

EM BUSCA DE DEUS: SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA E A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E SUA CRÍTICA

Jakob Hans Josef Schneider
Universidade Federal Uberlândia

Resumo: O que é que deveríamos entender sob a definição anselmiana do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest*, “algo do qual não pode ser pensado maior”? Este artigo argumenta a favor de que a definição de Anselmo deveria ser entendida como uma *definição operativa*, igual a uma receita ou instrução de um médico: se você quer saber quem é Deus, deve então prosseguir e cumprir a regra aí definida: Deus é *aliquid quo maius cogitari non potest*, “algo do qual não é possível pensar maior”. Então, Deus não é nem um objeto tirado da natureza (*prima causa*), nem um conceito tirado do intelecto (*ens perfectissimum*), nem uma imagem tirada da imaginação. A existência de Deus é um resultado do modo de pensar nele como “algo do qual não pode ser pensado maior”. Se você segue a instrução de pensar em Deus, então, Deus existe e, além disso, existe necessariamente, pois não é possível negar sua existência e, ao mesmo tempo, pensar em algo maior.

Abstract: How can we understand the anselmian definition of God as *aliquid quo maius cogitari non potest*? This article defends the argumentation of Anselm of Canterbury against possible interpretations. God is not a prime cause of nature (*prima causa*), nor he is an absolut concept (Hegel) or idea (Descartes) of our intellect (*ens*

perfectissimum), nor he is an image of our imagination (Gaunilo). The definition of Anselm has to be understood as an operative definition, like the instruction of a doctor. If we follow the norms of that definition, then God exists; and he exists necessarily; because it is not possible to think of something greater than him and deny his existence at the same time.

Introdução

Desde o início da filosofia, a reflexão sobre o Primeiro Princípio do Ser sempre foi e é um problema central da filosofia. Mais ainda, a filosofia nasce com ela. Segundo o *Timaios* de Platão, Deus é, enquanto o demiurgo, a *causa efficiens* do mundo e do ser. Apesar disso, o mundo é eterno, quer dizer, não criado. Segundo o livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, Deus é, enquanto o primeiro motor imóvel, apenas uma *causa finalis* que move o mundo “como um amado” (hos erómenon). Naturalmente, também, segundo Aristóteles, o mundo é eterno, quer dizer, não criado; uma tese que na Idade Média gera controvérsias sobre um conceito adequado de Deus como criador do mundo¹. Santo Agostinho, porém, consegue esclarecer no livro XI das suas *Confissões* – sua famosa reflexão sobre o “enigma do tempo” – a separação da e a diferença estrita entre a eternidade divina e a temporalidade humana – segundo o qual a natureza, ou seja, todo o ser é criado por Deus². Tomás de Aquino harmoniza as duas teses contrárias de que o mundo seria eterno ou teria tido um início, distinguindo entre eternidade divina (sem início e sem fim), sempiternidade (com início no tempo, mas sem fim no tempo, duração

1. Cf. SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. A imagem de Platão em Tomás de Aquino. Observações a uma controvérsia medieval: Platão e/ou Aristóteles, em: *Cultura e fé. Revista de humanidades*, 143, Outubro-Dezembro 2013, ano 36, Porto Alegre, 2013, pp. 395-410.

2. Cf. SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Zeit und Zeitlichkeit. Zur Modernität des Augustinischen Zeitverständnisses, em: *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002) 17-43.

contínua e sempiterna, por exemplo, a vida humana: nascimento e a vida eterna (depois da morte terrena), ou seja, uma vida feliz no céu (*visio Dei*), ou uma vida infeliz no inferno) e a temporalidade humana, por exemplo, a história pessoal (nascimento, escola, casamento, filhos etc.) e a história política do mundo, os acontecimentos históricos³, por exemplo, 09 de novembro do ano de 1989, a queda do muro de Berlim e o tempo do relógio, o tempo do mundo⁴.

Na Idade Média, a existência de Deus como criador do mundo desempenha, naturalmente, um papel importante. Neste ponto, a prova assim chamada ‘a prova ontológica’, ou seja, o ‘argumento ontológico’ de Anselmo de Cantuária⁵ em seu *Proslógio* (cap. 2-4) é uma primeira entrada nas discussões filosóficas sobre o Primeiro Princípio do Ser. Esta prova anselmiana causou uma reação crítica. Primeiramente, já Gaunilo apresentou-a; depois, Tomás de Aquino, em suas “*quinque viae*” da *Suma de teologia* I, q. 2. João Duns Scoto iniciou em seu *De primo principio* seu próprio ponto de vista, juntando a prova ontológica e fisiológica⁶.

Na Idade Moderna, René Descartes, em suas *Meditationes* III e V, renovou o argumento ontológico sob a ideia de um *ens per-*

3. Cf. SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. The Eternity of the World, Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, em: *Archives d'Histoire Doctrinale e Littéraire du Moyen Âge*, 66, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141.

4. TER REGEN, Jan G. J.; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (Orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

5. ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslógio*. Trad. e notas por Angelo Ricci, em: *Os Pensadores*, vol. VII (São Paulo 1973), pp. 101-129; *Livro em favor de um insipiente*. Objeção de Gaunilo, monge de Marmoutier, contra o *Proslógio* de Anselmo, pp. 129-135; *Resposta de Anselmo a Gaunilo*, pp. 135-146.

6. SCOTUS, John Duns. *De primo principio. On the First Principle*. ed. by Allan B. Wolter, Chicago 1966; cf. SCOTUS, John Duns. *Metaphysics and Ethics*. ed. by Ludger Honnefelder, Rega Wood and Mechthild Dreyer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, begründet von Josef Koch, herausgegeben von Jan A. Aertsen, Band LIII), Leiden / New York / Köln (E. J. Brill) 1996.

fectissimum, que inclui sua existência, ao que Immanuel Kant⁷ se refere criticamente em sua *Crítica da Razão pura*. Hegel defendeu novamente o argumento ontológico⁸, confirmando com isso o idealismo alemão.

Na filosofia contemporânea, sobretudo na filosofia analítica (Bertrand Russell⁹ e Willard Van Ormen Quine¹⁰), surgiu uma nova crítica do argumento. Nos Estados Unidos e Inglaterra surgiu um novo debate sobre a existência divina em torno de Alvin Carl Plantinga¹¹, Richard Swinburne¹² e John L. Mackie¹³. A escola finlandesa

7. Cf. FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica *versus* filosofia dogmática / The refutation of the ontological argument, or critical philosophy *versus* dogmatic philosophy, em: PICH, Roberto Hofmeister; MÜLLER, Felipe de Matos (Orgs.). *Filosofia da religião e epistemologia. Veritas. Revista quadrimestral de filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, vol. 56, num. 2, maio/agosto 2011, pp. 64-83.

8. Cf. HENRICH, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen (Mohr-Verlag), 2. unveränderte Aufl. 1967; HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by David S. Pacini, Cambridge, Mass. (Harvard University Press), 2003.

9. RUSSELL, Bertrand. *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. Ch. Marsh, London, 1956, Repr. 1994.

10. QUINE, Willard Van Ormon. *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, 2. rev. Edition. With a New Foreword by the Author, Cambridge (Mass.) 1980.

11. Cf. PICH, Roberto Hofmeister. Alvin Plantinga e o argumento evolucionário contra o naturalismo: uma exposição e uma crítica, em: PICH, Roberto Hofmeister; ZILLES, Urbano (Orgs.). *Filosofia, religião e ciência*. Porto Alegre: EST Edições, 2008, pp. 69-114.

12. SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*, 1979; PICH, Roberto Hofmeister. Richard Swinburne sobre o argumento teleológico a favor da existência de Deus: uma defesa contemporânea do teísmo, em: PICH, Roberto Hofmeister (Org.). *Naturalismo e Ateísmo*. Porto Alegre: EST Edições, 2009, pp. 83-116.

13. MACKIE, John L. *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*. Oxford (University Press), 1982.

(Jaakko Hintikka e Simo Knuuttila)¹⁴, novamente, tentou salvar este argumento na base de uma ‘nova lógica’, na lógica modal, ou seja, das modalidades: possibilidade, realidade e necessidade.

Eu pretendo contribuir com alguns itens para esse debate sobre a existência de Deus. Para isso, confrontarei o argumento de Anselmo com outros argumentos críticos e favoráveis:

1) A crítica de Tomás de Aquino na *Summa theologiae* I^a, q. 2, e sua alternativa da prova da existência de Deus a partir dos seus efeitos: as *quinque viae*, que, em suma, não são válidas, exceto o argumento tirado dos graus do ser, ou seja, de um ser necessário e de um ser contingente e provavelmente, a *quinta via* – Deus como ‘governador’ do mundo – que parece antecipar a tese de Immanuel Kant de que a existência de Deus é apenas um postulado da razão prática e não pode ser demonstrada na ciência filosófica, quer dizer, na ciência teórica, ou especulativa.

2) A renovação do argumento na III^a e na V^a *Meditationes* de René Descartes, a partir de uma ideia perfeita, resultado de uma análise da *res cogitans*, ou seja, de uma ideia do *ens perfectissimum*. A análise do conteúdo do ‘Ego’, então, quer dizer, da sua própria substância, da *res cogitans*, mostra e revela a ‘ideia inata’ do Deus como uma ideia que não podemos criar, pois ultrapassa nossa capacidade de pensar e, por causa disso, é uma ideia que deve ser criada em nós, na *res cogitans*, por uma força maior do que a nossa; então ela, quer dizer Deus, existe por sua causa em si e para si e, por natureza, em nós.

3) A crítica de Immanuel Kant na sua *Crítica da razão pura*, de que o ser não é uma qualidade das coisas, então, não pode ser uma perfeição ou determinação do ser. O ser é uma posição pelo intelecto de uma coisa na realidade em relação ao seu conceito. Então, a exis-

14. KNUUTTILA, Simo; HINTIKKA, Jaakko (Ed.). *The Logic of Being, Historical Studies* (Synthese Historical Library, book 28), Springer Verlag, 1986, ²2013; KNUUTTILA, Simo. “Modal Logic”, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Norman Kretzmann et alii, Cambridge 1982, pp. 342-357.

tência de Deus não é um assunto da razão pura, ou seja, teórica, mas somente uma questão da razão prática para que os ladrões do mundo não possam escapar da sua pena. Mas isto não é uma prova filosófica, é apenas um postulado; então a existência de Deus não pode ser demonstrada. Contra esta opinião está a de Tomás de Aquino, de que a existência de Deus pode, sim, ser demonstrada na filosofia teórica. Quer dizer que a prova da existência de Deus é uma questão da ciência.

II.1. O proêmio do *proslógio*

O *Proêmio* indica que o *Proslógio* foi o resultado de um pedido dos monges a Anselmo: “acedendo aos pedidos de alguns irmãos”, quando ele acabara de encerrar seu *Monológio*, isto é – com alusão a Santo Agostinho – intitulado, também, *Solilóquio*, e outro, *Proslógio*, ou *Meditação*. “(...) chamei o primeiro (*Monológio*) um exemplo de meditação sobre o fundamento racional da fé, e o segundo (*Proslógio*): *A fé buscando apoiar-se na razão*”.

Era um “exemplo de meditação sobre os mistérios da fé”. O título de um livro de René Descartes é *Meditações sobre a primeira filosofia*, título completo: *Meditações sobre Filosofia Primeira. Nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*. Descartes emprestou esse título de Anselmo ou, mais provavelmente, de Santo Agostinho, *Confissões*, liv. X, sobre a memória: “cogitare”¹⁵, “raciocinare”, “meditare”. Esses verbos são sinônimos e refletem o

15. Cf., por exemplo: SANTO AGOSTINHO, *Confissões* X, cap. 11: “Quer dizer, precisamos coligi-los (conhecimentos existentes na memória) (*collenda*), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui (*cogenda, cogo*) é que vem *cogitare*; pois *cogo* e *cogito* são como *ago* e *agito, facio* e *facito*. Porém, a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*) de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, *ao ato de juntar (cogere)* no espírito, não em qualquer parte, é que propriamente se chama “pensar” (*cogitare*).” No *Conf.* X, cap. 9: A memória intelectual, ele distingue entre “ciência” e “imaginar”.

antigo verbo grego ‘theorein’, relacionado ao verbo ‘horasthai’ (ver), cuja primeira pessoa do perfeito é ‘oida’ que significa ‘eu sei’ porque ‘eu vi’. O método é: ‘dividir’ e ‘compor’, ‘separar’ e ‘juntar’ e, finalmente, ‘análise’ e ‘síntese’. Aqui começa o programa intelectual de Anselmo: *fides quaerens intellectum*: A fé em busca do entendimento. Este entendimento reflete uma abertura da razão humana que não é limitada por fora, e poderia ser limitada somente por si mesma; ou seja, trata-se da autolimitação da razão (I. Kant, *Crítica da Razão pura*, capítulo: “dialética transcendental”).

Escrito por um homem que busca, em silêncio, descobrir, através da razão, os mistérios da fé. Em silêncio queria indicar, fechado num quarto isolado (reclusão), sozinho, estar consigo mesmo; de novo uma reminiscência da doutrina de Santo Agostinho, que fala do *homem interior* em oposição ao *homem exterior*; sem interrupção, sem preocupações com o dia-a-dia (por exemplo: fazer comida, lavar roupas etc.) – essa área da vida deve ser arrumada antes de filosofar, segundo Aristóteles. A filosofia supunha que os problemas do “zen” (viver, sobreviver) são resolvidos para poder realizar o “eu zen”, o *bene vivere*, o bem viver. Disso resulta a tese de que somente a filosofia pode ser a perfeição do ser humano. Igualmente, Anselmo está procurando a verdade da fé com “rationes necessariae” (*Monólogo*, Prefácio). Ele quer argumentar de um modo devido somente à razão humana, sem – assim *ex pressis verbis* dito no *Monólogo* - recorrer à Escritura Sagrada.

Essa descrição da situação acadêmica de Anselmo nos permite lembrar uma situação comparável de René Descartes em sua autobiografia acadêmica *Discours de la méthode*, 2^{ème} Partie¹⁶. Ainda no exército do príncipe de Maurício de Nassau, mas já prestes a trocar sua vida de soldado por uma vida de filósofo, ou seja, dedicada à filosofia, Descartes, em 1619, encontrava-se na Alemanha, “levado para

16. DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, texte e commentaire par Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 5^e1976 (1^o1925), pp. 11 e 155sq.

lá pelas guerras”, e se fechou um dia inteiro num quarto: isolado (reclusão), numa vila próxima à cidade de Ulm, longe de toda conversa, quer dizer, de conversas (*conversations*) com familiares, livre dos cuidados e das preocupações (*soins*) do dia-a-dia, sobretudo as do dinheiro e das paixões (*passions*), sentado ao lado (não atrás, isso significaria preguiça) de um “forno de azulejos” (*poêle de faïence*), “à la mode allemande”. Naquela época houve um inverno duro no início de (10) de novembro de 1619, quando ele se dedicou ao ócio de se entreter consigo mesmo (*m’entretenir des mes pensées*), quer dizer, pensando em alguma coisa (*penser à quelque chose*) e meditando (*méditer*) sobre uma renovação fundamental da filosofia. A meditação é uma atividade da razão, quase uma intuição ativa que deve ser realizada; e não significa apenas ter uma ideia.

Um de seus primeiros pensamentos era que “a casa das ciências só pode ser a obra de uma pessoa sozinha, ou seja, de uma única pessoa”: ”je m’avisai de considérer, que souvent il-n’y-a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu’en ceux auxquels un seul a travaillé.”

Voltemos a Anselmo: uma das suas renovações fundamentais na área da intelectualidade cristã é o entendimento de Deus. “Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente.” O assim chamado “argumento ontológico” não é um verdadeiro argumento ontológico. Anselmo não conhece a disciplina filosófica correspondente, a ontologia, a ciência geral do ser (Christian Wolff), ou seja, a metafísica, essa maravilhosa disciplina filosófica que não existe ainda e que sempre tem que ser procurada, segundo Aristóteles¹⁷, a “épistémè zetouménè”, que atrapalha nossa razão e que Aristóteles chama “sophia”, ou seja, “prote filosofia” ou até “épistémè theologikè”.

17. ARISTÓTELES. *Metaph.* I, 2. 982a4; 982b8; 983a21; *Metaph.* XI, 1. 1059a35.

Aliás, a acusação de Martin Heidegger, de que a metafísica ocidental fosse uma “*onto-teologia*”, uma *contradictio in adiecto*, é injusta, apenas uma polêmica pura. O argumento de Anselmo é um substituto razoável para facilitar e melhorar o entendimento de Deus para os companheiros da mesma fé.

II.2 A definição de Deus nos capítulos 2 e 3 do *Proslógio*

Deus est aliquid quo maius cogitari non potest.

Deus é o ser do qual não é possível pensar nada maior. (tradução de Angelo Ricci)

Deus é algo do (em) qual não pode ser pensado maior. (tradução alternativa minha)

“Cremos, pois, com firmeza, que *tu és o ser do qual não é possível pensar nada maior*. Ou será que um ser assim não existe porque o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe”?

Eu deixo de lado a discussão da tradução duvidosa da palavra “*aliquid*” por “o ser” e fico, por enquanto, com essa. Anselmo continua sua argumentação em favor da existência de Deus do seguinte modo: Contra o insipiente, talvez melhor o “*nescio*”, como dizem os Salmos (14 (13)^{1a}), negando a existência de Deus pode-se argumentar que ele entende, quando ouve, essa definição de Deus: “*aliquid quo maius cogitari non potest*”. Essa definição existe quando ouvida e compreendida em sua mente. Mas assim, pode-se pensar algo maior que existe na mente e na realidade – e este ser é Deus, que existe na mente e na realidade, senão, pudesse se pensar algo maior que existe na mente e na realidade e este algo fosse maior, senão, pudesse se pensar algo maior (...), etc.. Isto reflete a proibição do *regressus ad infinitum*, um princípio que todos os autores medievais aceitam.

Um segundo passo da argumentação de Anselmo, no 3º capítulo, é o seguinte: este *aliquid quo maius cogitari non potest* não pode ser pensado como “*não existente*”; pois existe na mente humana,

então, deve existir na realidade, também, senão, poder-se-ia pensar em algo que existe na mente e na realidade; e isto seria maior e cumpriria a definição prevista: Deus é “o ser (*aliquid*) do qual não é possível pensar nada maior.” Então, Deus não somente existe; ele existe necessariamente. “Ora, aquilo que *não pode* ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existente”. A criatura pode ser pensada como não existente, são os seres contingentes; mas “o ser (*aliquid*) do qual não é possível pensar nada maior”, não. E um terceiro passo é que não pode ser pensado que este ‘algo’ não exista. A negação da existência de Deus é impossível.

II.3. Interpretação do argumento do Anselmo em favor da existência de Deus

Esta argumentação de Anselmo é uma brecha na história da filosofia europeia, bem antes da recepção de Aristóteles na Europa Ocidental. Como, então, podemos chegar a um entendimento adequado dessa definição do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest*? Eu gostaria de esclarecer o assunto, primeiramente, *ex parte negativa*:

1) A definição de Deus como “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, ou seja, agora melhor, em latim: *aliquid quo maius cogitari non potest* não é uma verdadeira definição real, pelo menos, se aceitarmos as regras da lógica aristotélica: indicar o *genus proximum* e a *differentia specifica*; como em *homo est animal rationale*, ou seja, segundo Aristóteles (*Política* I) um “zoon logon echon”. O ser não cai num gênero; ademais, o ser enquanto ser não é um gênero¹⁸. O ser enquanto ser não conhece – segundo Parmênides (*Peri Physeos*) – nem espaço, nem tempo, nem mais ou menos, quer dizer, graus,

18. TOMÁS DE AQUINO. *Stb.* I, q. 3, a. 5c. “Ostendit autem Philosophus in III *Metaph.* (lect. VIII) quod ens non potest esse genus alicuius”. ARISTÓTELES. *Metaph.* III, 3. 998b20-25.

nem geração e corrupção, pois do nada não pode surgir o ser, nem um acima e abaixo, nem à esquerda ou à direita, nem lugar, nem local, etc.. O primeiro significado, ou seja, conteúdo do ‘ser’ é – segundo Hegel, na *Logikvorlesung* (1832) – “ser nada”. A negatividade, iniciando com o significado do ‘nada’ como ‘não algo’, o processo da dialética do ser, está incluída no primeiro conceito do intelecto: “quod primo cadit in intellectu est ens” (Avicena e Tomás de Aquino)¹⁹. O ser é o primeiro conhecido (*primum cognitum*) do intelecto – e já, assim, nada?! Como ‘não algo’, pelo menos, não é uma determinação definida, ou seja, uma perfeição de uma coisa realmente existente, ou seja, uma qualidade, uma determinação do ser de uma coisa (Immanuel Kant). Logo, a definição de Deus proposta por Anselmo não é uma definição real de uma coisa que existe realmente.

2) A definição anselmiana de Deus também não pode ser uma definição nominal, por exemplo, desculpem-me a comparação, como: <o legume ‘aipim’, no Rio Grande do Sul é chamado de mandioca; em Minas Gerais, aimpim. Mas considerado dessa forma, ‘aipim’/‘mandioca’, o conhecimento deste legume não é um novo conhecimento; logo vazio, sem novas informações sobre sua natureza; então, não é – segundo Kant²⁰ – uma proposição sintética, somente analítica e por isso uma tautologia. Na proposição <Deus é,

19. TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, I, 1c, Ed. Leonina XXII, p. 5, 100sqq.: „illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens”. AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. 1, cap. 5, ed. Simone Van Riet (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. Simone Van Riet, 2 vol., Louvain / Leiden 1977-1980), I, p. 31: „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione (...)”.

20. Já Tomás de Aquino fez esta observação: Deus e seu ser são idênticos; “Deus est suum esse”. *Stb.* I, q. 3, a. 4c.: “Dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (a. 3), sed etiam suum esse.” Por causa disso a proposição <Deus é, ou seja, existe> é conhecida por si. I, q. 2, a. 1. Mas não é conhecida por si “quoad nos”, em relação a nós. É preciso de uma prova da sua existência a partir dos efeitos de Deus que são conhecidos por nós anteriormente. Isto Tomás chama a *demonstratio quia* em oposição à *demonstratio propter quid*. I, q. 2, a. 2.

ou seja, existe>, pois, o verbo ‘ser’ não dá uma nova informação que já não estivesse incluída no conceito do sujeito. O verbo ‘ser’ não é um “predicado real” (I. Kant). A existência de uma coisa significa sua “posição na realidade em relação a seu conceito” (I. Kant). Essa proposição, então, não é sintética, somente analítica, e dessa forma meramente tautológica. Então, a definição do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não é uma definição nominal; e, também, não significa a “posição de uma coisa na realidade em relação a seu conceito”. Dessa forma a definição ficaria apenas no nível das palavras, sem entendimento de seus significados. Seríamos ignorantes acerca da existência de Deus. É contrário à intenção de Anselmo substituir os vários argumentos do seu *Monológio* em favor da existência de Deus por um único argumento.

3) Ademais, a definição de Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest*, o “‘ser-algo’ do (em) qual não é possível pensar (nada) maior” não é, também, um conceito definido, como, por exemplo, <primum principium>, <prima causa>, <ens perfectissimum>, <ens necessarium per se>, nem segundo o famoso escritor da Europa, Santo Agostinho, àquele Anselmo das humildes referências: um “ipsum esse per se subsistens” (o ser mesmo por si e para si subsistente). A definição do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não pode significar nenhum conceito. Pois, um conceito será sempre – segundo Averrois – um *ens diminutum*, um ‘ser diminuto’, pois é criado pelo intelecto humano. O universal, ou seja, um conceito, ou seja, uma ideia etc., sempre é um produto ou efeito dos atos intelectivos do espírito. O intelecto humano cria seus conceitos da realidade; e se são – ou não são – adequados a ou aprovados pela realidade, é uma pergunta perigosa. A realidade deve conseguir ou prosseguir a ideia, senão será o pior para a realidade (Hegel), ou seja, segundo Platão (Teéteto): a opinião deve sempre alcançar a realidade, que é a das ideias, e não vice-versa. O mesmo assunto Platão discute em seu *Crátilo* acerca da tese de Protágoras, de que o homem seria a medida de todas as coisas; e, em conformidade com isso, que as coisas deveriam se comportar de acordo com nossas opiniões sobre essas coisas.

Uma opinião obviamente falsa, pois, nesse caso, não seria possível distinguir entre verdade e falsidade, bem e mal e belo e feio! ‘Ser’ não significa ‘ser percebido’, ou seja, *percipi esse*.

4) A definição de Deus por Anselmo como *aliquid quo maius cogitari non potest*, o ‘ser-algo’, não é também a imaginação de uma entidade perfeita, assim como Gaunilo mostra em uma de suas objeções: Nós podemos imaginar uma “ilha perfeita” assim “perdida”, “escondida”, ou seja, “desconhecida”, mas isso não significa que esta ilha exista realmente. Do conceito de uma coisa não deriva a existência da coisa representada e, assim, conhecida no conceito desta coisa. Talvez seja este o caso da teoria platônica das ideias, segundo o qual a ideia (de uma coisa?) enquanto o “ontos on”, em latim, “enter ens”, em português, o “verdadeiro ser” inclui, naturalmente, sua existência. É óbvio que o ser inclui o ser e é idêntico a si mesmo. Nesse caso, sempre será necessária a ele a experiência viva ou humana. Pode ser que Deus desempenhe um papel importante em nossa vida, mas isso não é uma prova da sua existência. Todavia, é claro que, se Deus não exercesse nenhum papel em nossa vida, a pergunta por sua existência seria em vão!

5) Ademais, a definição de Anselmo *Deus est aliquid quo maius cogitari non potest* não é uma primeira premissa de um silogismo, ou seja, um dos primeiros princípios da demonstração, como Tomás de Aquino (I, q. 2, a. 1) entende e interpreta a fórmula de Anselmo, refutando-a. Pode ser que a proposição <Deus est> é conhecida por si (auto evidente); pois o significado do predicado ‘ser’ é idêntico ao significado do sujeito; Deus é o *ipsum esse per se subsistens*. Mas não é um princípio conhecido por si *quoad nos*, em relação a nós. E por não termos um entendimento da essência de Deus, somos também ignorantes acerca de sua existência. Podemos ter consciência da existência de Deus apenas através dos conhecimentos de seus efeitos. Se, então, a existência divina pudesse ser entendida como um primeiro princípio, como uma suposição não suposta (anhypóton), não precisaria de uma demonstração de sua existência. Sim! Tal demonstração é impossível, como o primeiro princípio da demonstração, o

da não-contradição, segundo nos mostra Aristóteles na *Metafísica*, IV, 4, para o que não há uma prova. Mas a fórmula de Anselmo não carrega a função de um primeiro princípio, ou seja, de uma primeira premissa; pois não é um termo médio, por exemplo: (1ª premissa) “Tudo, do qual não é possível pensar nada maior, é um ente perfei-tíssimo”; (2ª premissa) “Deus é tudo do qual não é possível pensar nada maior”. (3ª conclusão) “Deus é um ente perfei-tíssimo”. Nós podemos transformar este silogismo no *modus ponens* para explicar porque <Deus> não pode ser um termo médio: Se <p>: <Deus est aliquid quo maius cogitari non potest>, então <q>: <Deus é um ens perfectissimum>. A proposição <p> é válida; então a proposição <q> também. Obviamente, a existência não sai nem de um conceito e nem de um silogismo.

O que, então, podemos entender e deveríamos entender sob a definição anselmiana do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest*? Se não é uma definição conforme as regras da lógica aristotélica, se não é um conceito absoluto (Hegel), ou seja, perfeito, a ideia (Descartes), e se não é uma definição aprovada por natureza; e se não é uma imagem (ideia) tirada da imaginação; o que, então, poderíamos pensar? Eu acho que a definição de Anselmo deveria ser entendida como uma *definição operativa*, igual a uma receita ou instrução de um médico²¹: se você quer saber quem é Deus, você tem que prosseguir e cumprir a regra definida nessa definição: Deus é o “ser-algo do – talvez melhor agora – qual não é possível pensar (nada) maior”. Então, Deus não é nem um objeto tirado da natureza (*prima causa*), nem um conceito tirado do intelecto (*ens perfectissimum*), nem uma imagem tirada da imaginação. A existência de Deus é um resultado do modo de pensar nele como “algo no qual não é possível pensar maior”. Se você segue a instrução de pensar em

21. Esta interpretação do argumento anselmiano em favor da existência de Deus é devido a Gangolf Schrimpf, *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 20), Frankfurt a. M. 1994.

Deus, então, Deus existe e, além disso, existe necessariamente, pois não é possível negar sua existência e, ao mesmo tempo, pensar em algo maior. Todas as outras perfeições como ‘onipotente’, ‘supremo bem’ etc. dependem dessa sua existência e estão em segundo lugar, correspondendo ao nosso modo de falar em proposições com a estrutura gramatical <S é P>.

Este argumento de Anselmo, injustamente denominado ‘argumento ontológico’, em favor da existência de Deus, é válido, tem uma coerência interna, um valor intrínseco e irrefutável. Mesmo no caso de ser Deus um ser (*ens*) perfeitíssimo, como nos mostra a argumentação de René Descartes, segundo o qual nós encontramos, através da análise da *res cogitans*, a ideia de um ente perfeitíssimo que não poderia ser criada por nós, mas sim criada, nesta mesma *res cogitans*, por uma entidade equipada com um poder soberano e uma força altíssima, devendo, por essa razão, existir. Caso contrário, não encontraríamos sua ideia na *res cogitans* como efeito deste poder supremo e desta força onipotente. É por causa do princípio vindo da Idade Média de que a causa sempre possui mais força que seu efeito, que Deus, enquanto sendo este *ens perfectissimum*, sem a falta de uma perfeição, necessariamente existe. Caso contrário, surgiria uma contradição em seu conceito. É certo, se Deus existe, ele existe necessariamente. Mas a dúvida fica: se ele existe na realidade ou apenas como uma ideia, cuja existência é enquanto ideia uma existência pensada. Aliás, Descartes, inconsequentemente, não submete este princípio à sua dúvida metodológica e ‘radical’; por exemplo, a picada do mosquito de dengue, pequena causa com grande efeito.

Contra a argumentação cartesiana, Kant tem razão: eu posso negar a existência de Deus junto com todas as suas perfeições, sem me perder em nenhuma contradição; pois a existência de uma coisa não é uma das qualidades ou perfeições dessa coisa; o verbo ‘ser’ não é um “predicado real”, mas meramente uma posição da coisa na realidade em relação a seu conceito. Consequentemente, a negação da existência de Deus não efetua nenhuma contradição. Deus é apenas uma das ideias, seja perfeita como for, estando em e encontrada por

nós na *res cogitans* e, assim, uma boa e talvez consoladora ideia, se Deus não for o juiz supremo no último tribunal.

O argumento de Anselmo entendendo Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não é atingido por essa discussão da filosofia moderna. Mesmo no caso, então, de ser Deus um ente perfeitíssimo, incluindo sua existência pensada como uma das suas perfeições, o argumento de Anselmo prescreve: pensa em Deus maior ainda. O modo de pensar e falar com superlativos é uma das concessões às condições da nossa linguagem, tendo que falar na estrutura das proposições: <S é P>. Este modo de falar é, na verdade, um modo fraco e inadequado de falar de Deus. Em Deus, ser e essência são idênticos, exprimem a mesma coisa. Se falarmos, então, de Deus como um ente perfeitíssimo, a definição de Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* requer de nós que pensemos num Deus maior ainda do que estas palavras ‘ens’ e ‘perfectissimum’ exprimem. Então, minha proposta da tradução do *aliquid quo maius cogitari non potest* é: Deus é algo do, ou seja, melhor: no qual não pode ser pensado maior. *Quod erat demonstrandum*.

III. Algumas observações às objeções de Gaunilo, monge de Marmoutier, em seu Livro em favor de um insipiente

Gaunilo monge de Marmoutier²², apresenta uma das primeiras objeções contra a argumentação de Anselmo; Tomás de Aquino, uma segunda. Minhas observações procuram esclarecer alguns pontos acerca da prova ‘ontológica’ da existência de Deus.

1) Um primeiro ponto atinge a definição do Deus. Gaunilo está fazendo uma alteração de graves consequências do argumento de Anselmo: O argumento de Anselmo é: *Deus est aliquid quo maius cogitari non potest*, ou seja, *nequit*. Essa definição Gaunilo muda: “o

22. *Livro em favor de um insipiente*, Objeção de Gaunilo, monge de Marmoutier, contra o Proslógio, de Anselmo (Os Pensadores VII, pp.129-135).

ser”, ou seja, “a natureza superior”, “pensado como o maior de todas as coisas”. Desta forma, ele entende a definição de Anselmo. Mas isso não é a palavra de Anselmo: Deus não é entendido como um “ser maior de todos os seres”, ou seja, como um *ens perfectissimum*. A diferença é extremamente grande; pois um conceito como um *ens perfectissimum* não inclui a existência real daquela coisa assim nomeada. A fórmula de Anselmo é, pelo contrário, uma orientação de pensar (*cogitari!*) em Deus. Se se pensa nele de outro modo, a existência não sairá do conceito, seja perfeito como for.

Mas nós podemos definir, segundo João Duns Scoto, o *ens* como aquela essência ou *quidditas*, a que o ser poderia ser atribuído; cujo ser, ou seja, cuja existência, respectivamente, não é uma contradição. Neste ponto, o ser é enunciado, ou seja, afirmado segundo o modo de um acidente (*secundum modum accidentis*), ou seja, como algo que vem a uma essência de fora dela. Mas a respeito disso, a essência mantém o ser, ou seja, a existência fora de seu conceito. Somente compreendido dessa maneira, o ser pode guardar certeza de sua determinação unívoca. Essa é a opinião assumida por I. Kant. Por causa disso, a proposição ‘*Caesar est homo*’ é verdadeira, mesmo no caso de César não existir; pois ‘*homo*’ significa nada mais do que a ‘*natura communis concepta ut haec*’ (a natureza comum concebida, ou seja, compreendida como essa); e apenas ela é afirmada sobre César. Se César existe, é, então, um fato contingente. Os autores medievais discutem esse assunto com a pergunta: *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente*; geralmente nos comentários do *De interpretatione* de Aristóteles²³. Um princípio de nosso modo de falar é aceito: ‘ser’ significa ‘algo-ser’, ou seja, a es-

23. SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente*. Zum *Peri-Hermeneias*-Kommmentar des Johannes Duns Scotus, em: SCOTUS, John Duns. *Metaphysics and Ethics*, ed. by Ludger Honnefelder, Rega Wood and Mechthild Dreyer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, begründet von Josef Koch, herausgegeben von Jan A. Aertsen, Band LIII), Leiden / New York / Köln (E. J. Brill) 1996, pp.393-412.

sência, ou seja, a *quidditas*, cuja existência está fora do seu conceito. Mesmo Anselmo aceita essa diferença: “ter a ideia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas.” Mas essa diferença não atinge a definição do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest*; pois não pode ser pensado em algo maior e, ao mesmo tempo, negar sua existência.

2) Um segundo ponto da objeção de Gaunilo atinge a diferença entre ‘falar’ e ‘pensar’, ‘ouvir’ e ‘compreender’. Pensar e falar, assim como ouvir e compreender, são atividades diferentes da mente. Segundo Lewis Carroll, *Alice in the Wonderland*, podemos acrescentar que a proposição “Eu falo o que penso” não equivale à proposição “Eu penso o que falo”. Então, se o néscio, ao negar a existência de Deus, ouvisse a proposição *aliquid quo maius cogitari non potest*, poderia pensar em uma coisa diferente, por exemplo, em uma “ilha perfeita” que não existe. A linguagem não é uma garantia do pensamento. Embora esteja certo que penso o que falo, o fato de a linguagem corresponder ao pensamento não está certo, mas sim, está certo o fato de o pensamento corresponder à fala. Há uma assimetria entre falar e pensar, ouvir e compreender. Isso atinge a definição da verdade, como *adaequatio intellectus et rei*, sobre a qual Anselmo trouxe à luz um excelente tratado: *De veritate*.

Então, quando ouço a frase <Deus é “algo no qual não pode ser pensado maior.”>, não se entende automaticamente que eu compreendo os significados das palavras dessa frase. Pois coisas inexistentes, como por exemplo, “Pegasus”, Hephaistos, Athena e todos os deuses da mitologia do Homero, estão na minha inteligência sem saber se eles ou elas existem na realidade. Necessita-se, assim, de uma demonstração própria de que essas entidades não somente ‘estão na minha inteligência’, mas também na realidade. ‘Estar na inteligência’ não é um argumento suficiente para a existência real dessas entidades. Aliás, os deuses do mito grego existem, mas só no sentido narrativo, quer dizer, enquanto eles fazem parte da narração de Homero; mas se essa narração existe, isto é um fato contingente; como a existência de Homero, que também existe enquanto sua narração existe.

Contra esta objeção de Gaunilo, Anselmo diz: algo pode ‘estar na inteligência’ somente como compreendido; caso contrário seria apenas uma palavra no ouvido, ou seja, como uma palavra escrita na visão. O interlocutor sabe do que está falando, de Deus; e ele não pode fazer-se de burro. Então, segundo uma interpretação benevolente e se o ‘néscio’ aceita a regra de benevolência nas interpretações, ele não pode negar a existência de Deus; pois não é possível, sem se perder em contradições, ao mesmo tempo, pensar em algo maior.

3) Dessa diferença entre falar e pensar surge outra: há dois momentos na inteligência: a) compreender a ideia do objeto e b) compreender a existência dessa ideia na realidade, por exemplo, a ideia de uma pintura e sua existência na obra realizada. Mas, neste ponto, pode-se perguntar, ou seja, duvidar, se essa ideia existe na realidade como, por exemplo, o girassol de Van Gogh, ou é somente uma ideia perfeita de um girassol que existe na realidade como um girassol pintado. Dessa forma, pode-se argumentar que Deus, se for “o ser maior de todos os seres” (*ens perfectissimum*) e estando na mente, existe na realidade apenas como um ser pensado; e dessa forma, como o exemplo mostra: a ideia perfeita do girassol existe na realidade apenas como uma ideia pintada.

Mas já tinha argumentado que a definição anselmiana do Deus não significa um ente perfeitíssimo. A alteração por Gaunilo da definição anselmiana do Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não é justificada.

4) Outro ponto: ainda é possível: pensar que <Deus não existe>. Mas essa frase – como a filosofia analítica, por exemplo, Bertrand Russell e Willard V. O. Quine, mostrou – é incorreta, pois contém uma contradição: Deus, que é pelo menos algo, não pode ser negado no predicado. Para evitar a contradição, nós devemos transformar uma proposição da existência de modo seguinte: não há um X e X é a; ou seja: não há uma *prima causa* e essa causa é Deus. Dessa forma podemos evitar a autocontradição de uma proposição existencial na sua forma negativa. Assim, a afirmação de que Deus existe deve de-

monstrar a existência de uma primeira causa e, em seguida, provar que essa causa é Deus.

Mas, com respeito a isso, levanta-se um problema acerca dos nomes próprios. Se o nome ‘Deus’ é um nome próprio, então, é impossível transformá-lo em marcas, como ‘prima causa’, ‘primeiro motor imóvel’, ‘ente perfeito’ etc. Segundo Peter Thomas Geach²⁴, isto é uma tarefa filosófica muito difícil e também a outra: justificar o uso do pronome relativo na proposição <há um X que é a>, ou seja, <há um X e X é a>. Como justificar, então, que *a prima causa* é Deus? Não é Deus o *primeiro motor imóvel*, ou seja, o *ens perfectissimum*? Nós deveríamos bem distinguir entre (1) a existência factiva, ficções, que às vezes não se diferenciam dos sonhos (R. Descartes, *Meditação II*); (2) a existência virtual que faz uma grande parte de nossa vida na internet e que muitas vezes torna-se uma existência quase surreal; (3) a existência artificial, das artes, sobretudo da literatura e da música e (4) finalmente, a existência viva, no sentido da vida. É justamente sobre a interpretação adequada dessa existência viva que se trata em nosso contexto. Em relação a isso, Aristóteles é a medida: *vivere viventibus est esse*: viver é o ser para os seres vivos. Então, a proposição <Deus existe> abrange a proposição <Deus vive>. Pois a vida é seu ser, o *ipsum esse per se subsistens*.

5) Finalmente, Gaunilo²⁵ parece antecipar a ideia cartesiana de um *gênio maligno* que nos engana. E assim, enganados, acreditamos

24. GEACH, Peter Thomas. Form and Existence, em: idem, *God and the Soul*. London, 1969, pp. 42-64; também em: KENNY, Anthony (Ed.). *Aquinas. A Collection of Critical Essays*. London; Melbourne, 1969, pp. 29-53; idem, What Actually Exists, em: idem, *God and the Soul*, pp. 65-74.

25. GAUNILLO. *Livro em favor de um insipiente*: “Em terceiro lugar, deve ser demonstrado, com um argumento irrefutável, que esse ser é de tal espécie que, logo venha a ser pensado, imediatamente que a inteligência lhe percebalhe a existência. A afirmação de que ele já se encontra no intelecto, quando ouço as palavras que o expressam, não satisfaz, porque na minha inteligência pode haver todas as coisas incertas, duvidosas e falsas que alguém queira afirmar e eu possa compreender, ao ouvi-las nomear. Há mais: enganado, como muitas vezes acontece, eu poderia chegar a prestar fé nessas coisas; é justamente nisto que eu não acredito”.

em tudo: coisas falsas, duvidosas, mesmo coisas inexistentes. Aqui é preciso, então, um argumento certo para que nós possamos distinguir a verdade do erro. O argumento de Anselmo “o ser-algo do qual não é possível pensar nada maior” não é suficiente para excluir essa ideia cartesiana de um *gênio maligno*.

Também essa objeção de Gaunilo não reflete bem o argumento de Anselmo: *Deus est aliquid quo maius cogitari non potest*. É óbvio que eu posso ser enganado em várias relações, que cometo erros, que acredito em coisas falsas e que considero verdadeiro algo que apenas tem a aparência da verdade. Mas se sou sério e verdadeiro comigo mesmo, entretendo-me comigo e analisando meus pensamentos, então não posso me comportar dessa maneira sem autocontradição. Sabendo o que é verdadeiro, não posso acreditar, ao mesmo, no contrário, que é falso. Eu domino minha própria inteligência. Aos homens duvidando da existência de Deus, ou até mesmo negando-a, a definição de Anselmo é a resposta certa.

Referências

AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**, tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo, 1973. (**Os Pensadores**, vol. VI)

ANSELMO DE CANTUÁRIA, **Proslógio**. tradução e notas por Angelo Ricci, em: **Os Pensadores**, vol. VII (São Paulo 1973), pp. 101-129; **Livro em Favor de um Insipiente**. Objeção de Gaunilo, monge de Marmoutier, contra o **Proslógio** de Anselmo, pp. 129-135; **Resposta de Anselmo a Gaunilo**, pp. 135-146.

AVICENNA LATINUS, **Liber de philosophia prima sive scientia divina**. ed. Simone Van Riet, 2 vol., Louvain / Leiden 1977-1980.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. texte e commentaire par Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, ⁵1976 (¹1925).

FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica *versus* filosofia dogmática / The refutation of the ontological argument, or critical philosophy *versus* dogmatic philosophy, em: PICH, Roberto Hofmeister; MÜLLER, Felipe de Matos (Orgs.). Filosofia da religião e epistemologia. **Veritas. Revista quadrimestral de filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, vol. 56, num. 2, maio/agosto 2011, pp. 64-83.

GEACH, Peter Thomas. **God and the Soul**. London, 1969.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism**, ed. por David S. Pacini, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003.

HENRICH, Dieter. **Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit**. 2ª ed. Tübingen: Mohr Verlag, 1967.

KNUUTTILA, Simo. “Modal Logic”, em: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. ed. by Norman Kretzmann et alii, Cambridge 1982, pp. 342-357.

KNUUTTILA, Simo; HINTIKKA, Jaakko (ed.). **The Logic of Being, Historical Studies**. 2ª ed. (Synthese Historical Library, book 28), Springer Verlag, 1986, 2013.

MACKIE, John L., **The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God**. Oxford (University Press) 1982.

PICH, Roberto Hofmeister. Alvin Plantinga e o argumento evolucionário contra o naturalismo: uma exposição e uma crítica, em: PICH, Roberto Hofmeister; ZILLES, Urbano (Orgs.). **Filosofia, religião e ciência**. Porto Alegre: EST Edições, 2008, pp. 69-114.

PICH, Roberto Hofmeister; MÜLLER, Felipe de Matos (Orgs.). Filosofia da religião e epistemologia. **Veritas. Revista quadrimestral de filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, vol. 56, num. 2, maio/agosto 2011.

PICH, Roberto Hofmeister; Richard Swinburne sobre o argumento teológico a favor da existência de Deus: uma defesa contemporânea do

teísmo, em: PICH, Roberto Hofmeister (Org.). **Naturalismo e Ateísmo**. Porto Alegre: EST Edições, 2009, pp. 83-116.

QUINE, Willard Van Ormon. **From a Logical Point of View**. Logico-Philosophical Essays, 2. rev. Edition. With a New Foreword by the Author, Cambridge (Mass.) 1980.

RUSSELL, Bertrand. **Logic and Knowledge. Essays 1901-1950**, ed. R. Ch. Marsh, London 1956, Repr. 1994.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. A imagem de Platão em Tomás de Aquino. Observações a uma controvérsia medieval: Platão e/ou Aristóteles, em: **Cultura e Fé. Revista de Humanidades**, 143, Outubro-Dezembro 2013, ano 36, Porto Alegre – RS, 2013, pp. 395-410.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. The Eternity of the World, Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, **Archives d'Histoire Doctrinale e Littéraire du Moyen Âge**, 66, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. **Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente**. Zum **Peri-Hermeneias**-Kommmentar des Johannes Duns Scotus, em: SCOTUS, John Duns. **Metaphysics and Ethics**, ed. Por HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, begründet von Josef Koch, herausgegeben von Jan A. Aertsen, Band LIII), Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996, pp. 393-412.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Zeit und Zeitlichkeit. Zur Modernität des Augustinischen Zeitverständnisses, em: **Philosophisches Jahrbuch** 109 (2002) 17-43.

SCHRIMPF, Gangolf. **Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV**. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung, Frankfurt a. M. 1994. (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 20)

SCOTUS, John Duns. **De primo principio. On the First Principle**, by Allan B. Wolter, Chicago, 1966.

SCOTUS, John Duns. **Metaphysics and Ethics**, ed. by Ludger Honnefelder, Rega **Wood** and Mechthild Dreyer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, begründet von Josef Koch, ed. por Jan A. Aertsen, Band LIII), Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.

SWINBURNE, Richard. **The Existence of God**, 1979.

TER REGEN, Jan G. J., DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (Orgs.). **Tempo e Eternidade na Idade Média**. Porto Alegre: EST Edições, 2007.