



SOBRE A NATUREZA DO ARGUMENTO DE ANSELMO. UMA CRÍTICA À INTERPRETAÇÃO DE JEAN-LUC MARION

On the Nature of Anselm's Argument. A Critique of Jean-Luc Marion's Interpretation

Marco Heleno Barreto *

Resumo: Discute-se neste trabalho a interpretação não-metafísica que Jean-Luc Marion propõe da prova da existência de Deus no Proslogion de Santo Anselmo. O autor mostra como Marion distorce o objeto sob análise, ao aplicar a ele pressupostos hermenêuticos que são incompatíveis com os fundamentos metafísicos do argumento de Anselmo. Algumas das contradições e inconsistências que permeiam o raciocínio de Marion são expostas e criticadas. Como resultado, sustenta-se—contra Marion—que a *ratio* Anselmi indubitavelmente pressupõe o enquadramento metafísico do pensamento de Anselmo, tendo, portanto, uma dimensão ontológica (mesmo que não exatamente no sentido kantiano).

Palavras-chave: Deus. Argumento ontológico. Santo Anselmo. Jean-Luc Marion.

Abstract: This paper discusses the non-metaphysical interpretation that Jean-Luc Marion proposes of Saint Anselm's proof of the existence of God in his Proslogion. It shows how Marion distorts Anselm's argument through hermeneutical presuppositions that are incompatible with the metaphysical foundations of Anselm's argument. Some of the contradictions and inconsistencies that permeate Marion's reasoning are exposed and criticized. As a result, and contrary to

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/BH), doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Artigo recebido em 01/10/2018 e aprovado para publicação em 15/04/2019.

Marion's view, this study sustains that the ratio Anselmi undoubtedly presupposes the metaphysical framework of Anselm's thought, having thus an ontological dimension (even if not exactly in the Kantian sense).

Keywords: God. Ontological Argument. Saint Anselm. Jean-Luc Marion.

Em 1992 Jean-Luc Marion publica um artigo no *Journal of the History of Philosophy*, cujo título já revela a intenção do autor e sugere sua posição: "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant".¹ Marion pretende demonstrar que uma caracterização kantiana da *ratio Anselmi* como exemplo de argumento ontológico é improcedente, ou seja, que o argumento de Anselmo *não é* ontológico e, portanto, uma interpretação metafísica baseada em Kant é equivocada. Em última análise, Marion baseia sua tese na afirmação de que não há, nem é possível haver, um conceito de Deus, ou conceito da essência divina, e que no argumento de Anselmo não se encontra tal conceito impossível. Ora, se o que define o argumento ontológico, segundo Kant, é a passagem do conceito à afirmação da existência da essência nele representada, então o argumento de Anselmo não pode ser considerado ontológico, pela simples razão de não haver um conceito de Deus como ponto de apoio para a prova de Sua existência.

Se a contenda de Jean-Luc Marion se limitasse a mostrar que a interpretação do argumento de Anselmo segundo o modelo de Kant é improcedente, nada haveria aí de objetável, nem de novidade. De fato, já na *Christliche Philosophie* de Philoteus Boehner e Étienne Gilson, publicada originalmente em 1952, pode-se ler o seguinte:

Incorreria num erro fatal quem interpretasse a "ratio Anselmi" no mesmo sentido que Kant emprestou ao argumento ontológico, isto é, como uma transição indevida do conceito do ser para o próprio ser. A prova de Anselmo desconhece tal transição, pelo simples fato de não haver para ela lugar no sistema anselmiano. Para Anselmo, o ser concebido não é meramente um ser conceptual ou um simples conceito, mas algo de real e anterior ao conceito.²

No entanto, Marion vai além da "interpretação metafísica de acordo com Kant" e recusará ao argumento de Anselmo qualquer relação com a "questão do ser", impugnando não só uma interpretação kantiana, mas toda e qualquer interpretação metafísica da prova da existência de Deus

¹ MARION, Jean-Luc. Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 30, Number 2, April 1992, p. 201-218.

² BOEHNER, P. e GILSON, É. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 266.

no *Proslogion*, como fica implícito na alternativa com que abre seu texto (e na resposta que elabora ao longo do mesmo):

O argumento de Anselmo aparece, sem qualquer reserva ou exceção, no reino da questão do Ser, isto é, o argumento está dentro dos limites da história da metafísica (entendida de acordo com a acepção precisa sugerida por Heidegger)? Ou, pelo contrário, o argumento original era capaz de ser bem sucedido sem qualquer apelo à “ontologia” como ela é definida pela metafísica—isto é, fora do horizonte do Ser?³

Ao ampliar assim o horizonte de sua tese acerca do caráter não-metafísico da *ratio Anselmi*, e resolutamente defender a segunda alternativa exposta em sua pergunta, Marion expõe-se à crítica de não ter compreendido adequadamente a natureza e os pressupostos metafísicos do argumento que ele interpreta. No que se segue, tentarei propor e dar sustentação a tal crítica, contrapondo as afirmações de Marion aos fundamentos do pensamento de Anselmo, e mostrando que, num sentido diferente daquele dado por Kant, a prova da existência de Deus do *Proslogion* tem, sim, uma dimensão ontológica.

Para começar, é fato que Anselmo não parte de um *conceito*, rigorosamente falando, mas de uma *significação inteligível* da palavra “Deus”, “que lhe basta para estabelecer sua prova”.⁴ Esta significação não é arbitrariamente fabricada: ela provém da revelação, da fé. Mas neste ponto aparece uma primeira formulação inadequada de Jean-Luc Marion. Lembrando o *Nisi credideritis, non intelligetis* de Is 7,9, assumido explicitamente por Anselmo (com a mediação de Agostinho), Marion sustenta que “a fé aqui não fornece à razão um mero *datum* neutro simplesmente, que esta poderia mais tarde tomar da fé como sua possessão própria; pelo contrário, a fé comanda a razão e a racionalidade por todo o caminho especulativo”.⁵ Que Anselmo, bem como toda a tradição que se reporta a Agostinho, sustente a prioridade e mesmo superioridade da fé sobre a razão, é ponto que está fora de dúvida. No entanto, que isto signifique que, dentro de certos limites bem claros, no que diz respeito a certos procedimentos (como a demonstração da existência de Deus em Anselmo), a razão *esteja condicionada* pela fé, “por todo o caminho especulativo”, como parece sugerir Marion (“a inteligência procede da fé, porque a racionalidade consiste principalmente em reconhecer na fé a *condição de possibilidade* permanente e radical do pensar”),⁶ eis o que é uma flagrante deturpação do *fides quaerens intellectum*. Tal interpretação distorcida do sentido do *credo ut intelligam, intelligo ut credam* (dístico cuja primeira asserção se

³ MARION, *ob. cit.* p. 202.

⁴ GILSON, É. “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1934, p. 8.

⁵ MARION, *ob. cit.* p. 207.

⁶ MARION, *ob. cit.* p. 207 (itálicos meus).

baseia no *Nisi credideritis, non intelligetis*) levaria à absurda conclusão de que os pensadores cristãos que pensam a partir da fórmula agostiniana (como é o caso de Anselmo, que explicitamente a professa no capítulo I do *Proslogion*) estariam obrigados a sustentar que os filósofos gregos, por exemplo, não pensam e não atingem nenhuma verdade, por desprezarem essa suposta condição de possibilidade do pensar.

Mais acertado seria dizer que a fé, já tendo encontrado a verdade por revelação, oferece à razão uma *inspiração* e um *conteúdo* a pensar, e que então a razão procede de acordo com suas próprias exigências. Isto não é exatamente comandar a razão e a racionalidade, nem ser, no sentido rigoroso da expressão, *condição de possibilidade* do pensar. Tomada em seu sentido literal e mais forte, a formulação de Marion entra em rota de colisão com medievalistas renomados, como Josef Pieper,⁷ Kurt Flasch,⁸ Étienne Gilson,⁹ dentre outros. Não somente isso: ela colide contra o próprio Anselmo, cujo ousado projeto especulativo era demonstrar *por razões necessárias* aquilo que, das verdades da fé, estivesse dentro da competência limitada, mas autônoma da razão humana—como por exemplo, a existência de Deus. No próêmio do *Proslogion* Anselmo afirma que o que buscara (e conseguira encontrar) fora “um único argumento que, *válido em si e por si*, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo”.¹⁰ Comentando esta passagem, Pieper lembra que Anselmo “expressamente *não* quer apoiar-se na Sagrada Escritura.”¹¹ E ainda: se a fé comandasse a razão e a racionalidade por todo o caminho especulativo, a prova do *Proslogion* perderia sua validade enquanto razão necessária. Pois Anselmo toma do Salmo 13,1 a figura do *insensato* (“que diz em seu coração: Deus não existe”) como representante da posição ateuista, adversário dialético que ele se encarrega de refutar, *não porque*

⁷ Falando a partir da posição do *intellectus fidei*, Pieper diz que “não podemos hoje ler sem profunda inquietação e desgosto extremo os argumentos racionais que Anselmo tem por suficientes como prova das verdades de fé cristãs.” (PIEPER, J. *Filosofia medieval y mundo moderno*. Madrid: Rialp, 1979, p. 75)

⁸ “Em sua demonstração, Anselmo pressupõe a fé como uma disposição psicológica e ética, mas as provas não pressupõem o conteúdo da fé” (FLASCH, K. *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris: Cerf. 1992, p. 58).

⁹ Discordando da interpretação de Santo Anselmo proposta por Karl Barth, Gilson diz: “Seu Santo Anselmo é aquele de um teólogo para quem, não apenas a razão não poderia justificar a revelação e a Escritura (o que Santo Anselmo admitiria), mas nem mesmo poderia atingir um reconhecimento da fé pela razão que, ainda que se reconheça deficiente por relação a seu objeto, pretenderia não dever sua certeza senão à sua racionalidade mesma. É entretanto, se não me engano, o que santo Anselmo quis fazer.” (GILSON, É. “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, *ob. cit.* p. 23, nota 1) Curiosamente, Marion endossa esta posição de Gilson, sem perceber que ela se aplica em boa medida a sua interpretação de Anselmo, bem como a sua compreensão do significado do dístico agostiniano *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

¹⁰ ANSELMO “Proslogion”, in *Coleção Os Pensadores. Santo Anselmo/Abelardo*. São Paulo: Abril Cultural., 1984, p. 97 (itálicos meus); cf. SCHMITT, F. S. S. *Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, v.1 Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1946, p. 93.

¹¹ PIEPER, *ob. cit.* p. 86.

não creia, mas porque, segundo Anselmo, não sabe pensar. E para Anselmo o insensato não sabe pensar *porque infringe o princípio da não-contradição e não porque não creia.* A prova da existência de Deus do *Proslogion* é uma refutação dialética, que reduz o adversário à contradição.¹² E o adversário não poderia ser reduzido à contradição *racional* se a fé comandasse a razão e a racionalidade por todo o caminho especulativo, se o pressuposto da validade da prova fosse a fé—que justamente está para além do princípio lógico da não contradição. Imaginando que o insensato reconhecesse a necessidade racional (“razões necessárias”) do argumento de Anselmo, ele passaria a afirmar a existência de Deus não porque se abrisse ao *crer*, mas porque *pela razão* ele acedesse ao verdadeiro *saber* (nos termos da distinção agostiniana entre *credere* e *scire*) de que Deus existe.¹³

Assim, por exemplo, Aristóteles prova a existência de Deus, mas em nenhum momento de seu caminho especulativo a razão e a racionalidade são comandadas pela fé. E se Marion quer que sua formulação (“a fé é condição de possibilidade do pensar”) seja válida apenas para a razão cristã, então ele involuntariamente acaba por reforçar a posição daqueles que suspeitam que esta razão na verdade não merece os verdadeiros títulos de racionalidade, por estar “viciada” em sua raiz pela ingerência indébita da fé. E isso contra o que o próprio Marion afirma, ao final de seu exame do argumento de Anselmo: “o argumento não-ontológico de Anselmo permanece dentro do campo da discussão racional e inteligível”.¹⁴

Todo esse problema não é secundário à interpretação de Anselmo por Jean-Luc Marion, uma vez que o autor de *Dieu sans l'être* professa no seu artigo uma espécie de *agnosticismo monolítico e absoluto* no tocante ao conhecimento racional possível de Deus. Esta mesma posição, que não se compagina com o projeto anselmiano das *razões necessárias*, comanda não o caminho especulativo de Anselmo, mas a interpretação que dele faz Marion, paradoxalmente determinada pelo enquadramento kantiano do problema, como mostro na sequência.

¹² Cf. VIGNAUX, P. *El pensamiento en la Edad Media*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1983, p. 39.

¹³ Nesta hipótese, o Deus reconhecido como existente apenas pela razão não seria mais que um princípio posto pela própria razão, tipicamente um “Deus dos filósofos”, como é o caso extremo do deísmo, sem implicar nada relativamente à fé e a seu correspondente modo de vida. Uma prova racional da existência de Deus não pode nem pretende converter ninguém. Como diz Jean-Yves Lacoste: “Podemos aquiescer por outro lado à existência de Deus sem que essa aquiescência permita a instituição de uma modalidade nova de existência—nós não podemos provavelmente saber que Deus existe como se possui um saber puramente factual, por exemplo aquele da rotundidade da Terra, mas nós podemos certamente saber que ele existe sem que sua existência pese sobre a nossa.” (LACOSTE, J.-Y. *Expérience et Absolu*. Questions disputées sur l'humanité de l'homme. Paris: PUF, 1994, p. 133)

¹⁴ MARION, *ob. cit.* p. 218.

Por um curioso paradoxo, Marion, que pretende explicar e estabelecer a natureza não-metafísica do argumento de Anselmo, assume substancialmente o cerne da objeção levantada por Gaunilo *contra a ratio Anselmi*, a saber: não existe um conceito de Deus (e então somente a fé poderia fornecer a significação de que parte Anselmo). A partir disso, Gaunilo afirma que não pode entender, apenas com a razão, o que significa o *id quo majus cogitari non potest*. Anselmo responderá dizendo que a significação que ele propõe para a palavra “Deus”, sendo acessível em primeira instância pela fé, pode também ser atingida pela razão natural, e, portanto, é inteiramente inteligível e racional:

Com efeito, como todo bem, enquanto bem, parece-se com um bem maior, e como dos bens menores remonta-se aos maiores, está claro *para qualquer inteligência racional* que podemos remontar ao “ser do qual não se pode pensar nada maior”, partindo das coisas acima das quais é possível pensar algo maior. (...) É fácil confutar, pois, o insipiente que não admite a autoridade das Sagradas Escrituras, caso negue poder-se chegar ao “ser do qual não se pode pensar nada maior”, partindo de dados reais.¹⁵

Lembremos também que significação idêntica para Deus aparece em Sêneca, em um contexto não-cristão, puramente filosófico: “O que é Deus? (...) sua grandeza é tal que nada de maior pode ser pensado [*qua nihil majus cogitari potest*].”¹⁶ Por isso Bernard Sève diz que “em certos aspectos, [o argumento do *Proslogion*] pode ser separado da fé cristã que, em Anselmo, lhe serve de premissa (...) Há, por assim dizer, uma plausibilidade filosófica imediata da definição anselmiana de Deus”.¹⁷

De um outro ponto de vista, a concepção de “conceito” em Marion, no que diz respeito à questão filosófica de Deus, parece insuficiente. Por exemplo: “Ser infinito” é um conceito—certamente não um conceito *empírico*, como “árvore”, “pedra”, “homem” etc.—, e refere-se à essência divina, muito embora por si só não a torne transparente para nossa razão. Em outras palavras: a existência de um conceito que é legítima e exclusivamente aplicável a “Deus” não diminui em nada a Sua transcendência absoluta, o Seu mistério, a sua essência não captável por qualquer conceito humano.¹⁸ Esta é base da distinção feita posteriormente

¹⁵ ANSELMO, *ob. cit.* p. 138-139 (itálicos meus); cf. SCHMITT, *ob. cit.* p. 137.

¹⁶ Sêneca, *Naturales Quaestiones*, 1, *Praefatio*, citado em SÈVE, B. *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris: PUF, 1997, p. 18. Marion cita em nota a mesma passagem, e, no entanto, assume uma posição oposta à de Bernard Sève.

¹⁷ SÈVE, *ob. cit.* p. 18.

¹⁸ Gilson expõe a diferença entre o plano anselmiano das razões necessárias e o domínio reservado exclusivamente à fé: “Demonstrar por razões logicamente necessárias que Deus existe, que é um só Deus em três pessoas e que o Verbo devia encarnar-se para salvar os homens, não é penetrar pelo pensamento os segredos da natureza divina, nem o mistério de um Deus feito homem para nos salvar.” (GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 293-294).

por Duns Escoto entre a *theologia in se*, que tem “Deus” como conceito supremo e consiste no conhecimento da essência divina (conhecimento que nos é denegado, sendo reservado exclusivamente ao próprio Deus), e a *theologia in nobis*, cujo conceito supremo é “Ser infinito” e consiste no conhecimento racional limitado que podemos ter acerca de Deus. A “impossibilidade de qualquer conceito *adequado* de Deus”¹⁹ não obsta a que tenhamos, no plano da razão, algum conhecimento sobre Deus a partir de um conceito *inadequado* mas que se refere exclusivamente a Ele—por exemplo, o conhecimento de sua infinitude, de sua existência etc., uma vez assumidos certos pressupostos metafísicos que definem o regime da razão nos autores antigos e medievais.

Salientemos algumas das contradições do argumento de Jean-Luc Marion. Após corretamente traduzir a definição dada por Anselmo a Deus como “algo tal que nada maior do que ele pode ser pensado”, Marion afirma que “Deus, se houver um tal ser, só pode ser pensado como algo que *não podemos conceber*”.²⁰ Ora, o que não se pode conceber, segundo a fórmula de Anselmo, não é Deus, mas *algo maior do que Ele*. Com evidência incontestável, para Anselmo Deus é concebível—não só como o *aliquid quo majus cogitari non potest*, mas também, por exemplo, como “o maior de todos os seres” evocado por Gaunilo em sua contestação à validade da *ratio Anselmi*: embora não seja esta a fórmula empregada na prova do *Proslogion*, Anselmo não nega em nenhum momento que este *conceito* corresponda a Deus. Portanto, não só *podemos* conceber Deus, como Ele é na verdade o máximo *concebível*.²¹

Na sequência, Marion se contradiz: “*Enquanto um conceito*, Deus admite apenas sua própria transcendência sobre todo e qualquer conceito concebível”.²² Ou seja: supostamente não podemos conceber Deus, mas há um conceito de Deus... E de fato há tal conceito, embora evidentemente não adequado (a suposição de tal adequação entre linguagem/razão humanas e realidade divina foi o erro da heresia de Eunômio, que sustentava ser a essência divina inteiramente inteligível para nós). E tal conceito, quando trabalhado rigorosamente no âmbito da questão filosófica de Deus, levado até os limites últimos do que a razão humana pode alcançar, revela-se como um conceito *sui generis*, realmente diferente de todos os outros conceitos, na medida em que é exigido para a inteligibilidade

¹⁹ MARION, *ob. cit.* p. 208 (itálico meu).

²⁰ *Ibid.* p. 208.

²¹ Marion reitera seu erro à página 211: “A *cogitatio* deve admitir sua incapacidade de pensar (*cogitare nequit*) algo que transcenda os limites transcendentais”. Mais uma vez: o que é impensável é *algo maior do que Deus*, e não Deus enquanto o *máximo pensável*. Para Anselmo, o máximo pensável inscreve-se dentro dos “limites transcendentais” do *intellectus*, embora a *res* visada pelo *intellectus* por meio deste máximo pensável transcenda o próprio *intellectus* com sua potência metafísica limitada de conhecimento humano.

²² MARION, *ob. cit.* p. 208 (itálico meu).

última de qualquer ente finito e de seu respectivo conceito, bem como da totalidade do que existe (assim o *ipsum esse subsistens* na metafísica de Tomás de Aquino).

Mais adiante em seu artigo Marion afirma: “De acordo com a definição mesma de não-conceito, o máximo do pensável não pode ser *completamente* concebível.”²³ Concedamos. Mas não ser *completamente* concebível não significa não ser concebível *de forma nenhuma*—relembremos: a *res* que o *aliquid quo majus cogitari non potest* designa é indissoluvelmente “o maior de todos os seres”, embora com este conceito de Deus (utilizado por Gaunilo e por toda a tradição medieval, e admitido por Anselmo) não se possa produzir uma prova *a priori* da existência de Deus. E mesmo que o argumento de Anselmo não seja ontológico no sentido kantiano, a razão disso não poderia ser que não é possível formar algum conceito de Deus. O contrassenso do argumento de Marion parece evidente: como pode ele sustentar que Deus não pode ser concebido (em termos absolutos), quando na própria definição com que Anselmo trabalha Ele é um *aliquid* que é expressamente afirmado como *cogitabile*, na verdade como o *maximum cogitabile*?

Insistamos sobre a recorrência do equívoco de Marion:

Deus só pode ser encontrado pelo pensamento na medida em que, em primeiro lugar, o pensamento experimenta o máximo do concebível—algo como um “*id quo majus cogitari potest*” (embora Anselmo nunca use esta fórmula)—e, então, em um passo ulterior, o pensamento se defronte com o que este mesmo pensamento finito não pode nem ultrapassar, conquistar, nem reger—algo como um “*id quo majus cogitari nequit*”.²⁴

Ora, o “máximo do concebível” em Anselmo é Deus, justamente enquanto aquilo a respeito do qual nada de maior pode ser pensado, e o máximo do concebível não pode ser designado pela fórmula que Marion sugere, pois um *id quo majus cogitari potest* justamente pode ser ultrapassado pelo pensamento, não sendo pois o máximo concebível. Por outro lado, a fórmula de Anselmo indica por si só que Deus *pode* ser pensado por nosso pensamento finito, e Ele é efetivamente o máximo pensável.²⁵ Isso não significa que, ao pensá-lo como de fato um *aliquid* inultrapassável no âmbito do pensamento finito, estejamos “conquistando”, “regendo” ou reduzindo Deus à medida daquilo que d’Ele podemos pensar. É óbvio que

²³ *Ibid.* p. 210 (itálico meu).

²⁴ *Ibid.* p. 208.

²⁵ O máximo pensável será, posteriormente, determinado como a ausência de essência em Deus (ou, o que dá no mesmo, a coincidência única e exclusiva em Deus de essência e existência), Deus sendo *pensado* como o *ipsum esse subsistens*. Mas a história da inteligência medieval precisaria esperar ainda por Tomás de Aquino para atingir esse ápice do pensável em sua metafísica existencialista do ato de ser. Anselmo ainda pensa Deus dentro dos limites de uma concepção essencialista de ser.

Deus transcende nosso pensamento finito—tanto no sentido de ser um *esse in re* (e não meramente um *esse in intellectu*), como no sentido de que a divina essência permanece irrevogavelmente além do que a razão humana pode captar (e mesmo assim Anselmo vai submeter imprudentemente à razão demonstrativa algo dessa essência de Deus, como o fato de o Deus afirmado pela fé ser Uno-Trino). Marion quer retirar Deus *absolutamente* do campo das razões necessárias de Anselmo (que ele, sintomaticamente, sequer menciona), quando a intrepidez temerária de Anselmo não retrocede nem mesmo “diante da tarefa de demonstrar a necessidade da Trindade e da Encarnação”.²⁶

Vejamos agora um outro aspecto da crítica de Marion à interpretação da prova do *Proslogion* de acordo com a concepção kantiana de argumento ontológico:

De fato, o sintagma “*id quo majus cogitari nequit*” não reivindica nem definir Deus por um conceito, mesmo de modo negativo, nem dar acesso a qualquer item ou ser transcendental. Ele apenas indica os limites experimentados por todos os esforços possíveis rumo a uma concepção de Deus, i.e., todos os esforços para pensar além dos limites de nosso poder de pensar. Este sintagma lida mais com nossa finitude do que com a concepção de Deus. Mais precisamente, ele lida com a impossibilidade de qualquer concepção de Deus, pois ele revela a finitude essencial de nossos pensamentos, qualquer que seja o progresso que eles possam indefinidamente alcançar.²⁷

A *cogitatio* deve admitir sua incapacidade de pensar (*cogitare nequit*) algo que transcenda os limites transcendentais.²⁸

Deixando de lado o reiterado absurdo (em termos do pensamento anselmiano) que é afirmar a “impossibilidade de *qualquer* concepção de Deus”, a estratégia argumentativa de Marion consiste em ler o sintagma de Anselmo a partir de um viés kantiano, dando-lhe uma significação transcendental crítica, que é a condição para em seguida livrar a *ratio Anselmi* da reprovação kantiana de ser um argumento ontológico. Após lembrar que Kant dá ao termo “transcendental” não o sentido de uma relação do pensamento com as coisas, mas apenas de uma relação do pensamento

²⁶ GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, ob. cit. p. 293. L. B. Puntel também critica Jean-Luc Marion por sustentar unilateralmente uma noção de transcendência tão absoluta de Deus que, em última análise, cria-se um abismo absoluto entre Deus e o mundo finito (incluindo os conceitos da nossa razão finita), com a consequência fatalmente contraditória de que o absoluto fica relativizado pelo finito, em virtude mesma de sua alteridade radical. Em face de tal contradição, Puntel sustenta que o problema da transcendência “deve ser de novo repensado radicalmente” (PUNTEL, L.B. *A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático*, in *Síntese*, Belo Horizonte, FAJE, v. 42, n. 134, Set./Dez. 2015, p. 371-372).

²⁷ MARION, ob. cit. p. 209.

²⁸ *Ibid.* p. 211. Ora, a *cogitatio* justamente pensa esse algo: é o *aliquid quo nihil majus cogitare non potest*, ou seja, Deus.

com a própria faculdade de pensar, Marion chega à sua conclusão kantiana: “Devemos concluir paradoxalmente que o argumento de Anselmo visa algo *transcendente* mas inacessível apenas através do teste *transcendental* de nossa *cogitatio*.”²⁹ De ontológico (no sentido da doutrina da verdade de Santo Anselmo, um laço entre o pensamento verdadeiro e o ser,³⁰ e não no sentido kantiano de uma indevida passagem do conceito ao ser), o argumento do prior de Le Bec torna-se transcendental (no sentido de Kant). Marion restringe indevidamente o *intellectus* em Anselmo de acordo com o limite empírico-transcendental do *entendimento* (*Verstand*) kantiano, e assim afirma que “um objeto transcendente como Deus encontra-se muito além do campo do entendimento (...) (*intellectus*).”³¹ O *intellectus* em Anselmo tem inequivocamente o estatuto de uma razão com amplitude metafísica, e não de um entendimento confinado aos limites da experiência. Assim, adicionalmente Anselmo é transformado em um precursor histórico dos pressupostos da posição pós-moderna do autor de *Dieu sans l'être*. Eis a prestidigitação a que se resume a interpretação de Marion.

A pergunta que Marion faz—“Por que deveria o *impensável* ser *pensado* em segundo grau como se fosse uma entidade real?”³²—confirma que ele não compreende a natureza do argumento de Anselmo. Pois o Deus transcendente é *pensável e efetivamente pensado*, dentro dos limites do *intellectus* anselmiano, embora por outro lado transcenda esses limites, como Anselmo reconhece ao dizer: *Ergo Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit* (“Portanto, ó Senhor, não apenas és aquilo de que não se pode pensar nada maior, mas és também maior do que o que pode ser pensado”). Ao evocar esta passagem do capítulo 15 do *Proslogion*, Marion derrota a si mesmo: que Deus ultrapasse ou transcenda o poder do pensamento, estando além do pensável, é ponto pacífico; que ele seja pura e simplesmente “o impensável” é a falácia de Marion em sua interpretação de Anselmo, já que, segundo a própria passagem citada, Deus é *também* (embora *não só*) o máximo pensável, por ser aquilo de que não se pode pensar nada de maior.³³ Assim, a conclusão do pensador francês de

²⁹ *Ibid.* p. 209. Marion reiteradamente desmente-se a si mesmo, oferecendo uma argumentação incoerente: “Portanto, o argumento de Anselmo infere a existência de Deus a partir da própria impossibilidade de produzir qualquer conceito de Deus ou de Sua essência, de acordo com um exame crítico e transcendental dos limites de nosso poder de pensar. Deus é conhecido como existente na medida em que Ele permanece desconhecido através do conceito de sua essência” (*ibid.*, p. 213). Primeiro nega-se a *possibilidade* de qualquer “conceito de Deus ou da Sua essência”, e depois afirma-se que o “conceito da essência de Deus” não nos permite conhecê-Lo—então, afinal, há um tal conceito, que não é impossível...

³⁰ Ver adiante.

³¹ *Ibid.* p. 211.

³² *Ibid.* p. 211-212 (itálicos meus).

³³ A distinção medieval entre *intelligere* e *comprehendere* teria, neste ponto, sido valiosa para uma compreensão mais equilibrada acerca do alcance real mas limitado do conhecimento humano de Deus.

que Deus “está na realidade *porque* ele não está no entendimento [sic]”³⁴ é uma grosseira deturpação do pensamento de Anselmo.

Supostamente mirando a árvore que é o *Proslogion*, Marion ignora a floresta mais ampla do pensamento de Anselmo, com suas raízes metafísicas medievais. E assim transforma a tese consensual de que “o máximo do pensável não pode ser *completamente* concebível”³⁵ em uma simples e absoluta “*impossibilidade* de concebê-lo”.³⁶ Mas quais são as raízes metafísicas do pensamento de Anselmo, que não somente permitem como exigem que a *ratio Anselmi* seja interpretada metafisicamente, que, contra Marion, inscrevem o argumento do *Proslogion* “no horizonte do Ser”?

Boehner e Gilson assinalam que há um “nervo oculto” das provas de Anselmo³⁷: a sua doutrina da verdade, segundo a qual “não há pensamento verdadeiro sem um objeto ao qual ele se conforme, e que ele enuncia *tal qual é*, porque sua função própria é enunciá-lo assim”.³⁸ Em Santo Anselmo, “pensar a verdade consiste em submeter o pensamento à necessidade de uma essência, obrigá-lo à ‘retidão’.”³⁹ Vê-se claramente a dimensão ontológica inerente à doutrina da verdade em Anselmo, que se estende portanto às suas provas racionais da existência de Deus.

No caso do argumento do *Proslogion* temos um caso particular: definindo “Deus” como *aliquid quo nihil majus cogitari non potest*, Anselmo demonstra que a proposição “Deus existe” é necessária. De acordo com seus pressupostos, toda proposição necessária é verdadeira; e como todo pensamento verdadeiro implica a realidade do seu objeto, “devemos inferir, em nome da verdade, a existência de seu objeto”.⁴⁰ Descurando deste “nervo oculto” — eminentemente metafísico — da *ratio Anselmi*, Marion afirma que uma interpretação metafísica do argumento de Anselmo é equivocada, quando na verdade é sua leitura transcendental não-metafísica da prova anselmiana que não capta a sua natureza profunda, os pilares metafísicos que condicionam sua validade. Marion não percebe que o caráter ontológico do argumento de Anselmo não provém da passagem de um conceito (*stricto sensu*) ao ser, mas da relação mais profunda entre pensamento e realidade postulada em sua doutrina da verdade como *rectitudo*, que diz respeito à “questão do ser”. Por isso, a conclusão de Marion é equivocada, pois a doutrina da verdade de

³⁴ *Ibid.* p. 212.

³⁵ *Ibid.* p. 210 (itálico meu).

³⁶ *Ibid.* p. 210 (itálico meu).

³⁷ Cf. BOEHNER e GILSON, *ob. cit.* p. 261.

³⁸ GILSON, É. *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, p. 10.

³⁹ *Ibid.* p. 15.

⁴⁰ *Ibid.* p. 13.

Anselmo (e não a definição kantiana do que seja um argumento ontológico) incontestavelmente determina a dimensão ontológica da prova da existência de Deus no *Proslogion*. Mais uma vez: é sintomático que, em seu artigo, Marion não façam nenhuma menção tanto ao projeto especulativo anselmiano das razões necessárias, como à doutrina da verdade que lhe dá sustentação.

Para tentar negar que a *ratio Anselmi* pertença ao “reino da questão do ser”, recusando sua inclusão no espaço da razão definido pelos “limites da história da metafísica”, Marion coloca a questão: “Deve a suposta essência de Deus ser identificada com a ‘essência por excelência’? Em resumo: o ‘id quo majus cogitari nequit’ admite ser interpretado (mesmo negativamente ou de um modo remoto) em termos de essência, isto é, em termos da questão do ser ou ούσια?”⁴¹ De passagem note-se que Marion já afirmara anteriormente, a propósito da existência *in re* de Deus, que ela é “o último e mais alto grau do ser”⁴² — mais uma de suas incoerências. Por outro lado, a própria formulação da pergunta mostra que Marion trabalha com uma concepção essencialista de ser: o ser é identificado à ούσια. Mas, de fato, o imperativo de se pensar Deus “para além da essência” é uma exigência da *fides* que, no contexto especulativo histórico de Anselmo, informado pelo pensamento de Agostinho, ainda não encontrou o *intellectus* capaz de atendê-la adequadamente. Agostinho, como nos lembra Gilson, “nunca alcançou uma noção completamente existencial do ser”.⁴³ Sua ontologia, de proveniência neoplatônica, é essencialista, e não existencialista, exibindo “uma tendência marcante a reduzir a existência de uma coisa à sua essência”,⁴⁴ razão pela qual Gilson sustenta que Agostinho não possuía a filosofia apropriada à sua fé (em termos de metafísica ou ontologia), uma fé onde Deus se apresenta como “Aquele que é” (Ex 3, 14). Seria preciso esperar até o século XIII para que, com Tomás de Aquino, aquela noção completamente existencial de ser fosse alcançada pelo *intellectus fidei*.

No entanto, é um fato incontestável que o pensamento de Anselmo, alinhado à metafísica cristã de Agostinho, justamente pensa Deus como a essência por excelência, e é tal excelência inultrapassável no âmbito do ser que está referida ao *majus non potest* no sintagma *aliquid quo majus cogitari non potest* no âmbito do pensamento. Portanto, Anselmo pensa Deus em termos da questão do ser, ainda que dentro da limitação essencialista que

⁴¹ MARION, ob. cit. p. 213. Veja-se que aqui já estamos em um campo mais amplo do que o delimitado pela crítica à interpretação da *ratio Anselmi* segundo a noção kantiana de argumento ontológico.

⁴² *Ibid.* p. 212.

⁴³ GILSON, É. (1941) *God and philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1941, p. 61 nota 12.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 61.

essa questão assume na interpretação heideggeriana da metafísica como um todo, e da posição assumida por Marion.

Um último esteio do argumento de Marion encontra-se na discussão final sobre o sentido de *majus*, que ele corretamente percebe ser o mesmo de *melius*.⁴⁵ No entanto, ao insistir platonicamente sobre a transcendência do Bem sobre o ser, Marion não enfatiza devidamente outro pilar absolutamente fundamental do argumento de Anselmo, a saber: existir (ser) é um bem. Sem essa convertibilidade entre ser e bem (que Kant recusará, segundo sua célebre sentença: “cem táleres reais nada acrescentam a cem táleres ideais”), perde-se o sentido ontológico de *majus/melius*, e a *ratio Anselmi* desmancha-se no ar. A convertibilidade de ser e bem é um pressuposto inegociável (ainda quando não tematizado) no âmbito do pensamento cristão medieval: só isso dá sentido ao *majus* e ao *melius* na linguagem de Anselmo. Como então Marion consegue sugerir que o argumento de Anselmo é não-ontológico, no sentido ulterior de não dizer respeito à questão do ser? Inventando uma ruptura entre *majus* e *melius*, em flagrante contradição com os fundamentos da visão cristã de mundo, que apresenta exigências especulativas não inteira e satisfatoriamente atendidas pela forma metafísica sobre a qual se assenta o pensamento de Anselmo. Nesta visão, “Deus” é primeiramente “Aquele que é” (Ex 3, 14), e não a Ideia de Bem de Platão, ou o Uno de Plotino. Donde a exigência de uma concepção existencialista de ser, mesmo quando tal concepção ainda está emaranhada na concepção grega essencialista de ser (como é o caso em Agostinho e em Anselmo). De qualquer maneira, simplesmente supor que o argumento de Anselmo, enraizado e em perfeita consonância com os pressupostos metafísicos de seu pensamento, possa não se inscrever no horizonte da questão do ser é um absurdo inacreditável. E é esse absurdo que Marion nos oferece em sua interpretação da *ratio Anselmi*: Marion sequestra o argumento de Anselmo para um contexto especulativo inteiramente estranho ao do prior de Le Bec. Ao fazer isso, o autor de *Dieu sans l'être* produz artificialmente um Anselmo à sua imagem e semelhança, com pouca ou nenhuma correspondência com o pensador do século XI.

⁴⁵ Todavia, também aqui as incoerências do raciocínio de Marion saltam aos olhos: primeiro ele sugere que *melius* é o princípio do melhor, ao passo que *majus* é o princípio da maior quantidade possível (cf. Ibid. p. 213); depois ele acertadamente afirma que “ser maior significa ser melhor; o maior deve ser entendido como tendo um sentido qualitativo, e não quantitativo” (p. 214); mas por fim ele renega esta compreensão correta ao apontar no Proslogion uma “ruptura (entre *majus* e *melius*)” (p. 215). Esta hesitação tem uma razão: a ruptura é plantada por Marion no Proslogion porque ele vai interpretar o Summum Bonum segundo a fórmula platônica do ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, e assim subrepticiamente suspende a convertibilidade bem-ser para o caso de Deus como Summum Bonum “além do ser” (ou da essência). Astuciosa maquinação para se pensar Dieu sans l'être, mas evidente deturpação do pensamento de Anselmo.

Ao concluir seu texto, Marion, que, como foi dito, em nenhum momento se refere à doutrina da verdade de Anselmo, mostra o tanto que lhe falta a compreensão desse real fundamento das provas anselmianas:

Na verdade, a maior dificuldade de nossa afirmação de que há uma interpretação não-ontológica do argumento de Anselmo e uma discrepância muito óbvia entre seu argumento e sua posterior interpretação metafísica reside na possibilidade (ou impossibilidade) de argumentar para além ou fora do campo da metafísica. Faz sentido admitir argumentos conclusivos e racionais sem admitir a primazia do ser, i.e., da metafísica e, por conseguinte, da lógica? Até que ponto a lógica depende da metafísica? Como um argumento não-metafísico poderia ser válido?"⁴⁶

Tais perguntas são válidas. Mas elas encontram uma resposta inequívoca no contexto do pensamento de Anselmo, e é essa resposta que Marion desconsidera ao negar que a *ratio Anselmi* diga respeito à questão do ser, sendo portanto não-ontológica segundo o autor de *Dieu sans l'être*. Do que foi exposto anteriormente, torna-se claro o infundado das afirmações de Marion, como: "Muito antes de seus críticos, Anselmo se livra das pressuposições da concepção metafísica".⁴⁷ Isso é, pois, rigorosamente falso. Também a interpretação que Marion dá a um comentário de Ferdinand Alquié sobre Anselmo é claramente tendenciosa: é óbvio que Anselmo quer definir Deus fora do pensamento—por não se restringir a um mero *esse in intellectu*—mas por uma exigência do próprio pensamento: Deus é o máximo pensável, segundo a fórmula do *aliquid quo nihil majus cogitari non potest*, e por isso, *dadas as pressuposições metafísicas do próprio pensamento de Anselmo*, Ele deve ser *mais do que* um mero conceito ou significação inteligível *no* pensamento, deve transcender o próprio pensamento, sem que isso signifique que Deus não possa ser concebível dentro de certos limites. (No fundo, Marion adota a postura de um fideísta radical, de talhe agnóstico kantiano, para o qual o programa anselmiano da *fides quaerens intellectum* se resume em afirmar que o *intellectus* não pode legitimamente visar o objeto transcendente da fé.)

Para encerrar minha contenda contra o argumento de Marion, uma última crítica. Pensando a transcendência de Deus em termos da Ideia do Bem em Platão, e não em termos da "metafísica do Êxodo", Marion afirma: "Deus transcende pela preeminência do bem soberano: em outras palavras, somente o bem merece a qualificação de infinito, como se Anselmo estivesse convencido (antes de Kant e Heidegger) de que o ser como tal é sempre finito."⁴⁸ Deixando de lado a problemática suposição de que em

⁴⁶ MARION, *ob. cit.* p. 218.

⁴⁷ *Ibid.* p. 210.

⁴⁸ *Ibid.* p. 217.

Platão a Ideia de Bem receba o atributo de infinitude,⁴⁹ a suposição de que Anselmo concebesse o ser enquanto tal como finito violenta mais uma vez o contexto do pensamento do prior de Le Bec. De muitas formas essa violência poderia ser demonstrada, mas fiquemos apenas com os termos do artigo aqui criticado. O próprio Marion reconhece em seu exame de Anselmo que a *essência divina* não pode ser captada por um conceito, o que supõe necessariamente que ela *exista*—pelo menos para o autor da prova da *existência* de Deus interpretada por Marion. Ela precisa ser afirmada, para então negar-se que possamos dela ter um conceito adequado. Como então poderia Anselmo ter uma concepção do ser enquanto tal como finito, a não ser que estivesse disposto ou a recusar existência (*esse in re*) a Deus, ou a—*horribile dictu*—afirmar que o ser (*esse*) de Deus seria finito? Mesmo que o *intellectus fidei*, no contexto histórico particular de Anselmo, ainda não estivesse suficientemente amadurecido para demonstrar racionalmente a infinitude do ser divino (o que é questionável), esta seria uma exigência e um pressuposto de todo pensamento que se exercesse dentro dos horizontes da fé bíblico-cristã, uma fé que afirma Deus como “Aquele que é”. O autor de *Dieu sans l'être é*, para dizer pouco, intelectualmente irresponsável na sugestão de que Anselmo poderia ter concebido o ser enquanto tal como finito.

A última sentença do artigo de Jean-Luc Marion resume o teor de todo o seu equívoco: “Apenas sugeriríamos que pelo menos um autor estava convencido de que alguns argumentos não estão envolvidos em metafísica—o próprio Anselmo”.⁵⁰ Na verdade, creio que somente um autor está convencido de que o argumento de Anselmo não está envolvido em metafísica—o próprio Jean-Luc Marion.

Referências

ANSELMO (1984) “Proslogion”, in *Coleção Os Pensadores. Santo Anselmo/Abelardo*. São Paulo: Abril Cultural.

BOEHNER, P. e GILSON, É. (1991) *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes.

FLASCH, K. (1992) *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris: Cerf.

GILSON, É. (1934) “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris: Vrin.

GILSON, É. (1941) *God and philosophy*. New Haven: Yale University Press.

⁴⁹ Lembremos que a raiz do erro de Orígenes em conceber a onipotência divina como “intrinsecamente limitada” está em sua adoção da exigência platônica de se pensar o bem e a perfeição em estrita correlação com a finitude, o infinito sendo índice de imperfeição. ⁵⁰ *Ibid.* p. 218.

- GILSON, É. (1995) *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.
- LACOSTE, J.-Y. (1994) *Expérience et Absolu*. Questions disputées sur l'humanité de l'homme. Paris: PUF.
- MARION, J.-L. (1992) "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant", in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 30, Number 2, April 1992, pp. 201-218.
- PIEPER, J. (1979) *Filosofia medieval y mundo moderno*. Madrid: Rialp.
- PUNTEL, L.B. (2015) "A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático", in *Síntese*, Belo Horizonte, FAJE, v. 42, n. 134, Set./Dez. 2015, p. 365-395.
- SCHMITT, F. S. (1946) *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, v.1 Edinburgh: Thomas Nelson and Sons.
- SÈVE, B. (1997) *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris: PUF.
- VIGNAUX, P. (1983) *El pensamiento en la Edad Media*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127

Planalto

31720-300 Belo Horizonte – MG

marcohelena@uol.com.br