ao absurdo.

Ao destacar as origens e as fontes, compreende-se que o argumento ontológico não é mero exercício racional isolado, mas expressão de um horizonte no qual a busca de Deus mobiliza todas as faculdades humanas. Esse horizonte medieval, em que fé e razão não se opõem, mas se entrelaçam, ainda hoje inspira o debate filosófico contemporâneo, que frequentemente se vê diante da necessidade de reconsiderar as relações entre crença, racionalidade e tradição.

Conclui-se, portanto, que o *Proslogion* deve ser lido não apenas como um exemplar de uma tradição argumentativa, mas como obra que sintetiza a herança clássica, patrística e medieval em um gesto de inovação criativa. As raízes históricas e as fontes textuais não diminuem, mas reforçam a originalidade de Anselmo, cuja contribuição permanece como marco no esforço humano de pensar o inefável. A análise aqui realizada confirma que o argumento ontológico, em sua gênese e em suas fontes, revela-se ao mesmo tempo produto de uma tradição e expressão de uma genialidade singular.

Referências

- AGOSTINHO. *Confessiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- AGOSTINHO. *De doctrina christiana. De vera religione*. Turnhout: Brepols, 1962.
- AGOSTINHO. *De duabus animabus contra manichaeos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- AGOSTINHO. *De libero arbitrio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- AGOSTINHO. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- AGOSTINHO. *De natura boni contra contra manichaeos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- ANSELMO. Cur Deus homo. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed.). *Sancti Anselmi opera omnia*. v. 2. Roma: [s. n.]: 1940a. p. 37-133.
- ANSELMO. De veritate. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed.). *Sancti Anselmi opera omnia*. v. 1. Seckau: [s. n.]: 1938a. p. 169-199.
- ANSELMO. Epistola de incarnatione Verbi. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed.). *Sancti Anselmi opera omnia*. v. 2. Roma: [s. n.]: 1940b. p. 1-35.
- ANSELMO. Monologion. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed.). *Sancti Anselmi opera omnia*. v. 1. Seckau: [s. n.]: 1938b. p. 1-87.
- ANSELMO. Proslogion. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed.). *Sancti Anselmi opera omnia*. v. 1. Seckau: [s. n.]: 1938c. p. 89-139.

AQUINO, Tomás de. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Paris: P. Mandonnet, 1929.

ARISTÓTELES. Sobre a Filosofia. In: ROSS, David (ed.). *The Works of Aristotle: select fragments*. Oxford. Clarendon Press, 1952.

BARNES, Jonathan. *The ontological argument*. London: Macmillan, 1972.

BARTH, Karl. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme. Eugene: Pickwick Publications, 2009.

BECKER, Gustavo. *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*. Bonn: Max. Cohen e Filho, 1885.

BOÉCIO. *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*. Munique/Leipzig: K. G. Saur, 2005.

BOÉCIO. In *Ciceronis Topica*. Londres: Cornell University Press, 1988.

DAVIES, Brian; EVANS, Gillian Rosemary. Introduction. In: ANSELM. *The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

EADMER. *The life of Saint Anselm*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

EMPÍRICO, Sexto. *Contra los Dogmáticos*. 2. ed. Madrid: Gredos, 2013.

EVANS, Gillian Rosemary. Anselm's life, works, and immediate influence. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 5-31.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GREENOUGH, J. B.; ALLEN, J. H. *New Latin Grammar*. Boston: The Athenaeum Press, 1903.

HOPKINS, Jasper. *A Companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.

HOPKINS, Jasper. Anselm of Canterbury. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy N. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2002.

HOPKINS, Jasper. On the Interpretation and Translation of "Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est". In: HOPKINS, Jasper. *A New, Interpretative Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*. Minneapolis: Banning Press, 1996.

LAÉRCIO, Diógenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Londres: William Heinemann,

1925. Volume II.

LOGAN, Ian. *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and Its Significance Today*. Farnham: Ashgate, 2009.

MILLICAN, Peter. The One Fatal Flaw in Anselm's Argument. *Mind*, v. 113, n. 451, p. 439-474, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3489164>. Acesso em: 16 mar. 2026.

ROSS, David. *Aristotle*. 6. ed. Londres: Routledge, 1995.

SÊNECA. *Naturales quaestiones: libri I-III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979. V. I.

SCOTUS, Duns. *Tratado do Primeiro Princípio*. São Paulo: É Realizações, 2015.

SHARPE, Richard. Anselm as Author: publishing in the late eleventh century. *Journal of Medieval Latin*, n. 19, p. 1-87, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45020122>. Acesso em: 16 mar. 2026.

SOUTHERN, Richard William. *Saint Anselm and His Biographer: a Study of Monastic Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

SOUTHERN. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WILLIAMS, Thomas. Introduction. In: ANSELM. *Basic Writings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.

Data de recebimento: 29/10/2025.

Data de aprovação: 18/03/2026.