

TOMÁS DE AQUINO E O ARGUMENTO ANSELMIANO

Maria Leonor L. O. Xavier – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resumo. Neste estudo, nós defendemos que o argumento anselmiano do *Proslogion* não é simples, mas complexo. Dessa complexidade, fazem parte dois principais componentes: o nome anselmiano de Deus, proposto em *Proslogion 2*; e os dois princípios metafísicos, que justificam os passos do argumento, respectivamente, em *Proslogion 2* e 3. De acordo com a nossa versão do argumento anselmiano, não há também uma simples oposição entre Anselmo e Tomás de Aquino, na tradição das provas da existência de Deus. Na crítica tomista a Anselmo, destacámos a discrepância entre a descrição e a refutação das razões de *Proslogion 2* e 3. Na proposta alternativa das cinco vias tomistas, discernimos algumas afinidades com o legado anselmiano.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Santo Anselmo, argumento anselmiano.

Abstract. In this paper we sustain that Anselm's argument of *Proslogion* is not simple, but complex. There are two main components of its complexity: the anselmian name of God, proposed in *Proslogion 2*; and the two metaphysical principles, that justify the steps of the argument, respectively, in *Proslogion 2* and 3. According to our version of Anselm's argument, there is not also a simple opposition between Anselm and Thomas Aquinas, in the tradition of the proofs for the existence of God. In Aquinas' critical point of view upon Anselm, we have emphasised the discrepancy between the description and the refutation of the reasons of *Proslogion 2* and 3. In the alternative proposal of Aquinas' five ways, we have discerned some affinities with Anselm's legacy.

Keywords: Thomas Aquinas, Saint Anselm, Anselmian argumentation.

1. A COMPLEXIDADE DO ARGUMENTO ANSELMIANO

O argumento anselmiano do *Proslogion*, segundo o testemunho do Proêmio, resultou de uma busca persistente e sofrida, que tinha um desígnio: descobrir um só argumento, auto-suficiente na sua força probatória, como prova da existência de Deus e base de sustentação dos principais atributos de perfeição da essência divina. Como o próprio autor desde logo também esclarece, este seu desígnio não se compreende sem a experiência do *Monologion*, onde havia já proposto uma concatenação de argumentos a favor da existência de Deus¹. Trata-se das quatro vias anselmianas de *Monologion* 1-4.

¹ «Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum

Ora estas vias constituem uma multiplicidade irreduzível, de modo que nenhuma das vias é por si suficiente para obter as conclusões das restantes. Tal multiplicidade era razão de incomodidade intelectual, o que alimentou o desejo de substituir aquelas múltiplas vias por um único argumento. Mas unicidade não é o mesmo que simplicidade. Anselmo procurou e descobriu um único argumento, para substituir a multiplicidade das vias do *Monologion*, mas isso não quer dizer que tenha descoberto um argumento único e simples, mesmo que tivesse procurado um só argumento tão simples quanto possível. O argumento que Anselmo descobriu, o argumento do *Proslogion*, pode ser considerado único, mas não simples.

Dada a qualidade de pensamento especulativo que revela, o argumento do *Proslogion* não podia deixar indiferente quem o pensa. Todavia, como tudo aquilo que conserva presença na posteridade e gera tradição fica, por isso mesmo, sujeito a reduções e a simplificações, o argumento anselmiano do *Proslogion* não logrou escapar a esta regra. Assim, tornou-se um lugar comum da interpretação do argumento, admitir que se trata de um argumento simples, que infere a existência de Deus, a partir unicamente da ideia da perfeição da essência divina. Entretanto, como compete aos estudos de especialidade, também a nossa análise do argumento anselmiano, entre muitas outras, visa contribuir para desfazer esse lugar comum. Com efeito, nós entendemos que o argumento, que Anselmo expõe em *Proslogion* 2-3, é um só argumento, mas não é um argumento simples. Trata-se de um argumento complexo, que não se compreende sem a consideração de, pelo menos, dois componentes, os quais não são também elementos simples: o nome divino proposto em *Proslogion* 2; e os princípios metafísicos que justificam os passos decisivos do argumento em *Proslogion* 2 e 3. Por um lado, o significado daquele nome não se intui de imediato, antes se compreende mediante um exigente processo de construção racional. No texto da réplica à crítica de Gaunilo, Anselmo identifica o seu argumento único com o significado desse nome², o que pode, à primeira vista, sugerir a simplicidade do próprio argumento. Basta, no entanto, submeter à análise a composição desse nome para se perceber quer a complexidade do seu processo de elaboração quer a solidariedade estrutural do significado do nome com os princípios que justificam as inferências de *Proslogion* 2-3. Por outro lado, estes princípios denunciam uma metafísica implícita, que é o que verdadeiramente suporta a força do argumento.

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.» *Proslogion, Prooemium*, in F. S. Schmitt (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968, I, p.93.

² Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [V.], in Schmitt, I, p.135.

O nome anselmiano de Deus

Nas vias do *Monologion*, a necessidade racional da existência de Deus é ainda muito condicionada pela relação de supremacia, que determina a noção de Deus, como bem supremo ou como essência suprema. Na via do *Proslogion*, a necessidade da existência de Deus torna-se tal que não é sequer pensável que Deus não exista. Ora, pensar Deus de modo que não seja sequer pensável que não exista, é pensar Deus como «algo maior do que o qual nada possa ser pensado» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)³. Esta expressão é o que tomamos pelo nome anselmiano de Deus. No seu enunciado, este não é um nome simples, mas uma perífrase, o que não concorda, à primeira vista, com o estilo sintético da escrita anselmiana. Nem que fosse apenas por isso, a perífrase não podia deixar de nos interpelar. Num primeiro momento, não resistimos à tentação, partilhada aliás com muitos outros intérpretes⁴, de reduzir a perífrase anselmiana a uma expressão menos longa e mais fácil de repetir, como a de «supremo pensável»⁵. Mas o próprio Anselmo poderia ter proposto a expressão correspondente de *summum cogitabile*. A verdade, porém, é que ele não o fez, e este facto não pode deixar de nos advertir da inconveniência da nossa redução.

Tal redução não dava devidamente conta da crítica anselmiana da noção de supremo (*summum*), em *Monologion* 15. Aí Anselmo reconhece que *summum* é um relativo, que significa uma relação de supremacia numa ordem de termos subordinados. Mas a excelência da essência divina não depende de relação de supremacia alguma. Por conseguinte, supremo não deve ser tomado por um atributo da essência divina. Deus não é essencialmente supremo. A expressão «essência suprema» (*summa essentia*), tão abundantemente empregue, como nome divino, no *Monologion*, revelava, afinal, não poder dizer com propriedade a essência de Deus. O nome divino dominante no *Monologion* não podia manter-se no *Proslogion*. Era necessário encontrar um nome afirmativo ou positivo da essência divina. Ora, esta é a condição que o nome anselmiano de Deus, proposto em *Proslogion* 2, permite satisfazer.

Se atentarmos bem na perífrase «algo maior do que o qual nada possa ser pensado», podemos verificar que ela não nomeia a essência divina senão através de uma dupla negação: por um lado, ela não afirma a relação de

³ «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.» *Proslogion* 2, in Schmitt, I, p.101.

⁴ Como Gaunilo, que dá a versão concisa de *aliquid maius omnibus*, ao nome anselmiano de Deus: cfr. *Pro insipiente* [4], in Schmitt, I, p.127.

⁵ Cfr. M. L. Xavier, *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999, pp.543-547, 565-569.

supremacia de Deus na ordem do pensável; por outro lado, ela nega expressamente toda a relação a um termo superior na mesma ordem. Há, pois, uma negação implícita e outra explícita. A negação implícita é uma omissão intencional, e, apesar disso, uma suposição necessária, porquanto não se pode dispensar a ordem subjacente do pensável, a fim de que Deus seja ainda pensável no limite dessa ordem. O nome anselmiano de Deus não pode, por isso, abster-se completamente de ser um nome de supremo, ainda que negativo. A negação explícita é, por sua vez, um aviso: ela adverte-nos para não identificarmos Deus com algum termo menor, ou superável, na ordem do pensável. Este aviso é, a nosso ver, o principal alcance do nome anselmiano de Deus. Nós encaramo-lo, por isso, como uma regra para pensar Deus, segundo a qual Deus não deve ser identificado com algo menor do que o insuperável na ordem do pensável⁶. É esta noção de insuperável na ordem do pensável, que nós compreendemos sob o nome anselmiano de Deus.

Os princípios do argumento anselmiano

Entretanto, o nome anselmiano de Deus integra o argumento do *Proslogon* em conjunção com dois princípios da ordem do pensável. Tais são os princípios do argumento do *Proslogon*, que nós compreendemos no âmbito da metafísica de Anselmo.

Esta metafísica exprime-se privilegiadamente sobre as relações de origem, que concernem tanto à Criação quanto à Trindade. Tal metafísica das relações de origem inclui princípios que regem tanto as relações de causalidade e de participação, que convêm ao mundo da Criação, quanto a relação de origem no interior da Trindade, a processão divina. Anselmo não teoriza sobre esses princípios; ele aplica-os na sua teologia, sem questioná-los. Entre esses princípios, é oportuno destacar aqui dois, a título de exemplo: o de não reflexividade e o de não simetria de toda a relação de origem. O princípio de não reflexividade das relações de origem postula que nada pode originar-se em si mesmo: nenhuma realidade pode ser a causa de si mesma, ou, de algum modo, proceder de si mesma⁷. Segundo este princípio, nem Deus é causa de si mesmo, nem pessoa alguma da Trindade procede de si mesma. Por sua vez, o princípio de não simetria das relações de origem postula que nada pode ter origem no seu originado: nenhuma causa pode ser causada pelo seu efeito;

⁶ Cfr. M. L. Xavier, “O nome anselmiano de Deus”, in C. J. Correia (org.), *A Mente, A Religião e a Ciência*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp.269-278.

⁷ «Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius este o per quod fit, et nihil est posterius seipso.» *Monologon* 29, in Schmitt, I, p.47; «Si autem est ex aliquo [spiritus sanctus], non est nisi ex deo, qui est pater et filius et spiritus sanctus. Sed a se ipso nequit esse, quoniam nulla persona a se ipsa potest existere.» *De processione spiritus sancti* 2, in Schmitt, II, p.188.

nenhum ser procedente pode fazer proceder de si aquele do qual procede⁸. Segundo este princípio, nem o Criador pode ser criado pela criatura, nem um filho pode gerar o pai, tanto na natureza criada como na natureza incriada da Trindade. Criação e Trindade são assim pensadas segundo os mesmos princípios metafísicos.

Dois princípios deste género intervêm decisivamente no argumento do *Proslogion*. Os dois princípios concernem ao ser (*esse*), correlativo da essência (*essentia*) e do ente (*ens*)⁹. Trata-se do ser (*esse*) que é permutável com a existência (*existere*). Ora, ser ou existir é susceptível de posições e de disposições distintas: das posições de ser no intelecto (*esse in intellectu*) e de ser na realidade (*esse in re*); da disposição absolutamente necessária de ser, de modo que a sua negação seja impensável (*quod non possit cogitari non esse*), e da disposição relativamente contingente de ser, de modo que a sua negação seja pensável (*quod non esse potest cogitari*). Os princípios do argumento anselmiano estabelecem relações de ordem entre as posições e as disposições discriminadas.

O primeiro princípio aplica-se em *Proslogion 2*, postulando que a dupla posição do ser no intelecto e na realidade é maior do que a posição do ser apenas no intelecto. Assumida esta relação de ordem entre as duas posições do ser, ou da existência, o insuperável na ordem do pensável não pode ser apenas uma invenção do pensamento, pois, se assim fosse, o insuperável seria superado ao ser pensado como algo real, e não seria, portanto, insuperável¹⁰. A noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, é assim contraditória com a negação do ser ou da existência real, à luz do princípio de ordem, de *Proslogion 2*.

Todavia, o insuperável na ordem do pensável não é algo real do modo como o pode ser qualquer ente contingente. A conclusão de *Proslogion 2* não podia, por isso, satisfazer Anselmo, enquanto teólogo. Novo passo se impunha na construção do argumento anselmiano, mediante a aplicação de um segundo princípio de ordem. Este ordena as duas disposições do ser, há pouco discriminadas, postulando que a disposição absolutamente necessária é maior do que a disposição relativamente contingente¹¹. Assumida esta relação de ordem entre as duas disposições do ser, ou da existência, o insuperável na

⁸ «Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.» *Mon.* 3, in Schmitt, I, p.16; cfr. *De processione spiritus sancti* 1, in Schmitt, II, pp.183-185.

⁹ A essência, o ser e o ente são três aspectos indissociáveis de toda a realidade: «Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens.» *Mon.* 6, in Schmitt, I, p.20.

¹⁰ «Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.» *Pros.* 2, in Schmitt, I, p.101.

¹¹ «Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.» *Pros.* 3, in Schmitt, I, p.102.

ordem do pensável não pode ser dubitável, de modo que a sua negação seja pensável, pois, se assim fosse, o insuperável seria superado por algo absolutamente necessário, cuja negação seja impensável, e não seria, por isso, insuperável. A noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, é, portanto, contraditória com a possibilidade de ser objecto de dúvida, à luz do princípio de ordem, de *Proslogion* 3.

Concedendo a noção anselmiana de Deus e os dois referidos princípios de ordem, deve, pois, concluir-se, com Anselmo, que Deus existe não só realmente mas também com uma necessidade indefectível, de modo que não é sequer pensável que não exista. Esta conclusão não é racionalmente procedente sem aquelas concessões metafísicas, as quais acusam a complexidade não só do argumento do *Proslogion*, como da metafísica que o sustenta. Esta metafísica não aparece sistematizada no conjunto da obra de Anselmo, mas transparece de forma aplicada na teologia que dá expressão ao seu pensamento teocêntrico.

2. TOMÁS DE AQUINO: CRÍTICA E ALTERNATIVA AO ARGUMENTO ANSELMIANO

2.1. A crítica tomista: algumas perplexidades

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

Mas será que Tomás de Aquino tomou por um argumento, o teor de *Proslogion* 2-3, no mesmo sentido em que nós o tomamos por tal, isto é, por um raciocínio mediado por passos, que se justificam pelos princípios metafísicos acima discriminados? A fim de respondermos a esta pergunta, revisitemos a *Summa contra Gentiles* I, caps. 10-11, onde o autor aborda mais circunstanciadamente o legado de Anselmo, não esquecendo a *Summa Theologiae* I, q.2, onde o autor confirma e sintetiza a sua abordagem da questão da existência de Deus.

É próprio do estilo filosófico de Tomás de Aquino, encontrar um justo meio entre dois extremos. A assim acontece também na questão filosófica da demonstrabilidade, ou não, da existência de Deus. A fim de determinar o seu justo meio nesta questão, Tomás de Aquino não pode deixar de circunscrever

primeiro os extremos: no primeiro extremo, situam-se aqueles que negam a demonstrabilidade da existência de Deus, porque esta existência é algo *per se notum*, isto é, objecto de uma evidência imediata e auto-suficiente¹²; no segundo extremo, situam-se aqueles que negam igualmente a demonstrabilidade da existência de Deus, mas pela razão oposta, isto é, porque tal existência não é racionalmente evidente, mas só admissível pela fé¹³. No justo meio, virá Tomás de Aquino a defender a demonstrabilidade da existência de Deus, porquanto esta existência é racionalmente evidente, não imediata, mas mediatamente. E quanto a Anselmo: em que posição é que Tomás de Aquino o coloca? No primeiro extremo.

Recorde-se que o argumento anselmiano concluía, em *Proslogion* 3, que Deus existe de modo tão necessário, que não é sequer pensável que não exista. Ora, uma existência absolutamente indubitável é algo a que convém, segundo Tomás de Aquino, ser objecto de uma evidência imediata e auto-suficiente¹⁴. O filósofo escolástico não deixa, aliás, de tornar explícito o seu entendimento daquilo que é por si evidente (*per se notum*), ou seja, do que é objecto de evidência imediata e auto-suficiente: assim é toda a proposição cuja verdade se conhece imediatamente, com base apenas no conhecimento dos seus termos. Exemplo: a afirmação de que o todo é maior do que a parte, cuja verdade se conhece imediatamente, com base apenas no conhecimento do que é um todo e do que é uma parte. Este é um exemplo daquilo que Tomás de Aquino toma por um primeiro princípio de demonstração, na esteira de Aristóteles¹⁵, e que, depois de Kant, se tornou habitual classificar como um juízo analítico. Assim, a afirmação da existência de Deus seria como um princípio de demonstração, não objecto de demonstração, para todos aqueles que, segundo Tomás de Aquino, pertencem ao primeiro extremo, entre os quais Anselmo. Será, pois,

¹² Cf. *Summa contra Gentiles* I, 10 (texto da Editora Marietti, reprod. em: Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, trad. de D. Odilão Moura, baseada na trad. de D. Ludgero Jaspers, e revista por Luís A. de Boni, Porto Alegre, co-edição da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1990, p.33).

¹³ Cf. *Sum.c.Gent.* I, 12.

¹⁴ «Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest.» *Sum.c.Gent.* I, 10, 59.

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

um juízo analítico, não propriamente um argumento, ou uma demonstração, a inferência da existência de Deus, em *Proslogion* 3.

Todavia, a descrição tomista das inferências anselmianas de *Proslogion* 2 e 3 é bastante fidedigna. Tomás de Aquino tem o cuidado de nada suprimir de relevante, do exposto por Anselmo. Nessa medida, o crítico de Anselmo descreve o argumento do *Proslogion*, efectivamente como um argumento, não escamoteando a sua complexidade. A descrição não vem, assim, em conformidade com a classificação da posição de Anselmo sobre a afirmação da existência de Deus. Tal afirmação é, segundo a classificação inicial, uma evidência imediata, e segundo a descrição, uma evidência mediada pelos passos da argumentação. Aqui encontramos nós um motivo de perplexidade.

Na verdade, tanto na *Summa contra Gentiles* como na *Summa Theologiae*, as versões tomistas de *Proslogion* 2 consignam devidamente os dois fundamentais componentes do raciocínio anselmiano: o nome perifrástico de Deus e o princípio metafísico, que permite inferir que Deus existe, não só no intelecto mas também na realidade. Por um lado, Tomás de Aquino reproduz o nome anselmiano de Deus, sem alterá-lo na sua construção¹⁶: «algo maior do que o qual [algo] não pode ser pensado» (*aliquid quo maius cogitari non potest*), segundo a *Summa contra Gentiles*; «aquilo maior do que o qual [algo] não pode ser significado» (*id quo maius significari non potest*), segundo a *Summa Theologiae*, introduzindo esta, uma modificação notória, pela substituição do verbo *cogitari* por *significari*. Esta substituição não afecta, porém, o alcance do nome, supondo que são co-extensivos, os domínios do pensamento e da linguagem. Em qualquer dos casos, mantém-se a noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável, ou, co-extensivamente, na ordem do dizível. Por outro lado, Tomás de Aquino enuncia o princípio metafísico de ordem, que intervém em *Proslogion* 2, com maior destaque até do que aquele, que o mesmo princípio recebe no próprio texto de Anselmo: «na verdade, o que é no intelecto e na realidade, é maior do que aquilo que é só no intelecto» (*nam quod in intellectu et in re est, maius est eo quod in solo intellectu est*), segundo a *Summa contra Gentiles*; «é maior, porém, o que é na realidade e no intelecto do que o que é apenas no intelecto» (*maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum*), segundo a *Summa Theologiae*. Em qualquer dos enunciados, mantém-se o conteúdo essencial do princípio, sem o qual não se pode concluir que o insuperável na ordem do pensável existe na realidade, fora do intelecto que o pensa. Assim obtida, a afirmação da existência real de Deus não pode ser assimilada a um princípio de demonstração, por si evidente, ao

¹⁶ Note-se que a mesma construção subjaz a várias versões, mais ou menos concisas, do mesmo nome perifrástico, no próprio texto do *Proslogion*. cf. Maria Leonor L.O. Xavier, “O nome anselmiano de Deus”, in *A Mente, a Religião e a Ciência*, coord. de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, p.272.

contrário daquilo que, surpreendentemente, Tomás de Aquino conclui das suas descrições¹⁷.

Também a inferência de *Proslogion* 3 é fielmente descrita na *Summa contra Gentiles*. Tomás de Aquino não omite aí o segundo princípio metafísico de ordem, sob seguinte enunciado: «Além disso, pode decerto ser pensado que algo seja [de modo] que não possa ser pensado que não é, o que é evidentemente maior do que aquilo que pode ser pensado que não é» (*Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse*). Tomás de Aquino parece admitir, com Anselmo, a possibilidade de pensar o ser absolutamente necessário, insusceptível de toda e qualquer possível negação. Tomás de Aquino parece ainda admitir com Anselmo, e como se tratando de uma evidência, o juízo de ordem, segundo o qual é maior ser absolutamente necessário do que ser relativamente contingente, susceptível de alguma possível negação. Ora, este é o teor do segundo princípio do argumento anselmiano, em conformidade com o qual a possibilidade de duvidar da existência de Deus se revela contraditória com a noção de Deus, como insuperável na ordem do pensável. Assim obtida, mediante a aplicação de um princípio evidente de demonstração, a afirmação da existência necessária de Deus não pode, ela própria, ser assimilada a um princípio de demonstração, por si evidente, ao contrário daquilo que, mais uma vez, Tomás de Aquino conclui da sua descrição¹⁸.

Verifica-se, portanto, que as descrições tomistas de *Proslogion* 2 e 3 preservam o conteúdo essencial do texto anselmiano. No entanto, tais descrições não condizem com a classificação de evidência imediata e auto-suficiente, atribuída às afirmações da existência real e necessária de Deus, concluídas, respectivamente, em *Proslogion* 2 e 3. Aliás, Tomás de Aquino faz, como vimos, uma descrição em separado do teor dos caps. 2 e 3 do *Proslogion*, o que propicia uma interpretação que advogue a existência de dois argumentos distintos. Não é, porém, isso que se verifica ao nível da

¹⁷ «Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.» *Sum.c.Gent.* I, 10, 60; «Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.1, n.2.

¹⁸ «Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari potest, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 61.

interpretação e da crítica tomistas. Estas entram claramente em desacordo com as descrições dadas, o que constitui para nós mais um motivo de perplexidade.

Com efeito, Tomás de Aquino manifesta-se crítico de Anselmo e empenha-se em refutar as inferências de *Proslogion* 2-3. Atentemos nas suas razões, expostas com maior detalhe na *Summa contra Gentiles* do que na *Summa Theologiae*. O alvo da crítica tomista da inferência de *Proslogion* 2 é o nome anselmiano de Deus. Por um lado, esse nome não exprime uma noção universal de Deus, de modo que não é evidente para toda a gente que Deus seja o insuperável na ordem do pensável, inclusivamente, para muitos dos antigos, que identificavam Deus com este mundo¹⁹. Tomás de Aquino tem razão nesta sua observação: o nome anselmiano de Deus requer um processo esforçado de compreensão tal como requereu um processo elaborado de construção, que não é imediatamente óbvio para toda a gente. A nosso ver, porém, Anselmo procurou dizer, não uma noção universal de Deus, mas uma noção supereminente, que impedisse a redução de Deus a um pensável menor. Por outro lado, Tomás de Aquino critica ainda o nome anselmiano de Deus, quanto à sua força ou eficácia: o nome, por si só, não tem força suficiente para fazer concluir a existência do nomeado na natureza das coisas, isto é, fora do intelecto que concebe o nomeado, a menos que se conceda concomitantemente essa existência²⁰. Tomás de Aquino tem razão também nesta objecção: o nome por si só não tem força para tal. A compreensão do nome só se revela contraditória com a negação da existência real, mediante a

¹⁹ «Nec oportet ut statim, cognita huius nominis Deus significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio (60) intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 67; «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.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.1, *Ad secundum*.

²⁰ «Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 67; «Dato enim quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.» *Sum. Theol.* I, q.2, a.1, *Ad secundum*.

aplicação do primeiro princípio metafísico de ordem, acima discriminado. Como vimos, Tomás de Aquino também o destaca na sua descrição, mas omite-o completamente na sua refutação. Ora, sem a consideração de tal princípio, o nome anselmiano de Deus não se aguenta e cai, como argumento, tornando-se inteiramente vulnerável à crítica tomista, bem como a todas as críticas que ignoram os princípios, que justificam os passos do argumento do *Proslogion*.

Uma questão torna-se, para nós, inevitável: por que razão é que Tomás de Aquino omite na crítica aquilo que destaca na descrição? Por que razão é que Tomás de Aquino ignora a complexidade do argumento anselmiano, a qual não deixa, todavia, de sobressair nas descrições por ele dadas do mesmo? Se Tomás de Aquino tivesse reconhecido essa complexidade, talvez não se tivesse achado tão apartado de Anselmo na questão da demonstrabilidade da existência de Deus. Talvez esta distância fosse desejada, a fim de que a posição tomista se alinhasse mais com Aristóteles do que com a linhagem platónico-augustiniana, na qual se inscrevia Anselmo.

Entretanto, para além de esvaziar o argumento anselmiano das razões que o sustentam, a crítica tomista contrapõe explicitamente uma razão da ordem do conhecimento: a consideração dos limites do intelecto humano no conhecimento de Deus. Com base nessa consideração, Tomás de Aquino justifica a possibilidade do ateísmo, sem excluí-la do âmbito da racionalidade. Com efeito, o argumento anselmiano constitui uma interpretação do sentido em que é insipiente, aquele que nega no seu coração que Deus existe, segundo o Salmo (13, 1 ou 52, 1). Ao concluir, em *Proslogion* 3, que Deus existe tão necessariamente que não é sequer pensável que Deus não exista, o argumento de Anselmo exclui toda e qualquer possibilidade racional, ou sapiente, de duvidar ou de negar a existência de Deus. Em contrapartida, os críticos de Anselmo sempre acorreram em defesa do insipiente, como desde logo Gaunilo. Na esteira deste primeiro crítico, também Tomás de Aquino defende o insipiente, na sua refutação de *Proslogion* 3. Mais uma vez, a crítica tomista não permanece fiel à descrição previamente dada. Como vimos, na descrição, Tomás de Aquino apresenta como evidente o juízo, que identificámos com o segundo princípio metafísico de ordem, e que justifica a conclusão do argumento em *Proslogion* 3. Na refutação, porém, Tomás de Aquino omite completamente esse juízo e a sua aplicação como princípio justificativo da inferência anselmiana. Como este princípio fica omissa, também não se torna evidente a contradição entre a noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável, e a possibilidade de pensá-lo como não existente, consistindo a refutação tomista, simplesmente, em admitir esta possibilidade

em função da fraqueza do intelecto humano, incapaz de intuir a indefectibilidade própria do ser divino²¹.

A metafísica tomista reconhece, aliás, esta indefectibilidade, ao defender a identidade, em Deus, entre essência e existência, no âmbito da unidade analógica do ente. Ora, esta metafísica não propiciará uma forma de afirmar a existência de Deus, directamente decorrente da consideração da essência divina? E não seria essa forma de afirmação da existência de Deus, uma alternativa tomista ao argumento anselmiano? Essa seria ainda uma solução na continuidade das vias de *Proslogion* 2 e 3, das quais se desvia expressamente o crítico de Anselmo, ao determinar o seu justo meio na questão da demonstrabilidade da existência de Deus.

2.2. A alternativa tomista: algumas afinidades

Tomás de Aquino não deixa, aliás, de conjecturar a solução, que a sua metafísica da analogia do ente faz adivinhar. E, juntamente com ela, ele antecipa ainda uma outra, a saber, aquela que, na sua formulação cartesiana, virá a servir de padrão para a prova ontológica, segundo a definição e a crítica de Kant. Consideremos as duas soluções contiguamente, tal como nos são apresentadas na *Summa contra Gentiles*: a primeira é a afirmação da existência de Deus, na qual o predicado da existência se identifica com o sujeito, dada a identidade entre essência e existência em Deus, de acordo com a metafísica tomista; a segunda é a afirmação da existência de Deus, na qual o predicado da existência se inclui na definição do sujeito, tal como o predicado animal se inclui na definição de homem²², ou tal como uma propriedade essencial do triângulo se inclui na definição do triângulo, como dirá, posteriormente, Descartes. Esta segunda forma de afirmação da existência de Deus é aquela que se tornou habitual conotar com o argumento ontológico, depois de Kant. Tornou-se também habitual fazer remontar a tradição do argumento ontológico até ao argumento do *Proslogion*, de Anselmo. Ora, como estamos a ver, Tomás de Aquino não confundiu o argumento anselmiano com esta

²¹ «Nec enim oportet, ut secunda ratio (61) proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 68.

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

acepção de argumento ontológico, que se tornou corrente, e que ele soube antecipar no seu teor. Nós também não fazemos essa confusão. Todavia, nenhuma destas formas de afirmação da existência de Deus – quer as vias anselmianas de *Proslogion* 2 e 3, quer a via provida pela metafísica tomista, quer aquela que antecipa o argumento ontológico de Descartes – é verdadeiramente um argumento, isto é, uma demonstração da existência de Deus, para Tomás de Aquino. Nenhuma delas constitui, portanto, a alternativa tomista. Todas elas são agregadas no primeiro extremo, do qual pretende demarcar-se o justo meio de Tomás de Aquino, na questão da demonstrabilidade da existência de Deus.

Como se demarca então, Tomás de Aquino? Precisando aquela razão, que havia já sido contraposta na refutação de *Proslogion* 3: a fraqueza do intelecto humano, porquanto este não pode aceder a uma visão intelectual da essência divina²³. Só uma visão intelectual da essência divina permitiria, segundo Tomás de Aquino, afirmar a existência de Deus, como uma afirmação por si mesma evidente, isto é, como uma evidência imediata e auto-suficiente. Ora, uma visão intelectual de Deus é algo que a teoria tomista do conhecimento não autoriza. Segundo esta teoria, o intelecto humano não é um intelecto separado, como o divino ou o angélico, mas um intelecto unido ao corpo, e, por esta razão, ele não pode conhecer senão a partir dos sentidos, por via de abstracção. Consequentemente, o intelecto humano não pode conhecer Deus senão a partir dos seus efeitos, e não pode demonstrar a sua existência senão por diversas vias de consideração da ordem dos efeitos. Tal é a alternativa tomista das cinco vias. Tomás de Aquino parece, no entanto, longe de suspeitar de que a sua alternativa possa ser aproximada do argumento anselmiano, através de algumas afinidades, como nós pretendemos aqui sublinhar. Antes de mais, a negação de uma visão intelectual da essência divina é uma posição comum aos dois filósofos: para Tomás de Aquino, trata-se de uma posição elaborada no âmbito da sua teoria do conhecimento, e de uma condição da sua alternativa de construção das cinco vias; para Anselmo, que não elaborou uma teoria do conhecimento, trata-se de uma posição resultante da experiência intelectual da descoberta do argumento do *Proslogion*, como denuncia inequivocamente o pungente cap.14 deste opúsculo. Basta considerar este facto, para excluir o argumento anselmiano, das formas de afirmação por si evidente da existência de Deus, uma vez que estas não se compreendem, segundo Tomás de Aquino, senão com base na concessão de uma visão intelectual de Deus.

²³ «Ex quo etiam tertia ratio (62) solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.» *Sum.c.Gent.* I, 11, 69.

Entretanto, se não é uma visão intelectual de Deus, o que é que está na origem da noção anselmiana de Deus, que compõe o argumento do *Proslogion*? Tratar-se-á de uma noção *a priori*, conforme veio a estabelecer posteriormente a definição kantiana de prova ontológica, ou tratar-se-á de uma noção *a posteriori*, que supõe mediatamente a experiência sensível? Nós começamos por admitir o apriorismo da noção anselmiana de Deus, mas viemo-nos a persuadir, progressivamente, de que se trata de uma noção *a posteriori*. Para este efeito, foi decisiva a consideração de dois dados: por um lado, a crítica de supremo em *Monologion* 15, que, como acima vimos, está na base do apuramento da noção anselmiana de Deus, como insuperável na ordem do pensável; por outro lado, a descrição da gênese desta noção, segundo o próprio Anselmo, no texto da réplica a Gaunilo, como um processo gradual de eliminação da composição em partes e de toda a delimitação espaço-temporal²⁴. Admitimos, portanto, que a noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável foi obtida através de um processo de abstrações sucessivas. Admitimos também, por isso, que esta noção anselmiana de insuperável na ordem do pensável não é menos *a posteriori* do que as noções de Deus, que procedem das cinco vias tomistas, como sejam, respectivamente, a de primeiro movente, a de primeira causa eficiente, a de realidade por si necessária, a de ente supremo, e a de inteligência ordenadora das causas finais da natureza.

Já as noções anselmianas de Deus, como bem supremo, grandeza suprema, ente supremo e essência suprema, todas compostas pelo relativo supremo, procediam das quatro vias do *Monologion*. São já reconhecidas as afinidades das vias anselmianas do *Monologion* com as vias tomistas, especialmente com a quarta via, a da ordem das perfeições²⁵, que conduz a uma noção de Deus, afim daquelas que foram apuradas pelas vias do *Monologion*. Menos suspeitável será a existência de alguma afinidade entre as vias tomistas e o argumento anselmiano do *Proslogion*, como aqui propomos. Com efeito, é-nos impossível não aproximar de *Proslogion* 3, a terceira via tomista. Esta via parte da consideração dos possíveis, isto é, das coisas que podem ser e não ser, como são todas as coisas susceptíveis de geração e de corrupção. Todo o possível está igualmente disponível para ser e para não ser, e, como tal, não basta para actualizar a existência²⁶ nem para conservar os

²⁴ Cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* [I.], in Schmitt, I, pp.131-132.

²⁵ Cf. Vincenzo Miano, “Gli argomenti del *Monologion* e la quarta via di San Tommaso (concordanze e sviluppi)”, *Divus Thomas* 54 (Piacenza, 1951), pp.20-32.

²⁶ «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei apropietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa.» *Sum.c.Gent.* I, 15, 124.

actuais existentes²⁷. Por estas razões, impõe-se considerar algo necessário. Como o que é necessário pode sê-lo por causa de outro, e como a ordem da causalidade dos necessários não pode ser sem fim, pelo princípio aristotélico da finitude da ordem das causas, é preciso que haja um necessário, que seja necessário por si, não por outro, na origem de todos os necessários por causa de outros²⁸. Ora, tanto o possível como o necessário por causa de outro, segundo Tomás de Aquino, caem sob a larga noção do que é relativamente contingente, ou seja, do que é pensável como não existente, segundo *Proslogion* 3. E quanto ao necessário por si, cairá fora da noção anselmiana daquilo que é impensável como não existente, que tomámos como sendo o absolutamente necessário? Não vemos razão para cair fora, pois necessário por si é algo que não depende senão de si para ser necessário, portanto, algo incondicionada ou irrelativamente necessário. Para Tomás de Aquino, Deus é absolutamente necessário, como causa primeira de todos os necessários e de todos os possíveis; para Anselmo, Deus é absolutamente necessário, como insuperável por todo e qualquer pensável como não existente. Serão estas duas vias, a tomista e a anselmiana, irreduzíveis entre si? A nosso ver, trata-se de duas vias distintas, mas congêneres. Aquém das diferenças de linguagem, há uma diferença da ordem das razões: a via tomista concebe uma ordem de causalidade, enquanto a via anselmiana assenta numa ordem de mais e de menos, que não deixa de ser uma ordem de perfeições. Tomás de Aquino, como sabemos, também não prescinde deste género de ordem nas suas vias.

²⁷ «Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.» *Sum. Theol. I, q.2, a.3, Resp.*

²⁸ «Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est (cap.13).» *Sum. c. Gent. I, 15, 124*; «Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.» *Sum. Theol. I, q.2, a.3, Resp.*

Por tudo o que dissemos, temos muita dificuldade em opor simplesmente Tomás de Aquino a Anselmo, na tradição das provas da existência de Deus.

Fonte de Apoio²⁹

A versão tomista de *Proslogion 2*, em *Suma contra os Gentios* I, c.10:

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

A mesma versão de *Proslogion 2*, em *Suma de Teologia* I, q.2, a.1:

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

Refutação da versão dada de *Proslogion 2*, em *Suma contra os Gentios* I, c.11:

«67. a) Nem é necessário que, conhecida a significação do nome de Deus, seja imediatamente conhecido que Deus é, como pretendia a primeira razão (60). Em primeiro lugar, porque não é evidente para todos, mesmo para aqueles que concedem que Deus é, que Deus seja aquilo maior do que o qual [algo] não possa ser pensado, visto que muitos dos antigos disseram que Deus é este mundo. [...]». – Ou seja, a noção anselmiana de Deus não é uma noção

²⁹ As edições dos textos a seguir traduzidos são as indicadas nas notas, em que os mesmos foram primeiramente citados. A tradução é nossa.

universal de Deus, pelo que nem todos têm uma noção de Deus, que torne por si evidente que Deus é ou existe, mesmo que assintam na existência de Deus.

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

A mesma contra-argumentação, em *Suma de Teologia* I, q.2, a.1:

«Quanto ao segundo argumento, deve dizer-se que talvez aquele que ouve este nome *Deus*, não tem inteligência de que significa algo maior do que o qual não [algo] não possa ser pensado, uma vez que alguns acreditaram que Deus é um corpo. Também, admitindo que quem quer que seja tenha inteligência de que por este nome *Deus* é significado isto que é dito, a saber, aquilo maior do que o qual [algo] não pode ser pensado, não se segue, por causa disso, que tenha inteligência de que aquilo que é significado pelo nome seja na natureza das coisas, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode alegar que seja na realidade, a não ser que fosse concedido que seja na realidade algo maior do que o qual [algo] não possa ser pensado, o que não é concedido por aqueles que negam que Deus é.»

A versão de *Proslogion* 3, em *Suma contra os Gentios* I, c.10:

«61. Além disso, pode decerto ser pensado que algo seja [de modo] que não possa ser pensado que não é, o que é evidentemente maior do que aquilo que pode ser pensado que não é. Assim, portanto, poderia ser pensado algo maior do que Deus, se ele próprio pudesse ser pensado como não sendo, o que é contra a razão do nome. Resta que é por si evidente que Deus é.»

Refutação da versão dada de *Proslogion* 3, em *Suma contra os Gentios* I, c.11:

«68. E também não é necessário, como propunha a segunda razão (61), que pode pensar-se algo maior do que Deus, se pode pensar-se que [Deus] não é. Na verdade, que possa pensar-se que não é não procede de imperfeição ou incerteza do seu ser, pois o seu ser é para si evidentíssimo, mas da debilidade do nosso intelecto, que não o pode intuir por si próprio, mas sim a

partir dos seus efeitos, e assim é conduzido raciocinando ao conhecimento do próprio ser.»

Outras versões da afirmação da existência de Deus, como evidência imediata:

«62. Além disso, devem ser evidentíssimas aquelas proposições nas quais o mesmo é predicado de si mesmo, como, por exemplo, homem é homem; ou [aquelas] das quais os predicados estão incluídos nas definições dos sujeitos, como, por exemplo, homem é animal. Ora, em Deus, descobre-se antes de mais, como se mostrará abaixo (c.22), que o seu ser é a sua essência, como se a mesma resposta fosse dada à questão: o que é?, e à questão: se é? Assim, portanto, quando se diz “Deus é”, o predicado ou é idêntico ao sujeito, ou, pelo menos, está incluído na definição do sujeito. E, assim, será evidente por si que Deus é.» *Suma contra os Gentios* I, c.10.

Refutação das outras duas versões dadas da afirmação da existência de Deus, como evidência imediata: «69. Por isto também se dissolve a terceira razão (62). Na verdade, assim como para nós é evidente que o todo seja maior do que a sua parte, assim também para os que vêem a própria essência divina é evidentíssimo que Deus é, uma vez que a sua essência é o seu ser. Mas, como não podemos ver a sua essência, atingimos o conhecimento do seu ser, não por ele mesmo, mas pelos seus efeitos.» *Suma contra os Gentios* I, c.11.

A terceira via tomista: a via do possível e do necessário

Em *Suma contra os Gentios* I, c.15: «124.- Além disso, vemos no mundo algumas coisas que podem ser e não ser, como as que são geradas e corruptíveis. Ora, tudo aquilo que pode ser tem uma causa, porque, como de si se dispõe igualmente para os dois, isto é, para ser e não ser, é necessário que, se dele se apropria o ser, isso seja por alguma causa. Mas nas causas não pode proceder até ao infinito, como foi acima provado pela razão de Aristóteles. Logo, é necessário admitir algo que seja “necessariamente-ser”. Ora, todo o necessário ou tem de outro, a causa da sua necessidade, ou não, sendo necessário por si mesmo. Não se pode, no entanto, proceder até ao infinito nos necessários que têm de outro, a causa da sua necessidade. Logo, é necessário admitir algum primeiro necessário, que é necessário por si mesmo. E este é Deus, uma vez que é causa primeira, como se mostrou [c.13].»

Em *Suma de Teologia* I, q.2, a.3, “Resposta”: «A terceira via é tomada do possível e do necessário, e é a seguinte. Encontramos, de facto, entre as coisas, algumas que podem ser e não ser, como se encontram algumas que se geram e corrompem, e, por consequência, que podem ser e não ser. Impossível é, porém, que todas as coisas assim sejam sempre, porque aquilo que pode não ser, por vezes não é. Por isso, se todas as coisas podem não ser, por vezes nada houve na realidade. Mas se isto é verdadeiro, também agora nada haveria, porque aquilo que não é não começa a ser senão por algo que é.



Por isso, se nada fosse um ente, impossível seria que algo começasse a ser, e assim nada seria agora mesmo. Por conseguinte, nem todos os entes são possíveis, é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário ou tem a causa da sua necessidade noutra coisa ou não tem. Não é, todavia, possível que se proceda até ao infinito nos necessários, que têm causa da sua necessidade, assim como nas causas eficientes, como ficou provado. Logo, é necessário postular algo que seja necessário por si, que não tenha a causa da sua necessidade noutra coisa, mas que seja a causa da necessidade dos outros [necessários]: que todos dizem [ser] Deus.»