



A existência de Deus é evidente por si? *Summa contra gentiles e Proslogion*

Paulo Alexandre Marcelino Malafáia¹

Resumo

Este artigo apresenta os problemas da refutação de Tomás de Aquino ao “argumento único” de Anselmo de Cantuária, que visa provar a existência de Deus. Tais problemas são fundamentalmente três: (1) ao remontar o argumento de Anselmo, o texto de Tomás não reformula todos os passos importantes presentes na obra de seu oponente; (2) Tomás caracteriza a principal noção do argumento de Anselmo de modo distinto a seu oponente; e (3) Tomás não oferece razões suficientes para que se possa tomar a existência de Deus como evidente do modo com que ele procura apresentá-la. A maneira pela qual esses aspectos problemáticos da refutação de Tomás são apresentados é o confronto da *Summa contra gentiles* I, 10-11 com o trecho da obra de Anselmo em questão, o *Proslogion*, capítulos 2 e 3.

Palavras-chaves: Anselmo de Cantuária, “argumento único”, *Proslogion*, Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*.

Abstract

This article presents the problems of the refutation of Thomas Aquinas the "single argument" Anselm of Canterbury, to prove the existence of God. Such problems are basically three: (1) to trace the argument of Anselm, the text of Thomas does not reformulates all important steps in the present work of his opponent, (2) Thomas characterizes the main idea of Anselm's argument differently to your opponent, and (3) Thomas does not provide sufficient reasons to be able to take the existence of God as evident from the way he seeks to present it. The manner in which these problematic aspects of the refutation of Thomas are presented is the comparison of the *Summa contra gentiles* I, 10-11 with the passage of the work of Anselm in question, the *Proslogion*, Chapters 2 and 3.

Keys-words: Anselm of Canterbury, "single argument", *Proslogion*, Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*.

Pretendo mostrar neste artigo que é inadequada a refutação de Tomás de Aquino, na *Suma contra os gentios*, ao “argumento único” presente no *Proslogion*, de Anselmo de Cantuária, que visa provar a existência de Deus². Essa *inadequação* se dá por conta dos problemas da abordagem de Tomás ao texto de Anselmo. Em síntese, esses

1 Licenciado em Filosofia pela UERJ e Mestre em Filosofia pela UFRJ. Leciona Filosofia desde 2005 no Colégio Pedro II, mas já atuou em outras instituições de Ensino Médio, Superior e Pós-Graduação. Em 2010, publicou o artigo “A constituição dos Princípios da Filosofia, de Descartes”.

2 Muito embora desde Kant, o argumento de Anselmo seja mais conhecido como “argumento ontológico”, gostaria de me reservar o direito de chamar o argumento do Doutor Magnífico pela forma com que ele mesmo o nomeou e pela qual a Idade Média – e, portanto, também Tomás de Aquino – o conhecia: “argumento único”.



problemas são fundamentalmente três: (1) ao remontar o argumento de Anselmo, o texto de Tomás não reformula todos os passos importantes presentes na obra de seu oponente; (2) Tomás caracteriza a principal noção do argumento de Anselmo de modo distinto a seu oponente; e (3) Tomás não oferece razões suficientes para que tomemos a existência de Deus como evidente do modo com que ele procura apresentá-la.

O modo pelo qual pretendo demonstrar esses aspectos problemáticos da refutação de Tomás é o confronto da *Suma contra os gentios* (SCG) I, 10-11 com obra de Anselmo em questão, o *Proslogion*, capítulos 2 e 3. Há outras passagens da obra de Tomás em que uma refutação ao mesmo argumento é apresentada³. A escolha feita nesse artigo em analisar apenas a SCG se justifica por conta de ser esta passagem da obra de Tomás a fonte mais minuciosa a respeito do tema.

Com exceção do *Comentário ao 'De Trinitate'*, de Boécio, nos demais textos em que Tomás critica o argumento de Anselmo, a questão que motiva sua investigação é se Deus é evidente por si. Em todos os casos, a discussão está inserida na possibilidade de se demonstrar ou não a existência de Deus. Com a mesma exceção que me referi acima, nos demais textos a posição anselmiana é apresentada como sendo defensora de que a existência de Deus é evidente por si⁴.

Assumir, no entanto, que Tomás sempre se refere com justiça e justeza aos textos de seus adversários sem conferir as fontes mencionadas, vai gravemente de encontro à feitura da História da Filosofia. E é precisamente essa a contribuição que este artigo pretende oferecer: confrontar em que medida e em que sentido essas críticas do Aquinate estão suficientemente embasadas no texto anselmiano.

Tenha-se presente, no entanto, a importância da questão para o desenvolvimento da teologia natural, da metafísica ou mesmo da epistemologia. Os desdobramentos dessa questão são inevitáveis: alguma coisa – ainda que a realidade divina – pode ser conhecida de modo imediato? Se sim, de que forma? Se não, como temos acesso intelectual àquilo que conhecemos ou pretendemos conhecer?

Obviamente, responder essas questões ultrapassaria – e muito – o escopo deste artigo e minha pretensão aqui, de fato, é bem mais modesta. Contudo, não posso me

3 Super Sententiarum, l. 1, d. 3, q. 1, a. 2; Super De Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3; De veritate, q. 10, a. 12; Summa Theologiae, pars 1, q. 2, a. 1.

4 A peculiaridade do Comentário ao 'De Trinitate' se dá porque, ali, o que Tomás investiga é "Se Deus é o primeiro que a mente conhece". No artigo supracitado dessa obra, a referência a Anselmo se dá na sexta objeção: "Não é possível pensar a Deus como não existente, como Anselmo propõe; portanto, Deus é o primeiro conhecido por nós" ("Nec potest Deus cogitari non esse, ut dicit Anselmus. Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur").

furtar de indicar que o modo de se encarar o acesso intelectual que se tem ou pode ter à realidade divina se relaciona direta ou indiretamente a várias outras investigações levadas a cabo por filósofos de diversas épocas.

É o caso, por exemplo, do texto de Tomás. Como se poderá perceber, ao indicar que o texto de Anselmo não compreende de modo exato como se tem acesso ao conhecimento de Deus, Tomás acena a várias outras discussões: as provas *a posteriori* da existência de Deus, o acesso cognitivo às coisas através dos sentidos, a relação entre essência e existência, apenas para indicar algumas que aparecem diretamente elencadas nos textos.

Segundo a SCG, o *Proslogion* possui dois argumentos que visam provar a existência de Deus. Cada um deles presente em um dos capítulos supracitados da obra de Anselmo. Há também uma refutação de Tomás para cada um desses capítulos / argumentos.

Tendo isto em vista, apresentarei, de modo sequencial, a exposição do argumento e a refutação a ele oferecida na SCG. Em seguida, analisarei quais são as dificuldades presentes no texto de Tomás. Como são dois argumentos, essa dinâmica se duplicará⁵.

1. Algumas considerações gerais sobre a SCG

O título do capítulo 10 do livro 1 da SCG é: “Da opinião dos que afirmam que não se pode demonstrar que Deus é, por ser evidente por si mesmo” (*De opinione dicentium quod Deum esse demonstrati non potest cum sit per se notum*)⁶. Isso reforça o quanto, também na SCG, a investigação de Tomás a respeito da existência de Deus está inserida na discussão sobre tal existência ser ou não evidente.

Nessa obra, depois de uma introdução (cc. 1-10 do livro 1), Tomás aborda o conhecimento de Deus na ordem natural (restante do livro 1 até o fim da obra, livro 3). No primeiro desses livros, o autor apresenta a necessidade de se demonstrar que Deus existe (c. 9), para, na sequência, depois de enumerar os argumentos que apontam que a existência de Deus é evidente (c. 10), refutar tais argumentos (c. 11).

5 O texto de Anselmo não será detalhado nesse artigo. O *Proslogion* 2-3 servirá, aqui, para verificar a plausibilidade das afirmações sobre ele feitas no trecho da SCG que acima me referi.

6 Com a mesma exceção ao Comentário ao ‘De Trinitate’, nas demais obras o título da questão em as críticas de Tomás aparecem são bastante semelhantes.

Pode-se notar a centralidade da demonstração da existência de Deus para obra, através das palavras do próprio Tomás:

Entre as verdades que devem ser consideradas, acerca de Deus em si mesmo, deve ter procedência, como fundamento necessário que é de toda esta obra, o estudo da demonstração de que Deus existe. Se assim não se fizer, toda a explanação sobre as verdades divinas perderá o seu valor⁷.

Ora, diante da importância de se demonstrar a existência de Deus, é natural que Tomás se dedique à refutação das posições que indicariam que essa demonstração ou não precisa ou não pode ser efetuada. Quanto ao primeiro caso, temos aquelas que apontariam que a existência de Deus não precisa ser demonstrada porque é evidente por si mesma. Quanto ao segundo, temos as posições que indicariam que a existência de Deus é um dado apenas da fé e não pode ser demonstrada (c. 12 – “*Opinião dos que afirmam não ser possível demonstrar que Deus é, a não ser pela fé*”⁸).

O trecho que faz menção ao texto de Anselmo se encontra no capítulo 10 e a refutação no capítulo seguinte. Dos cinco argumentos elencados por Tomás, os dois primeiros se referem ao *Proslogion*.

Como já foi dito, o Doutor Angélico divide o texto de Anselmo em dois argumentos, o primeiro se refere ao *Proslogion* 2 e o segundo argumento ao *Proslogion* 3. No capítulo 11, depois de apresentar quais seriam as dificuldades que levam ao equívoco de se pensar que Deus é evidente por si mesmo, Tomás procura refutar cada um desses argumentos (“*Refutação da opinião supra emitida e da argumentação apresentada*”⁹).

2. Exposição do argumento presente no *Proslogion* 2

Segundo Tomás, parece supérfluo para alguns demonstrar a existência de Deus porque ela seria evidente por si de modo tal que não se poderia pensar o contrário disso¹⁰. Vejamos agora a exposição que o Aquinate oferece do primeiro argumento que corroboraria essa ideia.

7 “Inter ea vero quae de Deo secundum se ipsum consideranda sunt, praemittendum est, quae totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur” (I, IX, 58).

8 “De opinione dicentium quod Deum esse demonstrati non potest sed sola fide tenetur”.

9 “Reprobatio praemissae opinioinis et solutio rationum praemissarum”.

10 “Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deus esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit”.

Uma proposição é evidente por si mesma quando, uma vez conhecido seus termos, imediatamente se conhece a verdade do conteúdo da proposição. É o caso, por exemplo, da proposição “o todo é maior que a parte”. Uma vez que se conhece o que é “todo” e o que é “parte” sabe-se que é impossível que a proposição supracitada não seja verdadeira e, conseqüentemente, é impossível que seu contrário seja verdadeiro¹¹.

Com a existência de Deus dar-se-ia o mesmo: uma vez que conhecemos o que é “Deus” teríamos que admitir que Ele existe. Deus é algo acima do qual não se pode pensar nada maior. É certo que essa noção está presente no intelecto de quem assim a compreendeu. Desta forma, ao menos no intelecto, o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existe. Ora, aquilo que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe apenas no intelecto. E, uma vez que a própria significação do nome “Deus” indica que nada pode ser maior que Ele, é mister concluir que ele existe¹².

3. Refutação do argumento do *Proslogion* 2

3. 1. Introdução às refutações

Tomás expõe duas condições que fazem com que se tomem como certos os argumentos presentes no capítulo 10. A segunda delas é a que interessa diretamente para o presente artigo¹³ – trata-se do equívoco de não distinguir dois tipos de evidências por si: (1) “em si mesma” e (2) “para nós”.

A proposição “Deus existe” é evidente por si em si mesma, mas não o é com relação a nós. Tomás afirma que a existência de Deus, tomada em si mesma, é evidente porque é impossível que Deus não seja, já que é próprio do ser divino existir: “*Deus ser, com efeito, é simplesmente por si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser*”. No entanto, não nos é possível conhecer a evidência da proposição “Deus existe”, pois isto implicaria conceber aquilo mesmo que Deus é, já

11 “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”.

12 O texto latino dessa exposição se encontra na íntegra em nota mais adiante.

13 A primeira dessas condições é que desde a infância as pessoas estão acostumadas a assumir que Deus existe e a se dirigem a Ele com naturalidade, de modo com que pensam que é evidente por si mesmo – natural, em certo sentido – que Deus existe: “Ora, sabe-se que o costume, principalmente o que se radica no homem desde a infância, adquire força de natureza. Daí acontecer que as verdades recebidas pelo espírito na infância, tão firmes ele as possui, como se de fato fossem naturalmente evidentes por si mesmas”.

que ele é existir: “*Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós*”¹⁴.

O mesmo exemplo supramencionado volta a figurar nesse trecho para explicitar o que significa “evidente por si para nós”: a proposição “o todo é maior que a parte” não seria evidente para nós se não conhecêssemos as ideias de “todo” e de “parte”. Reforça-se, com isso, a necessidade do acesso intelectual aos termos que compõem a proposição para afirmarmos que aquilo *nos é evidente*.

Nesse sentido, uma vez que conhecemos os termos “todo” e “parte” e concluímos pela evidência da proposição que afirma que o “todo é maior que a parte”, não podemos afirmar que o conhecimento dos termos “Deus” e “existência” nos leva a concluir que a proposição “Deus existe” é evidente. Isto porque nosso intelecto não está totalmente apto para contemplar tal verdade em si mesma. Vejamos como isso é desenvolvido no decorrer da refutação que Tomás pretende oferecer ao texto de Anselmo.

3. 2. Refutação propriamente dita do argumento do *Proslogion* 2

Diante do exposto, duas razões são apresentadas para refutar o primeiro argumento. A primeira delas é que (1) não é evidente a todos, nem mesmo para aqueles que entendem que Deus existe, que Ele seja o “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

Essa primeira razão pode ser subdividida, por sua vez, em outras duas. A primeira é que (1.1) muitos dos antigos filósofos entenderam que Deus era o mundo. A segunda (1.2) é que mesmo entre aqueles que professam a fé católica não se segue que o nome de Deus seja “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Nenhum dos nomes apresentados por Damasceno, por exemplo, nos faria conceber a Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”¹⁵. Dessa forma, uma vez que não é necessário conceber a Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, não se pode afirmar que sua existência seja evidente, já que, nessa argumentação, a concepção de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior” é necessária para se chegar à conclusão que sua existência é evidente.

14 O texto latino com essa citação se encontra na íntegra em nota mais adiante.

15 O texto latino dessa parte da refutação se encontra em nota mais adiante.

A segunda razão é que, (2) mesmo se concedêssemos que Deus é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, não é necessário que esse ser exista na realidade. A compreensão de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior” apenas nos leva à conclusão que tal ser existe em nossa mente, mas não na realidade¹⁶.

Mais ainda: Tomás afirma que o argumento sequer leva à conclusão de que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” esteja *em nossa mente* (“*não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior se possa conceber esteja na nossa mente*”¹⁷). Muito embora não haja nenhum desenvolvimento dessa sucinta afirmação, a sequência do texto parece elucidar que o caso do ateu é justamente esse: o de alguém que, diante da não-necessidade de ter na mente o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, simplesmente não o concebe. É isto que parece estar em jogo quando Tomás afirma que não há inconveniente algum para aqueles que negam que Deus existe.

A razão disso é que também “*não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, se não para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber*”¹⁸. Tomás parece afirmar que o argumento supõe que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existe na realidade, mas não o demonstra.

Sintetizando essa razão pela qual Tomás refuta o argumento do *Proslogion 2* temos que: [1] é necessário concluir que aqueles que concebem o “ser do qual não se pode se pode pensar nada maior” tem esse ser presente no intelecto; [2] não se segue disto que tal ser assim concebido exista na realidade; [3] também não se segue que tal ser exista necessariamente em toda e qualquer mente; [4] como a presença de tal ser não é necessária na mente humana, a posição do ateu encontra algum respaldo: todo ser realmente existente que seja concebido é maior do que Deus, se este não é concebido.

4. Problemas da exposição e refutação do *Proslogion 2*

4. 1. Infidelidade ao expor o *Proslogion 2* e consequência disso na refutação de Tomás

16 “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”.

17 “Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu”.

18 “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”.

Quando Tomás expõe o argumento do *Proslogion 2* omite um trecho de suma importância. A fim de evidenciar tal omissão, citarei tanto o texto da SCG quanto o do *Proslogion* e enumerarei os passos indicados pelos autores. Eis a síntese da SCG:

Ora, [1] designamos pelo nome deus uma realidade acima da qual nada se pode pensar de maior. [2] É certo que essa noção forma-se no intelecto de quem ouve e compreende o nome deus. Assim sendo, [3] deve-se afirmar que ao menos no intelecto Deus é. Todavia, [4] não pode Deus existir apenas no intelecto. Isto porque aquilo que é no intelecto e também na realidade é maior do que aquilo que é só intelecto. Com efeito, o próprio significado deste nome está a dizer que nenhuma coisa é maior do que Deus. Donde concluir-se que [5] é evidente por si mesmo que Deus existe, o que já está de certo modo manifestado pela significação do nome (I, 10, 60 [4])¹⁹.

Agora, o texto do *Proslogion 2*:

Creemos, pois, com firmeza que tu [1] [Deus] és um 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?’ Porém, [2] o insipiente, quando eu digo: ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, ouve o que eu digo e o compreende. Ora, [3] aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. (...) Mas [4] ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. [5] Se, portanto, ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, [6] ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade²⁰.

Dos pontos [1] ao [4] os textos são bastante semelhantes. Vejamos, no entanto, algumas diferenças entre as formulações a fim de registrar, desde agora, o papel que algumas delas exercem no raciocínio de cada autor.

Primeiramente, é digno de nota que Anselmo apresenta que a noção de “ser do qual não se pode pensar nada maior” é um dado de fé (“*Creemos...*”). Não há nenhuma

19 “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”.

20 “Quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitare possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico: aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. (...) Et cetera id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest; Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”.

menção a isto na SCG. Segundamente, a figura do insipiente entra em jogo na argumentação de Anselmo para apresentar a possibilidade da inexistência de Deus [2], e o esclarecimento [3] que a compreensão de algo na mente não garante a existência dessa mesma coisa na realidade (o “ele” da sentença se refere ao insipiente)²¹.

Chama muito atenção, no entanto, a grave omissão do ponto [5] do texto de Anselmo por parte de Tomás. Trata-se da “redução ao absurdo” da posição do insipiente.

Esse trecho acrescenta ao ponto [4] a seguinte ideia: se o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existisse somente na inteligência, qualquer coisa que compreendemos e que existe na realidade é maior do que aquele ser. A contradição, o absurdo, portanto, é que aquele “ser do qual não se pode pensar nada maior” não seria o “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

Aquilo que mais se aproxima disso no texto de Tomás é que “*o próprio significado deste nome está a dizer que nenhuma coisa é maior do que Deus*”. Tal assertiva, no entanto, não tem o mesmo peso do texto anselmiano.

Pelo contrário. A omissão e a proposta de Tomás assim formulada é tão fraca que ela não oferece resistência alguma a refutação que o Aquinate formulou: o ateu / insipiente, aquele que não concebe a Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, pode simplesmente afirmar que tudo que aquilo que é concebido (existe na mente) e corresponde a algo existente na realidade é maior do que aquilo que não existe na realidade.

É nesse sentido que Anthonny Kenny, em *Aquinas on Being*, sintetiza o que se segue da formulação de Tomás de Aquino:

Em resposta à versão de Tomás para o argumento, um ateu pode simplesmente negar, sem qualquer aparente incoerência, que nada é maior que Deus: na verdade, a coisa mais insignificante existente é, em certo sentido, maior do que um Deus não-existente²².

21 Sobre a diferença entre existir apenas na mente e existir na mente e na realidade, o trecho omitido na citação do Proslogion 2 se refere a isso com um exemplo: uma pintura, antes de ganhar vida, existe apenas na mente do pintor. Depois de executada, aquela pintura antes existente apenas no intelecto existe agora também fora dele.

22 “In response to Aquinas’ version of the argument, an atheist might simply deny, without any apparent incoherence, that nothing is greater than God: indeed, the most insignificant existing thing is, in one sense, greater than a non-existent God”. KENNY, A. *Aquinas on Being*, New York/Oxford, Oxford University Press., 2005, p. 84.

Cabe, no entanto, verificar se o texto de Anselmo facilita dessa forma a posição do ateu / insipiente. Nesse sentido, pode-se lançar mão da seguinte pergunta: há *inconveniente* em admitir a existência apenas no intelecto do “ser do qual não se pode pensar nada maior” e admitir, com isso, que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” não é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”?

O *inconveniente* de se admitir que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” não é o “ser do qual não se pode pensar nada maior” ao dizer que tal ser existe apenas no intelecto é, de modo mais imediato, o da absurdidade ou contradição. A posição daquele que admite a existência do “ser do qual não se pode pensar nada maior” em seu intelecto se contradiz com a admissão de que tal ser é superado por algum outro que tenha existência real, já que, aquilo que existe na realidade e no intelecto, é *maior* do que aquilo que existe apenas no intelecto.

Se lançarmos mão do texto de Tomás para elaborar uma questão com teor análogo, temos algo como: há *inconveniente* em admitir a existência apenas no intelecto *daquilo que significa que não há nada que lhe seja maior*?

Admitir que se tem *apenas* no intelecto *algo que significa que nada lhe seja maior* não significa admitir nada de absurdo.

Há um problema similar na conclusão de Tomás: “*não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, se não para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber*”.

Ora, só é possível afirmar que Anselmo supõe a existência na realidade do “ser do qual não se pode pensar nada maior” sem demonstrá-lo se, de fato, como o fez Tomás, omite-se à redução ao absurdo do *Proslogion* 2. Longe de supor sua existência, a função desse trecho do *Proslogion* pretende tornar impossível que se pense a inexistência de Deus sem cair em contradição. Visa, portanto, argumentar, oferecer uma razão pela qual seria impossível pensar tal ser como inexistente.

Pode-se, contudo, procurar as razões pelas quais essa redução ao absurdo presente no texto de Anselmo não se sustenta ou é insuficiente. Não se pode, no entanto, ao descrever o argumento do interlocutor, criticá-lo por uma omissão que ele não realizou.

Nesse sentido, o segundo motivo pelo qual Tomás critica do texto de Anselmo, a saber: que o nome “ser do qual não se pode pensar nada maior” não é eficaz para fazer concluir a existência de Deus na realidade, só se sustenta por conta da omissão da SCG



que venho assinalando. Diante desse desenvolvimento de Tomás, Maria Xavier sustenta que o Aquinate tem razão: tal nome por si só realmente não pode fazer concluir a existência de tal ser na realidade. Outro elemento, portanto, deve entrar em jogo para fazer com que o insipiente chegue à conclusão de que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existe na realidade e no intelecto.

Esse elemento é, justamente, a contradição com a negação da existência real que corresponde àquilo que não se pode pensar nada maior. Conclui a autora que, de fato, sem isso o argumento de Anselmo não tem base para concluir a existência de Deus²³.

A essa conclusão de Maria Xavier, acrescento que a omissão da redução ao absurdo presente no texto de Anselmo desfigura o argumento do *Proslogion 2* de tal forma que possibilita a Tomás enfraquecê-lo para concluir que não há demonstração de que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existe na realidade. O confronto com o texto do *Proslogion 2*, no entanto, revela-nos outra coisa: justamente o que Anselmo pretendeu demonstrar é o absurdo de admitir a concepção do “ser do qual não se pode pensar nada maior” e concluir sua inexistência na realidade.

4.2. “Ser do qual não se pode pensar nada maior” não exprime uma noção universal de Deus

Segundo a interpretação que defendi acima, a omissão da redução ao absurdo presente no texto de Anselmo está diretamente relacionada ao segundo motivo pelo qual Tomás procura refutar o argumento anselmiano do *Proslogion 2*, a saber: o nome “ser do qual não se pode pensar nada maior” não tem eficácia suficiente para fazer concluir a existência de um ser que corresponde a ele na realidade. Tendo apresentado quais são as imprecisões do texto de Tomás quanto a esse ponto, passo a analisar o primeiro motivo pelo qual o Aquinate procura refutar o texto de Anselmo, a saber: o nome “ser do qual não se pode pensar nada maior” não exprime uma noção universal de Deus.

Novamente, partamos do texto de Tomás:

Não é evidente a todos, nem mesmo aos que admitem que Deus é, [que Deus seja aquele que não se pode pensar nada maior], visto que muitos dos antigos afirmaram que o mundo é Deus. Nem tampouco as diversas interpretações apresentadas por Damasceno para o nome de deus nos

23 Cf. XAVIER, M. L. O. “O argumento anselmiano entre continuadores e críticos”. In: A questão de Deus na História da Filosofia. XAVIER, M. L. O. (coord.) Zéfiro: Sintra, 2008, 2 volumes; p. 291, volume 1.

levam aquela evidência [a de que Deus é o ‘ser do qual não se pode pensar nada maior’]²⁴.

Pois bem, como já foi afirmado, duas razões são apresentadas para mostrar que não é evidente para todos que Deus é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”. A primeira se refere aos “antigos”. Podemos acrescentar aos “antigos filósofos”. Esses entenderam que Deus era o mundo e, portanto, não entenderam a Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Sem demonstrar que “Deus não pode ser o mundo”, mas dado isso por suposto, temos que a proposição dos antigos – não identificados por Tomás – “Deus é o mundo” provaria que nem todos concordam que Deus é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”

A segunda razão é: nem mesmo entre aqueles que professam a fé católica, o nome divino é tomado como “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Provaria isso o fato de que nenhum dos nomes que São João Damasceno fornece em *A fé ortodoxa (De fide ortodoxa)* conduziria àquele.

Tal posicionamento, a princípio, parece ainda mais forte que o primeiro, porque o texto de Anselmo registra que é a fé que lhe oferece o dado de que Deus é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, como podemos conferir na citação aqui repetida: “**Cremos, pois, com firmeza que tu [Deus] és um ser do qual não é possível pensar nada maior**”. [grifo meu]

Ora, é possível pensar que Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior” se refere apenas a uma *firme crença* de Anselmo sem nenhum embasamento para além de suas convicções pessoais e que, sequer compartilhada pelos demais que professam a fé católica, restringe-se idiossincraticamente à devoção particular do teólogo da Cantuária? Será que, realmente, não há nenhum elemento filosófico ou mesmo teológico – já que estamos falando da *crença* em tal ser – que levaria a outros a admitir a plausibilidade dessa expressão como relativa ao nome divino?

O que está em jogo para Anselmo, no entanto, não é o fato de assimilar intelectualmente que a noção do “ser do qual não se pode pensar nada maior” parte da fé, mas sim o fato de que, não obstante a origem “fiducial” desse termo, ele possa ser

24 “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. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus, quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur”.

Com relação à citação em português, o primeiro trecho entre colchetes, muito embora, como se pode verificar, conste na passagem em latim, não se encontra na tradução que vem sendo utilizada. Inseri o texto que se encontra no segundo par de colchetes para melhor compreensão da argumentação de Tomás.

compreendido por todo aquele que o escuta, até mesmo pelo insipiente, que, segundo o próprio texto de Anselmo aponta, não tem fé. Pergunte-se a qualquer um (independentemente de ser crente): compreende a noção “ser do qual não se pode pensar nada maior”? Se a resposta é positiva, pouco importa se o interlocutor crê ou é ateu; é sensato ou o insipiente; possuía tal noção anteriormente à pergunta ou não.

Temos aqui insinuado, portanto, duas coisas. A primeira: muito embora Anselmo afirme que a noção de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior” seja fruto da fé, ela não é atingível *apenas* através dessa fé. Outro modo que pode levar alguém a possuir a noção desse ser é a compreensão do significado dessa noção tão logo ela é ouvida e, a partir disso, tem-se presente na mente o seu conteúdo.

A segunda, decorrente dessa, é que, seja qual for o modo que se tem presente na mente o conteúdo da noção “ser do qual não se pode pensar nada maior”, Anselmo não indica em momento algum que isso se impõe a todos porque é evidente. Pelo contrário. Anselmo diz que possui tal noção por conta de sua fé, muito embora saiba que nem todos crêem no mesmo que ele. Prova disso, como já foi mencionado, é que uma personagem que não crê, que diz em seu coração que *Deus não existe*, o insipiente, entra em cena.

A esse, Anselmo tem de fazer com que ele adquira a noção do “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Como? Apresentando-lhe o conceito que possui desde a fé.

Se o insipiente concebe o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, o diálogo tem totais condições de prosseguir. Se o insipiente não concebe tal noção, o diálogo proposto por Anselmo não tem a menor condição de ir adiante até que esse ponto seja atingido.

De fato, que a noção de “ser do qual não se pode pensar nada maior” seja universal porque evidente a todos não foi algo afirmado por Anselmo. Indicando o quão problemática é essa objeção de Tomás, Silveira destaca:

Os que objetam que a ideia de Deus (...) não é uma realidade na mente dos homens, julgam que Santo Anselmo a supõe universal. Entretanto não é assim. O ponto de partida é uma ideia. Depois se procurará mostrar que a essa ideia deve corresponder uma realidade²⁵.

Para fins argumentativos, Anselmo parece não estar preocupado com a origem da compreensão “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Pode-se até mesmo ousar

25 SILVEIRA, J. C. O argumento ontológico segundo santo Anselmo, Descartes e Leibniz. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros (SENAI), 2006, p. 17.

dizer que, ao menos em certo sentido, para Anselmo tal noção é universal na medida em que, adquirida desde a fé ou da compreensão dos termos que a expressam, todos os homens, enquanto seres racionais, possuem capacidade de compreender tal noção. Segundo essa interpretação, o caráter universal adviria não da própria noção, mas de sua capacidade de compreender essa noção.

Em suma, é preciso fazer com que o interlocutor – o insipiente – admita que compreende a noção de “ser do qual não se pode pensar nada maior”, é a essa noção que Anselmo chama, desde a fé, de “Deus”. Isso não se dá porque é evidente a todos que Deus é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, mas sim porque essa noção pode ser concebida por aquele que a ouve a compreende.

5. Exposição do argumento do *Proslogion* 3

O segundo argumento é um desdobramento do primeiro. Visa indicar que Deus é evidente por si uma vez que não se pode *pensar em Deus sem o ser*, isto é, não se pode pensar no “ser do qual não se pode pensar nada maior” e tal ser não existir na realidade.

Se fosse possível pensar em Deus sem o ser, seria possível pensar em outro ser maior que Deus existente na realidade. No entanto, pensar que há na realidade algo maior que Deus vai de encontro aquilo mesmo que é significado com o nome “Deus” – “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Logo, é evidente por si que Deus existe²⁶.

6. Refutação do argumento do *Proslogion* 3

6. 1. Sobre as diferenças entre os argumentos do *Proslogion* 2 e 3

Um leitor desatento poderia não perceber em que medida Tomás consegue ler o argumento acima como um “segundo”, ou um “outro” argumento e não como mera explicitação do primeiro, ou mesmo algo que já está contido em todas as implicações do primeiro argumento. Vejamos algumas diferenças entre eles.

O primeiro argumento seria uma análise da expressão “ser do qual não se pode pensar nada maior” que levaria à conclusão de que aquele ser, Deus, existe necessariamente. O segundo argumento defende a impossibilidade de se negar que Deus existe se assumimos que Ele é o “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

26 “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 posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est”.

Nesse sentido, o primeiro argumento seria positivo, propositivo: ele leva à conclusão que a existência de Deus é evidente por si mesma. O segundo é, em certo sentido, negativo: ele leva à conclusão que não se pode negar a existência de Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”. Nesse último, portanto, a evidência por si da existência de Deus se dá na medida em que não se pode negar que Ele existe.

Quanto ao primeiro argumento, Tomás objetou que (1) não se deve tomar que todos concebam a Deus como o “ser do qual não se pode pensar nada maior”; e (2) que a argumentação só prova a existência do “ser do qual não se pode pensar nada maior” no intelecto de quem o concebe, mas não uma correspondência entre o ser assim concebido e sua existência enquanto realidade extra-mental. Essas duas razões poderiam ajudar na refutação do segundo argumento, já que eles incidem diretamente sobre seu conteúdo. Tomás, no entanto, oferece outro motivo para invalidá-lo.

6. 2. Refutação propriamente dita do argumento do *Proslogion* 3

Diante da impossibilidade apresentada, de não se poder pensar que Deus não existe, temos uma explicação de porque, sim, é possível pensar dessa forma: não se trata de uma imperfeição no ser divino, mas de uma debilidade intelectual de nossa parte. Tomás já havia acenado a esta possibilidade na refutação anterior, quando indicou que se pode pensar a inexistência de Deus. Trata-se, em outras palavras, de admitir que há certa razoabilidade no ateísmo.

Como já se mencionou anteriormente, em si mesmo Deus é evidentíssimo, mas não o é com relação a nós. O motivo dessa “não evidência para nós” da parte de Deus se daria pelo fato de não atingimos intelectualmente (nessa vida) o que é Deus porque não o alcançamos diretamente. Nós não podemos conhecer o que Deus é, muito embora possamos conhecer que Deus é. Para nós, o caminho do conhecimento de Deus não nos é dado por um conhecimento direto do que Ele é, como pleiteiam todos os argumentos que indicam que Sua existência é evidente em si mesma, mas conhecemos a Deus através de seus efeitos; isso se dá mediante raciocínio²⁷, e não pela análise do que é Deus ou de Seu nome.

7. Como podemos saber que algo que não é evidente para nós é evidente em si?

²⁷ “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”.

Cabe aqui retomar aquilo que Tomás expõe sobre o que é evidente por si (*per se notum*). Entendo que a distinção antes mencionada, entre aquilo que é “evidente por si em si mesmo” e aquilo que é “evidente por si para nós”, combinada com a distinção entre o *esse* e o *est* de Deus, respalda a refutação que a SCG visa oferecer nesse trecho.

Retomando aquilo que aparece no início do capítulo 10, Tomás estampa três possibilidades de se pensar o acesso cognitivo que se pode ter da existência de Deus: ou tal acesso se dá 1) por conta da evidência por si dessa existência; 2) ou ela nos é oferecida pelo dom da fé, e não pela razão; ou 3) sabemos que Deus existe uma vez que este é demonstrado²⁸. O texto de Anselmo é inscrito pelo Aquinate como representante da primeira posição. Parece haver, nesse sentido, uma oposição entre evidência por si e demonstrabilidade da existência de Deus.

Justificaria tal concepção, expõe o Doutor Angélico, aquilo que se entende por evidente por si. Como também já foi mencionado – e aqui repito brevemente –, uma proposição é evidente por si quando, da análise dos termos que fazem as vezes de sujeito e predicado conclui-se que o predicado está incluído de tal forma no sujeito que não poderia ser de outro modo. É o caso, por exemplo, da proposição “o todo é maior que a parte”. Diante do conhecimento do que é “todo” e do que é “parte” é impossível pensar o contrário daquela proposição.

Nesse sentido, aplicando tal compreensão à posição anselmiana, teríamos que a proposição “Deus existe” deveria ser tomada como verdadeira – e nunca o seu contrário, “Deus não existe” – porque analisando o que vem a ser “Deus”, “ser do qual não se pode pensar nada maior” é impossível pensar que o “ser do qual não se pode pensar nada maior” não exista.

Tomás entende que a proposição “Deus existe” não nos é evidente, mas precisa ser demonstrada. No entanto, tal proposição continua a ser tomada pelo Aquinate como evidente por si: ela não seria “evidente por si para nós”, mas sim “evidente por si em si mesma”. *“Deus ser, com efeito, é simplesmente por si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser. Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós”*²⁹.

28 A última posição, como se sabe, é propriamente a de Tomás de Aquino – SCG, l. 1, c. XIII. Há passagens paralelas ao longo de vários textos de Tomás.

29 “Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos”.

Ora, resulta espantoso que se possa saber que *algo que não é evidente por si para nós seja evidente por si em si mesmo*. Em uma palavra: como podemos saber que a proposição “Deus existe” é evidente em si mesma, se não sabemos “o que é” o termo que é o sujeito da proposição?

Uma possível saída seria: e se, ao invés de termos que compõem um juízo, Tomás pensa na coisa mesma a que os termos se referem? Cabe lembrar que não é isso que o Aquinate aponta, mas sim que o que torna uma proposição evidente por si é o conhecimento dos termos que a compõem.

Mesmo se colocarmos entre parênteses a ressalva que acabo de mencionar, a hipótese de que Tomás poderia ter em mente não os termos da proposição “Deus existe”, mas a realidade divina em si mesma, não se sustenta firmemente. Isto porque, como mencionado, não podemos saber “o que é” Deus, mas apenas que ele existe. Segundo Tomás, chega-se à existência de Deus através da demonstração, mas nunca se chega à quiddidade de Deus³⁰.

Ao refutar o texto do *Proslogion* 3, Tomás defende que é possível saber que Deus existe não pela análise de seu nome, mas pelos efeitos que Ele produz. Dessa forma, os efeitos produzidos por Deus nos são mais facilmente conhecidos do que o próprio Deus. Tomando causa e efeito em si mesmos, o primeiro – a Causa, Deus – nos é mais cognoscível do que os efeitos – as coisas sensíveis –, mas o modo pelo qual nós podemos acessar tal Causa deve passar, necessariamente, pelos seus efeitos.

Uma última hipótese pode vir a retirar o texto de Tomás dessa aporia. Não temos acesso nessa vida à quiddidade de Deus, mas na vida futura, na visão beatífica, o contemplar a Deus face a face nos dará acesso imediato ao *esse* divino³¹.

Nesse sentido, saberíamos através de um dado da fé, que alcançaremos de modo imediato o que Deus é, e é esse dado de fé que possibilitaria a afirmação de que a existência é evidente por si e em si mesma. Tal dado de fé, no entanto, em momento algum entra em jogo na argumentação para apresentar racionalmente como Deus pode ser evidente por si em si, mas não evidente por si para nós...

30 A relação entre esse e est continua a desempenhar um papel decisivo no argumento seguinte e no capítulo 12, onde Tomás, aparentemente, desdiz-se em relação aos capítulos que estão sendo analisados nesse artigo, como sugere Anthony Kenny (idem, pp. 85-87). Por mais que seja tentador entrar nos meandros dessa discussão para analisar o que o Aquinate apresenta e verificar se realmente o problema dessa relação fica em aberto, como sugere o comentador, entendo que tal análise ultrapassaria – e muito – o escopo de meu texto.

31 Na SCG, o texto não menciona nesse trecho nada sobre o conhecimento do esse divino na vida futura. Tal menção aparece na passagem paralela do *De veritate* citada na nota 2.

8. Considerações finais

No início desse artigo, apresentei quais são as razões pelas quais entendo que a refutação de Tomás na SCG ao *Proslogion* 2-3 é *inadequada*. Uma vez realizado o prometido confronto desse texto de Anselmo com as refutações da SCG, retomo, à guisa de conclusão, quais são os problemas ali presentes.

Ao confrontar os textos do *Proslogion* 2 com a refutação que a SCG procura oferecer a essa passagem, contata-se que o texto de Tomás omite a “redução ao absurdo” presente no argumento de Anselmo.

Ao invés de discutir o ponto supracitado, a SCG simplesmente menciona que Anselmo parece supor que tal natureza – a do “ser do qual não se pode pensar nada maior” – existe na realidade, mas não demonstra isso. Nesse sentido, Tomás conclui que dada a não necessidade de que tal ser exista na realidade e mesmo a não necessidade de que alguém venha a concebê-lo, não se pode concluir que o argumento de Anselmo oferece razões suficientes para que se admita que Deus existe.

Procurei indicar, por sua vez, que, contrariamente à posição de Tomás, a “redução ao absurdo” presente no argumento de Anselmo tem justamente esse papel: indicar que é impossível a quem ouve e compreende a expressão “ser do qual não se pode pensar nada maior” admitir, sem cair em contradição, que tal ser não existe na realidade.

Outro equívoco do texto de Tomás é assinalar que a noção de “ser do qual não se pode pensar nada maior” é universal. O argumento de Anselmo não supõe isso. Pelo contrário. Ele coloca em cena um personagem, o insipiente, que diz em seu coração que não existe Deus.

Mesmo diante dessa descrença, o texto de Anselmo convida o insipiente a admitir que, ao ouvir a expressão “ser do qual não se pode pensar nada maior”, entende o que essa expressão significa. Quer oriunda da fé, quer da compreensão do seu significado, a noção de “ser do qual não se pode pensar nada maior” não é universal. Nem todos compartilham a mesma fé de Anselmo, nem todos ouviram e compreenderam o sentido da expressão “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

Por fim, vimos que falta ao texto de Tomás uma resposta satisfatória para a seguinte questão: quais são as razões pelas quais podemos afirmar que a existência de Deus é evidente por si em si mesma, mas não o é evidente por si para nós? A única razão oferecida pelo texto de Tomás é que, como em Deus o seu “quid” (“o que é”) é

existir, admitir que sua existência é evidente seria o mesmo que admitir que seu “quid” também o é. No entanto, por que não é possível admitir que “o que é” Deus seja cognoscível? Por conta das limitações de nosso intelecto humano, responde Tomás. Podemos conhecer que Deus existe, mas não o que ele é (o que é Deus).

Diante de tal posição, é possível reformular a questão apresentada no parágrafo anterior com os seguintes termos: como, então, podemos saber que o “quid” divino que nos é desconhecido é evidente por si em si mesmo? Algumas hipóteses foram apresentadas para tentar responder de modo satisfatório essa pergunta, mas nenhuma tem suas razões filosóficas suficientemente apresentadas no texto da SCG que foi analisado nesse artigo.

Sintetizando, o objetivo desse meu artigo foi o de tomar o trecho da SCG que se refere ao argumento de Anselmo presente nos primeiros capítulos do *Proslogion* e confrontá-lo com o próprio texto anselmiano. Tal confronto nos revelou que a SCG não faz uma descrição precisa do que Anselmo argumenta, e foram vários os indícios apresentados de como isso compromete a refutação que Tomás pretende oferecer ao texto do teólogo da Cantuária.

Tarefa de pesquisa mais refinada é investigar se alguma das outras obras em que Tomás critica o texto anselmiano tem melhor desenvoltura. Hipótese que se situa na contramão do que comumente se afirma da controvérsia Anselmo-Tomás, pois se costuma entender que o texto em que o Doutor Angélico melhor apresenta sua posição é mesmo a SCG.

Parece reforçar o quanto essa investigação não levaria a uma objeção mais contundente do texto de Anselmo, o parecer de um dos autores responsáveis pela retomada do chamado “argumento ontológico” nos últimos anos. Plantinga afirma que é duvidoso que algum filósofo tenha dado uma refutação realmente convincente e completa do argumento contido nas primeiras páginas do *Proslogion*³².

Seria muito temerário indicar que o presente artigo contribui para reforçar essa condição de dúvida. No entanto, no tocante àquilo a que essas páginas pretendem contribuir, pode-se dizer que o confronto aqui empreendido entre as partes da SCG e do *Proslogion* leva à clara conclusão que, a julgar pelo que o Aquinate oferece na obra aqui analisada, não é na SCG que encontramos esta refutação realmente convincente e completa...

32 Cf. PLATINGA, A. *God and others minds. A study of the rational justification of belief in God.* Cornell University Press (1967); pp. 26-27.

Bibliografia

Edições do *Proslogion*

ANSELMO. *Proslogion*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Proslogion*, I-IV. In: *Julian Marías. Obras IV*. “Santo Anselmo y el insensato”. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1969. (texto latino da edição de Schmitt, *Florilegium patristicum*, Bonn, 1931).

Obras de Tomás

TOMÁS DE AQUINO. *Super Sententiarum*. Trad. John Laumakis. “Whether There Is Only One God,” “Concerning Man’s Knowledge of God,” “Whether God Is Entirely Simple,” “Concerning God’s Existence in Things” and “Concerning God’s Omnipresence.” E-text disponível em

<http://www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Sententiae/ISentd3q1a2.html>.

_____. Trad. Raymond Berton. Disponível em:
<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/SENTENCES1.htm>.

_____. *Super De Trinitate*. Trad. André Aniorté, O.S.B. Disponível em:
<http://docteurangelique.free.fr/fichiers/page.htm>

_____. *De veritate*, 10. La mente. Trad. Ángel Luis González. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi et alli. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura, O.S.B. Caxias do Sul / Porto Alegre: EST, SULINA, UCS, 1990.

Textos de outros autores

KENNY, A. *Aquinas on Being*, New York/Oxford, Oxford University Press: 2005.

PLATINGA, A. *God and others minds. A study of the rational justification of belief in God*. Cornell University Press, 1967.

KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Morujão et alli. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SILVEIRA, J. C. *O argumento ontológico segundo santo Anselmo, Descartes e Leibniz*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros (SENAI), 2006.

XAVIER, M. L. O. “O argumento anselmiano entre continuadores e críticos”. In: *A questão de Deus na História da Filosofia*. XAVIER, M. L. O. (coord.) Zéfiro: Sintra, 2008, pp. 269-327.