

A prova ontológica ou dos poderes da palavra¹

The ontological proof or on the powers of the word

Paolo Virno*

No ensaísmo filosófico corrente, assiste-se, não raro, a um uso descontrolado da analogia e da alusão. A metáfora teológica, em particular, goza de excelente reputação, sobretudo se cintila em meio a uma reflexão sobre a linguagem. A teologia, que Benjamin (1994) representou como um inconcebível “anão corcunda” operando incógnito nos recessos da filosofia, é transmutada em senhorita petulante e ubíqua. Depois de um tempo como hóspede clandestina, passou a sugerir movimentos e ações para vencer as argumentações, permitindo dizer também, agora com um fascínio forte e renovado, que sobre muitas questões é melhor silenciar. Ou melhor, que se pode falar por indícios e assonâncias, servindo-se, em suma, das sugestões que ela própria, a teologia, coloca à disposição em virtude de um certo *savoir faire* com o indizível.

Desprezível não é, entenda-se bem, o debute em sociedade do “anão corcunda”, mas sua metamorfose edulcorada. E isto por um motivo da maior relevância que apenas a irritação suscitada pela fatuidade do novo gênero literário. Na adoção da teologia como matéria privilegiada de figuras retóricas, manifesta-se, de fato, uma inclinação teórica ao silêncio precoce e à vagueza duradoura. Por outro lado, o reconhecimento de um parentesco entre filosofia da linguagem e certos esquemas lógicos elaborados pela tradição teológica deveria resultar no prolongamento e na clarificação do discurso em questão. O recurso ao anão hirsuto não possui função ornamental, mas analítica; a imagem não embaça, mas põe em foco. Sua finalidade é ampliar a explicação possível.

A afirmação que segue deve ser entendida, portanto, em sua acepção mais literal: nem menção alusiva, nem simples analogia, ela aspira ao *status* de tese definida. Ei-la: a prova ontológica da existência de Deus constitui o principal *exemplum* de correspondência entre palavras e coisas, um modelo normativo de denotação, o inexaurível repertório temático que atinge toda e qualquer meditação sobre o poder referencial da linguagem. Demonstrar a plausibilidade de uma tese assim não é nada mais que levar adiante o diagnóstico do pensamento denotativo já esboçado nos dois capítulos precedentes².

O argumento de Anselmo e a filosofia da linguagem

¹ Este texto corresponde à tradução, realizada por Pedro B. Mendes, do capítulo 3 “La prova ontologica o dei poteri della parola” do livro de Paolo Virno *Parole con parole. Poteri e Limiti del Linguaggio*. Roma: Donzelli, 1995. Mantivemos a forma de citação do texto original, ainda que difira das normas da revista.

* Professor na Universidade de Cosenza, Itália. Filósofo e semiólogo italiano. Principais obras: *Parole con parole. Poteri e Limiti del Linguaggio* (1995); *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto* (2003) e *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (2003).

² N.T.: Trata-se do capítulo I “La ‘divina natura’ del linguaggio” e do capítulo II “Nomi propri e autoriferimento” do mesmo livro.

É necessário, acima de tudo, articular um pouco a tese em questão, de modo a torná-la mais intuitiva, ou pelo menos não tão bizarra. Trata-se de indicar, portanto, os aspectos singulares que fazem da prova ontológica, formulada pela primeira vez por Anselmo de Canterbury no século XI, um paradigma da referência-a-qualquer-coisa. Com uma precisão preliminar: o quadro categorial completo que a prova institui a propósito da significação linguística é paradigmático, e não apenas a célebre passagem do pensamento ao ser. A este quadro categorial se atêm, de fato, as concessões de referência que atenuam ou criticam a raiz desta passagem. As análises da denotação, que refutam implicitamente o argumento ontológico, apresentam, não obstante, inspiração e desenvolvimentos de seu enquadramento conceitual.

Como é conhecido, Anselmo sustenta que, em se tratando de Deus, a existência do objeto designado é atestada pelo mesmo conteúdo semântico da designação. Esta última consiste no sintagma que descreve um ser de perfeição insuperável: *aliquid quo nihil majus cogitari potest*, aquilo além de que não se pode conceber nada maior. Ora, se o ente perfeitíssimo assim denominado existisse apenas em pensamento, ou apenas na voz, poder-se-ia imaginar sempre qualquer coisa não menos superlativa, que, entretanto, exista também na realidade (fora do pensamento e da voz). Por conseguinte, uma entidade mais completa, “aquilo além do que não se pode conceber nada maior” cessaria de sê-lo enquanto tal. Logo, de acordo com a própria definição, aquele que é dito “o maior” deve existir realmente. A expressão “*aliquid quo nihil majus...*” não pode não corresponder a alguma coisa. Este é um caso eminente na linguagem dos homens em que a referência se faz *deduzir* do significado do nome.

E certamente aquilo além de que não se pode conceber nada maior não pode existir apenas no intelecto. De fato, se não existisse exceto no intelecto, poder-se-ia pensar que existe, também na realidade, aquilo que há de mais. Ou então, se o ser além do que não se pode conceber nada maior existe apenas no intelecto, esta mesma entidade, da qual não se pode conceber nada maior, é algo além de que se pode conceber alguma coisa ainda maior: mas isto certamente é impossível. Consequentemente, não restam dúvidas de que algo além do que não se pode conceber nada maior existe tanto no intelecto quanto na realidade³.

Para avaliar a importância que este trecho do *Proslogion* teve e ainda mantém na interpretação metafísica da linguagem, convém traçar, em torno deste, círculos concêntricos de amplitude cada vez maiores. Em primeiro lugar, considere-se algum eco da prova nas recentes teorias da referência, especialmente aquelas “medianas”, correntes, próximas mesmo ao senso comum. O caráter impressionista de tal reconhecimento se justifica por seu escopo: ambientação inicial em uma paisagem teórica a ilustrar em seguida.

São sobretudo três os aspectos estruturais do argumento ontológico que persistem, mais vívidos ou atenuados, na moderna filosofia da linguagem: a) a exigência de submeter a relação entre significado e denotação – *Sinn* e *Bedeutung*, valor semântico e referência a um objeto extralinguístico – a um exame explícito; b) a convergência do conceito de denotação com aquele de existência; c) o fato de que sempre se deve entender por “referência” uma “referência unívoca a um objeto individual”, em uma acepção rigorosa e filosoficamente relevante.

³ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, II. Consultou-se ainda a edição francesa organizada por M. Corbin: Anselme de Cantorbéry, *Monologion Proslogion*, Les Editions du Cerf, Paris, 1986.

- a) No ensaio *Senso e denotazione*⁴, verdadeiro ato inaugural da semântica contemporânea, Frege explica que a questão autêntica não é mais apenas a compreensão do sentido, nem mesmo apenas a correspondência do signo com o objeto, mas sim a conexão entre estes dois lados distintos. Assim, ao recusar a inferência do significado pela referência, ele reconhece sua interdependência e, pois, considera necessária pelo menos a implicação inversa: toda expressão de referência *deve* possuir um significado. Além disso, Frege avalia ainda o problema da busca por uma referência *a partir de* um significado, desta vez em direta sintonia com a estrutura formal da prova ontológica: “Por qual motivo exigimos que todo nome próprio possua não apenas um sentido, mas também uma denotação? Por qual motivo não basta apenas o pensamento? Por que o que interessa é o valor de verdade das nossas proposições [...]. O que faz avançar do sentido à denotação é a busca pela verdade”⁵. Esta “busca” é o eco enfraquecido da dedução de Anselmo. Ela só é possível, e mesmo inevitável, porque no nome, em conexão com seu significado, pressupomos pelo menos uma *função* ou *intencionalidade* denotativa. Como instância complementar ao sentido com um “valor de verdade”, a prova se secularizou: isto é, tornou-se um princípio metódico, ou ainda, um cânone.
- b) Em *Atti linguistici*, John R. Searle afirma que o “requisito de existência” é um dos *axiomas* “geralmente reconhecidos no que diz respeito a fazer referência e às expressões de referência. Uma formulação aproximada poderia ser esta: [...] tudo aquilo a que se faz referência deve existir”⁶. O ponto que o argumento ontológico apresenta como um resultado comprovado se torna assim uma assunção preliminar, ou melhor, um *critério normativo* ao qual nenhuma referência-a-alguma-coisa genuína pode não se conformar. Travestido de *axioma*, o requisito de existência se reduz a uma tautologia: “não se pode fazer referência a uma coisa, se não existe a coisa à qual se faz referência”. Mas é exatamente o caráter tautológico deste requisito que esclarece seu papel: ele *define* o conceito de “denotação”. Desta última só se pode falar nos casos em que o nome assume um “emprego existencial”. A prova se transforma em uma definição.
- c) O nome de Deus implica também a *singularidade* do objeto designado. De fato, se o apelativo “aquilo além de que não pode existir nada maior” conviesse a dois ou mais entes, nenhum destes seria realmente como tal (isto é, “*summum omnium*”). Na exposição de Anselmo, o requisito de unicidade descende da demonstrabilidade do requisito de existência: único é o ser cuja existência se pode inferir com base no significado de seu nome. Ao invés disso, uma vez desvinculado desta peculiar conexão, o requisito de unicidade se torna um pilar autônomo da *definição normativa* de “denotação”. O emprego preventivo em torno da singularidade do objeto ao qual se faz referência constitui, assim, um outro *axioma* daqueles em que, segundo Searle, se ampara a moderna filosofia da linguagem: “Se o falante faz referência a um objeto, ele o identifica [...] para o ouvinte como distinto de todos os outros objetos”⁷. De corolário de uma dedução a axioma com valor de definição: acompanhando esta metamorfose, o requisito de unicidade não é mais prerrogativa exclusiva do *nomen Dei*, mas concerne a qualquer definição rigorosa. Qualquer humilde ente mundano exige da palavra que o denota o escrúpulo inicialmente reservado ao *Summum omnium*: ou seja, exige vir representado como “essencialmente singular”.

⁴ G. Frege, *Senso e denotazione*, in Id., *Logica e aritmetica*, org. por C. Mangione. Torino: Boringhieri, 1977.

⁵ *Ibid.*, p. 384.

⁶ J. R. Searle, *Atti linguistici*, trad. it. de G. R. Cardona. Torino: Boringhieri, 1976.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

Mas estas são apenas correspondências sintomáticas. Convém traçar, agora, um segundo círculo concêntrico mais compreensivo em torno ao *Proslogion*, para alcançar assim a própria raiz de sua força paradigmática.

A prova ontológica é a única e especialíssima ocasião em que a linguagem humana se põe a imitar, ainda que com evidente inadequação, a Palavra divina. Se esta última por si só *provoca* a existência de todas as coisas, o nome “*aliquid quo nihil majus cogitari potest*” (nome revelado pela fé, segundo Anselmo⁸) por si só atesta a existência do próprio *designatum*. Tal *designatum*, de resto, não é outro que a Palavra divina (ou, em termos profanos, a linguagem como pura função que precede e torna possível qualquer enunciado). Há, portanto, um círculo virtuoso: a língua finita manifesta uma débil semelhança com o Verbo “de que tudo provém” no preciso momento em que o denomina. Somente agora, respeitando literalmente o objeto ao qual tende, ela parece em condições de garantir o ser mediante a simples designação. A Demonstração é o equivalente atenuado da Criação: em ambos os casos, a palavra possui uma inflexão existencial, ou seja, implica necessariamente a presença real daquilo que diz.

É possível perceber assim o ponto crucial. A prova ontológica ascende a modelo de denotação linguística comum, não porque assegure uma referência corretíssima ao mais eminente dos nomes, mas porque, por meio desta precisão, imita o modo pelo qual o Verbo divino, simplesmente através da pronúncia, trouxe à existência todos os entes mundanos. O argumento de Anselmo é uma espécie de termo médio ou de porta estreita entre a língua dos homens, que está para o mundo, e a língua da criação, que instituiu o mundo do nada.

Trata-se, porém, de um termo médio heterogêneo no que diz respeito aos extremos que reúne, já que, ao contrário da denotação ordinária e da criação, não entra em questão a relação entre linguagem e mundo. Observou-se: na prova, a língua finita obscurece o poder vivificante da Palavra divina apenas porque designa esta mesma Palavra (ou, em suma, a linguagem como tal). Portanto, se o nome próprio, seguindo a prova ontológica, aspira a reproduzir a intimidade do Verbo criador com as coisas criadas, isso ocorre por causa da imediata relação da palavra com a Palavra. Não tendo como alvo senão a perfeita correspondência com esta grama ou com este cão, o nome próprio assume como modelo a “demonstração” que a linguagem é, ou a correspondência indubitável da linguagem consigo mesma. Apenas nesta segunda “correspondência”, de fato, perdura um traço da interpenetração total entre nome e objeto exibida pela Palavra divina, já que, dizendo-a, criou-se a grama e o cão.

A junção entre argumento ontológico e denominação profana pode ser confirmada indiretamente através das reflexões que Walter Benjamin desenvolve no ensaio juvenil *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*⁹. Se aproximadas ao *Proslogion*, essas reflexões perdem qualquer aura esotérica e exibem uma sóbria percepção lógica. “A criação – escreve Benjamin – aconteceu através do verbo, e a essência linguística de Deus é o verbo. Toda língua humana é apenas o reflexo do verbo no nome. O nome se iguala, assim, um pouco, ao verbo como conhecimento da

⁸ No *Proeminum* ao *Proslogion*, Anselmo recorda que, após haver composto o *Monologion*, obra típica de “quem raciocina em silêncio consigo mesmo”, se questionava se, dados os numerosos argumentos concatenados que havia exposto no primeiro opúsculo, não seria possível introduzir “*unum argumentum*”, uma única dedução a propósito da existência de Deus. Considerando que a busca pela prova seria uma obsessão estéril na ausência de uma iluminação mística, ele propõe entender o *Proslogion* como “*Fides quaerens intellectum*”, a fé que busca a inteligência, enquanto que, para o *Monologion*, o título mais apropriado seria “*Exemplum meditandi de ratione fidei*”, exemplo de meditação sobre a razão da fé.

⁹ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus novus* cit., pp. 53-70.

criação”¹⁰. Estabelecer um tenuous contato entre os dois planos leva, todavia, ao *nome próprio*, que é “verbo de Deus em sons humanos”¹¹. Com isto, de acordo com Benjamin, a língua finita renuncia à sua prerrogativa típica, ou seja, a um conhecimento articulado por significados, realizando, porém, em contrapartida, a “comunidade do homem com a palavra criadora de Deus”¹². Esta participação “na infinidade divina do simples verbo” pode ser notada exemplarmente no batismo. Quando os genitores atribuem o nome próprio ao filho recém-nascido, deles nada se conhece: não se sabe *quem são* e, sobretudo o *quê são*. Despido de qualquer significado, o nome *comprova* o ser nu da criança; garante “a todo homem a sua criação da parte de Deus e, neste sentido, ele mesmo é criador”¹³. Duplicando o evento do nascimento, a palavra atesta a existência do ente ao qual se refere: no batismo, renova-se ritualmente a prova ontológica.

A observação de Benjamin, segundo a qual o nome próprio é privado de conhecimento, vale também para a expressão que, no *Proslogion*, denomina o Verbo. “*Aliquid quo nihil majus cogitari potest*” não possui um conteúdo definido. Não se atribui a Deus nem uma nem outra propriedade, mesmo que fosse a perfeição, mas se indica de modo puramente negativo (“não se pode pensar...”) a transcendência do Criador em relação às criaturas, do fato-que-se-fala em relação àquilo-que-se-diz, do poder de significação em relação ao significado a cada vez almejado. Frequentemente se confunde o argumento de Anselmo com a versão da prova ontológica elaborada por Descartes¹⁴ (e depois retomada por Leibniz e refutada por Kant) que faz menção, essa sim, a um conteúdo semântico positivo: “o mais perfeito”, o *Ens realissimum*. E vice-versa, viu-se, o *nomen Dei* adotado por Anselmo se limita a assinalar uma desmedida, sem dizer qualquer coisa sobre o objeto designado. Portanto, se, em princípio, se falou de uma dedução da referência do *significado*, cabe especificar agora que esta fórmula, a rigor, adere bem somente a Descartes e sucessores, não a Anselmo. No *Proslogion*, a referência está ligada a um nome que não possui mais qualquer pretensão semântico-cognoscitiva. Enquanto que a prova baseada no *Ens realissimum* traz à cena o funcionamento dos nomes comuns, aquela que versa sobre “*aliquid quo nihil majus...*” concerne, ao invés, ao nome próprio, que é fundamento e ápice do denotar em geral.

No *Monologion*, a obra que precede de pouco e em muito prepara o *Proslogion*, Anselmo discute com profundidade sobre como se pode conceber, mediante analogia, a língua da criação. O Verbo divino é comparado a uma “palavra interior”, que não possui necessidade de signos, nem é mediada por significados: nada se interpõe entre ele e a coisa que traz à existência¹⁵. Também nesse sentido, portanto, a prova ontológica imita a Palavra divina. “*Aliquid quo nihil majus...*” é um sinal penitencial que, abdicando do significado, deve se identificar com o objeto do qual demonstra a existência. Um signo meta-significante, que ultrapassa a si mesmo. A imitação paga, porém por seu exagero: ainda que vá além do signo, a língua humana *demonstra*, mas mais não *conhece*. Fazendo-se similar ao Verbo, o insignificante nome próprio diz *que é*, mas não *o que é*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ R. Descartes, *Meditações Metafísicas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005. (Terceira meditação): “Com o nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, a partir da qual eu mesmo, e todas as outras coisas que são (se é verdade que elas existem), somos criados e produzidos. Ora, estas prerrogativas são tão grandes e eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a idéia que possuo possa ter sua origem somente em mim. E, por conseqüência, deve-se necessariamente concluir, de tudo aquilo que disse antes, que Deus existe; pois, embora a idéia da substância esteja em mim pelo fato mesmo de que sou uma substância, eu não possuiria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou finito, se essa não estivesse em relação comigo através de qualquer substância verdadeiramente infinita”.

¹⁵ Anselmo de Canterbury, *Monologion*, X, capítulo intitulado “Como aquela razão [de Deus] é semelhante à palavra que diz as coisas no modo em que os articula diz acima de tudo entre se e se isto que se prepara para fazer”.

Enfim, um terceiro círculo concêntrico pode completar esta interpretação do argumento ontológico como modelo lógico-lingüístico. O ponto sobre o qual se focalizará agora a atenção é o mais carregado de implicações teóricas gerais, mas também, ao mesmo tempo, aquele que mais exige que nos detenhamos sobre os meandros do texto de Anselmo.

“*Aliquid quo nihil majus cogitari potest*” não é, de fato, a única designação do Verbo proposta pelo *Proslogion*, nem a mais radical. Representa apenas uma primeira aproximação, a corrigir e integrar em seguida à introdução realmente perspicaz do nome. Depois de haver tratado de todas as conseqüências da prova, que expôs nos capítulos II-IV, Anselmo tomba em um estado de turvamento e incerteza: “Por quê minha alma não te sente, Senhor, se ela te encontrou?”, questiona-se no capítulo XIV. E prossegue: “Talvez tenha visto a tua luz e a tua verdade sem, no entanto, haver-te visto: porque viu um pouco, mas não a Ti como és”¹⁶. Para Anselmo, de fato, a prova ontológica é possível apenas por meio do próprio Verbo divino para o qual se volta: pois, embora atribuindo-lhe um nome e demonstrando-lhe a existência, à prova não é dado senão permanecer inacessível aquele Verbo do qual também ela provém, como um reflexo ou como um dom. A luz que faz ver, não é vista. Já que da existência da linguagem fala-se graças à própria linguagem, esta última alude sempre às asserções que difunde. Também “*aliquid quo nihil majus...*”, não obstante demonstre o descompasso entre o fato-que-se-fala e aquilo-que-se-diz, pressupõe, todavia, o fato-que-se-fala e, portanto, não pode dar conta deste. As questões que se seguem no capítulo XIV do *Proslogion* são um límpido exemplo do regresso ao infinito que parece destinado à auto-referência pura.

Este regresso é interrompido por Anselmo quando este enuncia, no capítulo XV, que um novo *nomen Dei* cujo conteúdo é, por assim dizer, a própria inatingibilidade da Palavra por parte da palavra: “Portanto, Senhor, não sei apenas aquilo que não se pode pensar nem nada maior, mas sei alguma coisa maior que o que se pode pensar (*quiddam majus cogitari possit*)”. A designação perfeitamente negativa é subitamente seguida por uma formulação ulterior do argumento ontológico: “Pois se for possível conceber alguma coisa do gênero [maior que o que se pode pensar], se Tu não fosses exatamente esta coisa, poder-se-ia conceber alguma coisa maior que Tu: mas isto não pode acontecer”¹⁷. Uma vez que se ampara na impossibilidade de se pensar o Verbo (não mais, portanto, sobre o pensamento de sua incomensurabilidade), a prova inclui em si e expõe o próprio limite abertamente: aquela “cegueira” experimentada no exato momento em que se “vê”, a qual afligia Anselmo no capítulo XIV.

Para entender com precisão a relação entre os dois nomes presentes no *Proslogion*, ocorre retomar novamente o campo de observação que eles designam e o qual eles debilmente imitam: a Palavra divina, ou seja, a língua da criação. É decisivo, a este propósito, o trecho do *Monologion* (caps. XXXII-XXXIV) em que Anselmo se questiona de que modo o Verbo é, a um tempo, totalmente unido às coisas que diz, mas também ulterior e infinitamente diferente dessas. A resposta soa assim: “enquanto busco o verbo com o qual o Criador diz todas as coisas que fez, acabo por encontrar o verbo com o qual Ele diz a si mesmo”¹⁸. A completa unidade entre referência-às-coisas e auto-referência constitui, por assim dizer, o “estatuto linguístico” da Palavra divina: ela enuncia (ou cria e conserva) o conjunto dos entes mundanos proferindo nada além de si mesma. É totalmente unida às coisas, porque as diz com o imediatismo e a aderência ínsitos ao dizer-se. Assim, está manifesto que a Denotação mais adequada e a Transcendência do mundo finito são aspectos concomitantes e solidários da concepção metafísica da linguagem.

¹⁶ *Id.*, *Proslogion*, XIV.

¹⁷ *Ibid.*, XV.

¹⁸ *Id.*, *Monologion*, XXXIII.

Mas retornemos ao ponto. Os dois nomes do Verbo contidos no *Proslogion* não fazem mais que retraçar em uma espécie de progressão argumentativa os momentos que, ao invés disso, segundo o *Monologion*, na Palavra divina, são simultâneos e inseparáveis: o dizer-todas-as-coisas e o dizer-se. O primeiro nome, “*aliquid quo nihil majus cogitari potest*”, permite pensar o Verbo como aquilo que diz-todas-as-coisas. Por meio de uma referência negativa às coisas ditas (*nihil*), ou seja, criadas, é possível indicar por contraste a incomensurável grandeza da Palavra criadora. O segundo nome, “*quiddam majus cogitari possit*”, acena, por outro lado, para o dizer-se do Verbo. Em sua relação consigo mesmo, a linguagem se subtrai de qualquer significado, mesmo aquele mais indireto: é, portanto, “maior que o que pode ser concebido”.

A referência-às-coisas e a auto-referência são e permanecem sendo, todavia, lados inseparáveis: um demanda o outro, este se delimita sempre no outro. Assim, os dois nomes do Verbo devem ser considerados com uma única designação composta. De resto, respondendo às objeções que o monge Gaunilone havia levantado contra a prova ontológica, Anselmo analisa o primeiro nome empregado no *Proslogion* de modo a demonstrar que o segundo lhe é implícito. Em “*aliquid quo nihil majus...*” pode-se relembra, de fato, uma parte absolutamente impensável a qual se soma a outra designação mais radical: “*quiddam majus cogitari possit*”. Esta parte é o “*aliquid*”, o “aquilo”. Escreve Anselmo: “Como ninguém me impede de pronunciar a palavra ‘inefável’, de modo que o que é dito inefável não se possa dizer [...] assim, quando se diz ‘tal que não se possa pensar em nada maior’, a expressão pode certamente ser pensada e compreendida, mesmo se ‘aquilo’ além do que não se pode pensar nada maior não possa ser pensado nem compreendido”¹⁹.

Concebida como prerrogativa misteriosa do Verbo divino, a unidade simbiótica entre dizer-as-coisas e dizer-se constitui, com efeito, o centro geométrico de toda interpretação metafísica da língua humana. A pretensa correspondência das palavras com as coisas mundanas possui sua própria matriz na referência da linguagem a si mesma: é este, de fato, o único caso em que a palavra basta para demonstrar que o objeto designado realmente existe. A correspondência denotativa emula a implicação da existência obtida por meio da auto-referência. Por sua vez, porém, o dizer-se ampara o dizer-as-coisas: a linguagem remete à linguagem como alguma coisa externa e pressuposta, que deve ser “refletida” ponto por ponto. Assim, enquanto a denotação se resolve pela menção ao fato-que-se-fala, a auto-referência toma a forma do estar-para-qualquer-coisa. Os pronomes demonstrativos ocupam um posto nevrálgico na concepção denotativa da linguagem exatamente porque deixam perceber a unidade dos dois lados, transliterando em um único som o círculo traçado pela Palavra divina. Que coisa é o “este” senão o termo que parece dizer-todas-as-coisas-dizendo-a-si-mesmo?

A discussão secular sobre o argumento ontológico oscila entre dois extremos aparentemente antitéticos. Por um lado, a referência a Deus se equipara à referência a qualquer ente sensível (a ilha feliz de Gaunilone, o unicórnio ou os cem táleres de Kant). Por outro lado, na denominação de Deus encontra-se um caso exemplar de auto-referência, já que o *designatum* é o Verbo, ou seja, a linguagem enquanto tal²⁰. Segundo a leitura da prova que aqui se tem esboçado, essa oscilação, porém, é tanto inevitável quanto irresolúvel. As duas direções interpretativas opostas (afirmar o sensível ou o Verbo) são consideradas complementares e absolutamente convergentes.

¹⁹ *Id.*, *Quic haec respondeat editor ipsius libelli* (resposta a Gaunilone, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*), IX.

²⁰ Nítida e radical, a formulação de Giorgio Agamben a esse respeito (*L’idea Del linguaggio*, in “Aut aut”, maio-junho de 1984, n. 201, p. 69): “Mas um ser cuja simples denominação lingüística implica a existência, existe, e é a linguagem. O fato de que eu fale e de que qualquer um escute não implica na existência de nada – a não ser da linguagem. A linguagem é aquilo que deve necessariamente pressupor a si mesmo. Aquilo que o argumento ontológico prova é, portanto, que, se os homens falam, se eles são animais racionais, a palavra, no entanto, é divina, na medida que sempre há a preexistência da função significante [...]”.

Longe de excluírem-se, a referência-a-alguma-coisa e a volta a si da linguagem figuram cada uma como êxito e complemento da outra. No Deus da prova vem à luz a *ambigüidade* constitutiva que caracteriza a noção de “referência”. Uma ambigüidade que não pode ser resolvida, que volta a se afirmar cada vez que parece ter sido dissipada.

Na seqüência do capítulo são examinados os dois pólos opostos da oscilação: em primeiro lugar (parágrafos 2-3), uma crítica do argumento ontológico que o assimila ao dizer-todas-as-coisas; depois (parágrafos 4-7), a mais resoluta tentativa de defendê-lo isolando, nele, o momento auto-referencial do dizer-se.

O “falar comum” às voltas com a existência

No ensaio *Sobre a denotação* de 1905, Bertrand Russell aplica incidentalmente a sua teoria das descrições definida na demonstração da existência de Deus, a fim de esclarecer o erro contido nesta. Eis o trecho:

O Ser perfeitíssimo possui todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo o Ser perfeitíssimo existe” se torna: “Há apenas uma e única entidade x que é perfeitíssima; essa possui todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo esta entidade existe”. Mas essa não é uma prova, na medida em que carece de uma prova da premissa “há apenas uma e única entidade x que é perfeitíssima”²¹.

A refutação assume aqui um andamento não usual. Russell parece deixar intacta a estrutura típica da prova ontológica, limitando-se a corrigir a aparente falácia segundo a qual “o Ser perfeitíssimo” seria um termo singular capaz de denotar. Pois se designa mediante propriedade, este sujeito gramatical não é um nome autêntico, mas uma descrição; não exprime uma referência, mas equivale a uma asserção existencial cuja forma desenvolvida é “que uma e única entidade x é perfeitíssima”. A asserção existencial, porém, com a qual o sujeito fictício da prova é substituído, não é, por sua vez comprovada; portanto a seqüência dedutiva, que a contém como uma premissa, não possui valor de demonstração. O argumento ontológico é defeituoso, segundo Russell, porque pressupõe de maneira arbitrária exatamente a existência que pretende inferir.

De singular, nesta crítica, há acima de tudo a atenção exclusiva ao *status* lógico de uma componente molecular da prova, o nome gramatical. Além disso, sobre a tal molécula lingüística concentra-se por inteiro o peso de uma demonstração de existência: assiste-se, em suma, a uma *duplicação* da prova no interior de si mesma. A razão de um tal procedimento é simples: para Russell, uma vez interrogado sobre sua denotação, cada termo singular coloca o mesmo problema que Anselmo enfrenta a propósito da existência de Deus. Pronunciar-se sobre o nexo entre significado e referência de uma designação unívoca não é outra coisa senão tomar partido em relação à validade da prova.

²¹ B. Russell, *Sulla denotazione*, p.193. In: Aa. Vv., *La struttura logica del linguaggio*, org. por A. Bonomi. Milano: Bompiani, 1973.

Ao isomorfismo generalizado não escapa, naturalmente, aquela designação peculiar que é “o Ser perfeitíssimo”. A projeção do argumento ontológico sobre o estatuto dos termos singulares envolve também o termo singular que faz as vezes de sujeito gramatical no argumento ontológico. Isso explica a aparente neutralidade de Russell nos confrontos da espinhosa inferência do pensamento ao ser: na realidade, ele se ocupa de tal inferência por um longo tempo, discutindo se ao “Ser perfeitíssimo” corresponde ao menos uma referência. O macrocosmo inclui em si, entre suas partes, um microcosmo que o duplica fielmente. Esta duplicação, graças à qual existem justapostas a versão teológica e a aplicação lingüística da prova, oferece uma representação quase visual do papel paradigmático assumido pelo *Proslogion* na indagação filosófica sobre o poder referencial da palavra.

Como já visto por extenso (cap. II), Russell não se contenta em colocar em dúvida a dedução da referência do significado, mas estabelece mesmo uma *incompatibilidade lógica* entre um e o outro. Se o sujeito gramatical é uma descrição, ou seja, se possui um valor semântico, então é certo que não se refere a qualquer coisa (consistindo assim em uma asserção existencial apenas hipotética). Denotação excluída, prova refutada: o isomorfismo se manifesta negativamente. Todavia, no jogo de espelhos entre macrocosmo teológico e microcosmo lingüístico, nenhum reflexo ulterior decisivo é negligenciado.

Quando nega que um termo dotado de significado possa também denotar, Russell critica, sim, o argumento ontológico, mas, por outro lado, torna seu o conceito ambicioso de denotação que se depreende do argumento ontológico. A denotação que a descrição não possui é exatamente aquela definida pela prova: isto é, uma certa denotação, logicamente garantida, capaz de atestar a existência e a unicidade do objeto. Peter F. Strawson escreve em seu *Sobre a referência*: “Vemos assim Leibniz, que se esforça desesperadamente para fazer da unicidade um objeto da lógica em sentido estrito, e Russell, que se esforça para fazer, em sentido inverso, a mesma coisa tanto para a implicação de unicidade e pela implicação de existência”²². A posição de Russell pode ser definida da seguinte maneira: contra Anselmo em nome de Anselmo. Ele assume sem reservas a noção lógica de denotação que a prova ontológica introduziu; sustenta, entretanto, que uma noção assim exigente e rigorosa não pode depender do conteúdo semântico da designação e que, logo, é incompatível com qualquer conteúdo semântico; refuta, portanto, a passagem do significado à referência – que é o cerne da prova – para preservar a implicação da referência – que é seu fim.

De importância capital para compreender o nexos que liga a teoria russelliana das descrições à crítica do argumento ontológico é o parágrafo 53 de *Os fundamentos da aritmética*, de Gottlieb Frege. Neste texto em que, como em outros, não faltam referências explícitas à demonstração de Anselmo, discute-se sobre a existência a partir de uma distinção fundamental: aquela entre as “notas características” de um conceito (os predicados à espera do ente que entra em relação com o conceito) e as suas “propriedades” (os predicados que, inversamente, concernem ao conceito enquanto tal).

Falando de propriedades que são atribuídas a um conceito, não entendo, naturalmente, as características que compõem tal conceito. Estas notas características são propriedade dos objetos que caem sobre o conceito, não do conceito em si. [...] *É justamente porque a existência constitui uma propriedade do conceito (e não uma nota característica) que a prova ontológica da existência de Deus não está sob seu alcance.*

²² P. F. Strawson, *Sul riferimento*, in Aa. Vv., *La struttura logica* cit., p. 217.

O mesmo pode ser repetido para a unicidade; ela não é uma nota característica do conceito “Deus” como não o é a existência. A unicidade não pode ser usada na definição do conceito “Deus”, exatamente como não podem ser utilizadas na construção de uma casa, a solidez, o espacialidade, a habitabilidade; para definir um conceito, usam-se suas notas características, para construir uma casa, usa-se pedras, cimento, pilares²³.

Com toda evidência, o conteúdo semântico de uma descrição é constituído das “notas características” de um conceito, jamais de suas “propriedades”; daquilo que é predicável de um objeto, não daquilo que é inerente ao conceito enquanto tal. Portanto, já que a existência e a unicidade (como a clareza ou o número) são “propriedades” do conceito, tais determinações escapam sempre à descrição: mesmo a descrição de Deus, que conta com a ilimitada perfeição, já que esta última também permanece uma “nota característica”.

Da refutação da prova ontológica, Frege e Russell trazem, porém, conseqüências assaz diversas. Para, pois que seu significado consiste apenas de “notas características”, o nome pode possuir *ou não* uma denotação, ou seja, pode corresponder *ou não* a qualquer coisa existente: mas nem por isso ele cessa de ser um nome, isto é, um signo cuja função é estar por um objeto determinado. Para Russell, ao contrário, o termo que exprime “notas características” não é de fato um nome, e em nenhum caso se refere a qualquer coisa. A crítica da prova, justamente porque exclui de uma descrição a existência e a unicidade, exclui também a essa a tarefa de denotar. Segundo Russell, de fato, a denotação é tudo aquilo que cumprir com os requisitos de existência e de unicidade.

A posição de Frege sobre a existência é uma reformulação manifesta da posição kantiana. A propósito do ataque que Kant dirige ao argumento ontológico, convém retomar, antes que as famosas páginas da *Crítica da razão pura*, um escrito de 1763, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*²⁴. Neste, Kant se debruça explicitamente sobre as conseqüências lingüísticas da crítica de Anselmo. Melhor, ele discute de modo como se andasse a reavaliar a correção das proposições nas quais o “falar comum” atribui a existência a um objeto. É aqui que se pode divisar uma antecipação da solução russelliana ao problema das descrições.

Para Kant, “a existência é a posição absoluta de uma coisa e na qual se distingue de qualquer predicado”²⁵. Portanto, não se a pode incluir no (nem inferir do) valor semântico de um objeto gramatical. Pouco importa se a descrição de um ente é rica de determinações espaciais e temporais ou se, como no caso de Deus, compreende a onipotência: que o objeto descrito “seja absolutamente, ou seja, exista, não lhe compreende”²⁶. Esta verdade é contradita, porém, pelo uso lingüístico ordinário, no qual a existência figura como um predicado qualquer, a ser agregado normalmente a atributos tais como “vermelho” ou “alto”. Como ficam então realmente as coisas? E, sobretudo, qual seria a sutileza necessária para corrigir esta imprecisão da língua natural?

Nos caso em que a existência se apresenta como um predicado no falar comum, ela não é tanto predicado da coisa, mas do pensamento que se tem dela. Por

²³ G. Frege, *I fondamenti dell'aritmética*, in Id., *Lógica e aritmética* cit., p. 288 (grifo do autor).

²⁴ I. Kant, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, in: *Escritos pré-críticos*, São Paulo, UNESP: 2005.

²⁵ *Ibid.*, p. 114.

²⁶ *Ibid.*, p. 115.

exemplo, ao cavalo marinho toca a existência, ao unicórnio²⁷ não. Isso não quer dizer outra coisa que: a representação do cavalo marinho [unicórnio marinho, no original, em italiano] é um conceito de experiência, isto é, a representação de uma coisa existente. Por isso [...] não se encontra no conceito do sujeito, pois nesse só se encontram os predicados da possibilidade; mas na origem do conhecimento que possuo da coisa. Diz-se: eu a vi, ou então: eu a conheci por meio de pessoas que a viram. Não é de todo por isso que se fala exatamente: o cavalo marinho é um animal existente; mas inversamente: os mesmos predicados em que penso para um unicórnio competem a um certo animal marinho existente²⁸.

A última frase deste trecho é decisiva porque rearticula o enunciado original do “falar comum” (“o cavalo marinho existe”) de modo tal que sua forma lingüística resulte adequada aos nexos lógicos que comporta. Mas prossigamos com ordem.

Segundo Kant, a expressa não é “predicado da coisa”, mas se refere ao “pensamento que a contém”; não é parte do “conceito do sujeito”, mas uma qualificação ulterior de tal conceito. Não é difícil identificar, aqui, a matriz da distinção de Frege entre “nota característica” e “propriedade”. Kant introduz, porém, uma especificação que, ausente em Frege, possui, ao invés, grande peso para Russell: a “propriedade” da existência pertence apenas aos “conceitos de experiência”, isto é, àqueles fundados sobre uma apreensão sensorial direta (“eu o vi”). Para ser preciso, a existência é inerente ao estatuto gnosiológico de uma certa representação, na “origem do conhecimento que tenho da coisa”. Mais que “propriedade” deste ou daquele conceito de experiência, essa é a “propriedade” do modo de representação que perpassa todos os conceitos de representação.

Vamos ao ponto. Para escapar à impressão de que a existência é um predicado da coisa, deveríamos dizer: “os mesmos predicados em que penso para um unicórnio competem a um certo animal marinho existente”. Kant retira o nome (“cavalo marinho”) da posição de sujeito da afirmação existencial, substituindo-o por um termo indeterminado (“um certo animal”). O “conceito de sujeito”, isto é, o conteúdo semântico de “unicórnio” [cavalo na tradução, em português], é expresso lingüisticamente então por aquilo que já está sob um perfil lógico: uma função predicativa, “os predicados em que penso para um unicórnio”. Justamente porque afirma a existência, a coisa de que trata o discurso não é denominada. O procedimento completo está mais claro agora no exemplo que remete diretamente à existência de Deus.

Quando eu digo: Deus é uma coisa existente, parece que exprimo a relação de um predicado com um sujeito. Mas na verdade há uma insensatez nesta expressão. Para falar com precisão, dever-se-ia dizer: *qualquer* coisa de existente é Deus; isto é: a uma coisa existente correspondem aqueles predicados que tomados em conjunto nós designamos pela expressão Deus²⁹.

É impossível não notar, neste, uma antecipação minuciosa da teoria russelliana da descrição. Kant: “a uma coisa existente correspondem aqueles predicados que tomados em conjunto nós designamos pela expressão Deus”. Russell: “existe uma entidade x que é o Ser perfeitíssimo³⁰”.

²⁷ N. do T.: o termo italiano para cavalo marinho é o mesmo que para unicórnio. Assim, o nome que é analisado é unicórnio (em suas variedades marinha – existente – e terrestre – fictícia).

²⁸ *Ibid.*, p. 113-4.

²⁹ *Ibid.*, p. 115-6.

³⁰ A diferença é que Kant se ocupa de asserções existenciais, enquanto Russell de termos singulares: mas, sabemos, para Russell os nomes ordinários não são nada além de asserções existenciais implícitas. Dito de outra forma, o passo ulterior dado por Russell em relação a Kant é fazer recair a falência da prova ontológica sobre qualquer

Em ambos os casos, atribui-se hipoteticamente a existência a uma variável lógica (“alguma coisa” ou “x”)³¹, que designa apenas o “conceito de um objeto em geral”; em ambos também é abolido o sujeito gramatical, tornando explícito assim que ele não está *por* qualquer coisa, mas como qualquer outro predicado, exprime um significado *sobre* qualquer coisa.

Russell critica o argumento ontológico *partindo* da teoria das descrições. Mas esta teoria, segundo demonstra Kant, é, por sua vez, a *consequência* lingüística da crítica ao argumento ontológico. Reavaliado com olhos kantianos, o trecho de *On denoting* citado anteriormente se assemelha ao jogo das bonecas russas, em que cada uma das quais contém a própria cópia em escala reduzida: a prova, ali, é refutada analisando-se uma simples unidade lingüística sua (a descrição “o Ser perfeitíssimo”), mas, note-se, analisando-a do mesmo modo que deriva especificamente... da refutação da prova. Mais que um simples isomorfismo, delineia-se assim um círculo perfeito entre análise da denominação e juízo sobre a prova: os aspectos teológicos da análise atravessam sem solução de continuidade os aspectos lingüísticos do juízo; e vice-versa.

Implicação ou remissão?

denominação. Que ela não se refira à coisa, mas ao “pensamento que a contém”, é verdadeiro não apenas quando se afirma ou se nega explicitamente a existência, mas toda vez que se utiliza um termo dotado de significado como sujeito de enunciado. A segunda diferença entre Kant e Russell consiste em que: para Kant, o “qualquer coisa”, que faz as vezes de sujeito gramatical em uma asserção existencial, não especifica qual é o modo de representação em funcionamento ali: isto é, não especifica se trata-se ou não de um “conceito de experiência”. Para saber mais é necessário um segundo enunciado, que atribui informações inequívocas sobre o estatuto gnosiológico do primeiro (por exemplo: “eu o vi”). Para Russell, ao contrário, o fato mesmo de se encontrar diante de uma asserção existencial resulta de uma variável (o “x”) comprova que não houve uma apreensão sensorial do objeto, mas apenas um conhecimento discursivo ou indireto. O modo de representação é assim extraído da própria forma do enunciado-sobre-alguma-coisa. Enquanto falo, deixo claro simultaneamente que *não* “vi” aquilo de que falo.

³¹Cabe esclarecer qual o significado lógico e metafísico da variável “x”, que rege as asserções existenciais. A variável não está, aqui, para muitos termos equivalentes e intercambiáveis, mas para um e apenas um que, no entanto, *não* pode ser dito. O “x” indica, e ao mesmo tempo sanciona, a *ausência* definitiva de um sujeito no enunciado em que aparece. Este enunciado não reclama complemento (diversamente de expressões do tipo “x é loiro”), mas se completa em si mesmo. O “x” das asserções existenciais, herdado da crítica do argumento ontológico, é uma variável *irreversível* ou absoluta. Já que representa um *conceito*, ele não é mais passível de ser substituído por um nome, que, por sua vez, designa um *objeto*: a diferença irreconciliável de nível lógico garante sua imobilidade. Mas, eis o ponto, qual conceito tem o posto de variável absoluta? O “qualquer coisa de existente” do escrito de 1763 é o precursor direto daquilo que Kant, na *Crítica da razão pura*, chamará “objeto transcendental” (mas também, significativamente, “qualquer coisa = x”). Como se verá melhor mais à frente, o objeto transcendental é o *quid* a que nos *referíamos* em nossas representações: sobre ele nada sabemos, a não ser que está diante do locutor como a *contrapartida* de qualquer denotar e de qualquer afirmar. O “qualquer coisa = x” indica apenas “o pensamento da relação de toda cognição com o seu sujeito”. Não está em questão, portanto, a natureza da coisa à qual se faz referência, mas o próprio *conceito de referência-a-qualquer-coisa*. Para Kant, este conceito torna possível e estrutura qualquer denotação concreta, permanecendo, porém, quase sempre implícito. Quase sempre, mas não sempre: de fato, quando se deve formular corretamente uma asserção existencial, o “pensamento da relação” entre palavra e coisa ascende ao primeiro plano e é expresso em letras claras. Neste caso, o “qualquer coisa = x” se torna o sujeito lógico e gramatical do enunciado em sua plenitude. Também a este respeito, Russell responde simplificando a posição kantiana. Ao seu juízo, o “x” é o conceito de uma função lingüística: “emerge apenas o *conceito de referência*, que será indicado por uma variável” (*Conoscenza per apprendimento e conoscenza per descrizione*, p. 214. In: *Misticismo e lógica*, trad. it. de L. Pavolini. Milano: Longanesi, 1980). Todavia, enquanto que para Kant “qualquer coisa = x” é a construção que torna possível qualquer denotação, para Russell, a variável assinala a ausência de um termo capaz de denotar. Justamente porque *menciona* a relação entre nome e coisa, o “x” atesta que tal relação não tem lugar ali. Poder-se-ia dizer: a variável russelliana desativa a função lingüística (a referência, note-se) daquilo que o conceito exprime.

A prova ontológica, em relação ao nome incomparável de que se ocupa, faz da referência “um objeto da lógica em sentido estrito”, certamente dedutível mediante uma *implicação*. Russell, já se viu, sustenta que esta e apenas esta, em geral, é a noção autêntica de referência, mas nega que a prova possa reger-lhe o ônus. Resumidamente, opõe o resultado ao procedimento mediante o qual o primeiro é obtido. Toda denotação mundana deve possuir a mesma certeza lógica que Anselmo reserva a um único nome, “Deus”; mas exatamente por causa desta generalização, perde-se a maneira pela qual Anselmo atinge esta certeza no caso excepcional de “Deus” (isto é, partindo do conteúdo semântico da designação).

Considerando que almeja fundar a implicação da referência sobre bases mais sólidas, a crítica russelliana ao argumento ontológico não faz qualquer concessão ao ceticismo, mas aspira a mesma certeza demonstrativa exibida pela dedução contestada. É uma crítica que, sabemos, não se limita a julgar *insegura* a conexão entre significado e denotação, mas propõe uma inferência negativa: toda vez que há um significado, falta certamente uma denotação. Russell sustenta, portanto, uma relação lógica a priori entre *Sinn* e *Bedeutung*, sentido e referência: mas trata-se de incompatibilidade e de elisão. A teoria das descrições constitui uma espécie de contraprova: não apenas revoga a demonstração original, mas traça também uma via diversa para salvaguardar-lhe (e generalizar-lhe) o êxito. As descrições, já que possuem um sentido, não *mais* denotam: isto é, coloca, por um lado, que os únicos termos capazes de denotar são aqueles que indicam sem significar; e, por outro, que tais termos, coincidindo com o objeto designado, denotam sempre. A implicação da referência herdada da prova, depois que foi separada do significado na seqüência da refutação da prova, encontra complementação nos *nomes logicamente próprios*.

Ao sustentarem a dedução de certas propriedades de Deus da descrição de seu nome (a insuperável perfeição ou a onipotência), os apoiadores do argumento ontológico parecem apoiar-se na natureza do ente de que se fala. Sua prova é dirigida ao modo de ser da coisa: por assim dizer, uma prova *real* (a observação vale, porém, mais para Descartes e sucessores que para Anselmo, o qual, deve-se recordar, cunha um *Nomen Dei* privado de qualquer conteúdo positivo). Russell, ao invés, negligencia totalmente a natureza essencial da coisa designada e presta atenção apenas às características lógicas dos termos singulares com os quais a exprime. A denotação rigorosa exige uma discriminação intralingüística que, partindo do conjunto dos sujeitos gramaticais, extrapole os raros vocábulos que indicam inevitavelmente um objeto. Russell apresenta uma prova baseada nos requisitos especiais daquelas palavras superlativas que são os nomes próprios: por assim dizer, uma prova *de dicto*.

Paradoxalmente, o procedimento *real*, que trata do *como* é o objeto, parece ser conveniente à demonstração da existência de Deus, isto é, de uma *res* de que não se tem percepção direta. Ao contrário, a “prova” *de dicto*, com a qual não se diz como é o objeto, mas apenas *o que é*, parece concernir ao ser sensível: de fato, o *dictum* pré-estabelecido (“este” ou “eu”) possui o valor intrínseco, segundo Russell, de atestar o simples ser-dado do dado sensorial. Esta troca de competências é, porém, sintomático: mostra o quanto a prova ontológica é inerente à denotação dos entes mundanos (dos quais se pode dizer *como* são) e, da mesma forma, quanto a referência ao sensível recalca a referência ao Verbo (do qual se pode dizer apenas *que é*). Se Deus fosse sensível, sustenta Russell, o denotaríamos com o nome próprio “este” e, então, “não poderia surgir qualquer problema acerca de sua existência”³².

Implicações de Deus, implicações do sensível: fixando estas duas estrelas nos pólos, por demais inclinadas à interferências recíprocas e à sobreposições, se chega à instância profunda do pensamento denotativo. Cabe esclarecer, então, qual o problema fundamental que a pretensão de retomar a referência extralingüística em termos lógicos assinala, e simultaneamente distorce.

³² B. Russell, Il rapporto tra i dati sensoriali e la física, in *Misticismo e lógica cit.*, pp. 165-6.

No *Monologion*, recordemos, Anselmo observa que a Palavra divina não possui qualquer relação de semelhança com as coisas que cria; provoca-se a existência proferindo-as, mas estas permanecem incomensuráveis³³. A língua humana apresenta uma situação análoga: ou seja, determina um mundo não-lingüístico com o qual não possui parentesco de nenhum tipo, nem pontos de contato. Na analogia há, porém, uma inversão de ênfase: se, no esquema teológico, a forma como o Verbo se distingue daquilo que certamente institui permanece um enigma, na condição profana, o fato de que a palavra finita institua, a seu modo, aquilo de que sem dúvida é distinta suscita maravilhas. Além disso, enquanto no primeiro caso é o Verbo criador que manifesta assimetria e transcendência em relação ao mundo, no segundo, ao contrário, é o mundo material que se torna superabundante e sempre “posterior” em relação ao discurso humano. Para ser preciso, dever-se-ia dizer: a palavra finita “institui” um âmbito heterogêneo, que a supera e transcende em muito. E, no entanto, o “institui”. De que maneira? Eis a questão crucial que não deixa de responder à própria concepção denotativa da linguagem, uma vez que elabora aquela idéia normativa peculiar que é a *implicação* da referência.

Incontrovertida e, no entanto, paradoxal, é a seguinte experiência: o não-lingüístico, por ser de todo não relacionado, surge *posto a serviço da* linguagem; embora seja incomensurável (incomparável) à palavra, o ser sensível parece *tratar da* palavra. A implicação denotativa é uma espécie de versão específica desta experiência: o pôr-a-serviço-de e o tratar-de são interpretados como “correspondência” lógica garantida entre palavras e coisas. Se não que, uma vez tomada a forma da implicação, a experiência do pôr-a-serviço-de e do tratar-de sofre uma torção unilateral, perdendo assim o seu trato genuinamente paradoxal. De fato, não se deve mais advertir que o não-lingüístico permanece assim sem se relacionar com a linguagem na qual é expresso; que o mundo sensível excede e transcende a palavra da qual deriva.

São pelo menos duas as conseqüências da torção unilateral a merecer menção. A primeira: a implicação do não-lingüístico reduz o “mundo” a “ambiente”³⁴. Este último é o *habitat* animal que lhe corresponde de modo unívoco, detalhado e definitivo; o “mundo”, por sua vez, é o *contexto* genérico, mais completamente determinado, no interior do qual a integração é instável e a adaptação precária. Como se verá melhor mais a frente, a *não-relação* entre palavras e coisas cria “mundo”, ou seja, atesta a desorientação típica que contrasta com o pertencimento a um contexto. E vice-versa, a suposta implicação das referências, desconhecendo a não-relação, projeta um habitat no qual seria possível mover-se com inata segurança.

³³ Cfr. Anselmo di Canterbury, *Monologion*, XI.

³⁴ Uma formulação clássica da diferença entre “ambiente” e “mundo” é aquela de Arnold Gehlen: “[...] o homem, organicamente não especializado e aberto às excitações do mundo, não se adapta a nenhuma constelação natural específica, mas pode viver em qualquer uma através da transformação planejada daquilo que encontra e através das prestações que dão uma orientação (interpretações, explicações, interpolações, novas combinações imaginadas etc.). Por isto, possui um mundo também subjetivamente, ou seja, um todo posteriormente ampliável, perceptível apenas em parte pela consciência, um todo implicado, na representação, no espaço e no tempo. A reflexão seguinte não é, enfim, apenas lógica: a possibilidade de compreender e conhecer o ambiente dos animais já demonstra a capacidade de possuir mundo. Com o conceito biológico de ambiente entendia-se, de fato, que o animal que é analisado de quando em vez vive e existe em um “retalho” de conteúdos *possíveis*, dos quais, entretanto, apenas alguns se tornam física-, prática- ou sensorialmente significativos para o animal, e estes se compõem em um sistema, ligado a um ambiente específico. O esquilo e a aranha que estão na mesma árvore são desconhecidos um para o outro e não estão presentes para um nem para o outro. Este expediente de retalhar um ambiente é decisivo para a sua definição e por isto aparece naquela [definição] de Weber acerca da relação entre *milieu* geral e ambiente. Além disso, era essencial que os ambientes não fossem transponíveis: cada espécie está presa no seu próprio. De que então o ambiente humano deveria ser um retalho na realidade? Creio que não haja possibilidade de resposta sem admitir que o homem possui “mundo”. Se quisermos tentar definir o ambiente humano devemos articulá-lo com a representação e com seu dar-nos nós mesmos um mundo, ou então devemos transpor o nosso “ambiente” para um outro que não seja o nosso para podermos descrevê-lo a partir de lá. Ambas as coisas contradizem a tese de que o homem possui um ambiente no mesmo sentido que o animal”. (A. Gehlen, *Antropologia filosófica e teoria dell’azione*, prefácio de K.-S. Rehberg, ed. it. org. por E. Mazzarella, Guida editori, Napoli: 1983, pp. 117-8).

A segunda consequência é esta: a implicação do não-lingüístico não possui marca, mas se explica por meio de uma vistosa heterogênesse dos fins. Basta aqui recordar que a certeza da referência, ínsita nos “nomes logicamente próprios”, consiste, enfim, em uma auto-referência: o “este” está seguramente para qualquer coisa apenas porque está para o evento lingüístico consumado no dizer “este”. A implicação do mundo tem como único resultado, portanto, a *implicação da linguagem* por parte da linguagem. No dizer-todas-as-coisas retorna inadvertidamente o momento do dizer-se, segundo aquela circularidade sobre a qual Anselmo já se sustentava.

Mas o que acontece, nesta heterogênesse dos fins, com a condição não-lingüística do mundo? Como veremos, é justo no dizer-se que volta a se manifestar, com outras aparências mais espirituais, o aspecto omitido no dizer-todas-as-coisas, isto é, a não-relação. A auto-referência pura, como é pensada na tradição metafísica, não tem, de fato, êxito algum: inalcançável por si mesma, a linguagem se torna não-relacionada à linguagem. Aquilo que a implicação denotativa oculta é obscurecido pelas vicissitudes do “discurso sobre o discurso”. Vai daí que, sob pena de retrocesso, resta ainda muito a dizer (a referência é ao cap. IV).

Para uma crítica materialista da filosofia da linguagem, a aposta consiste em manter-se em torno do paradoxo que remete à implicação denotativa, mas, diversamente desta, sem negligenciar-lhe a ambivalência e, portanto, a condição autenticamente paradoxal. Trata-se de pensar, a um tempo, seja o lado pelo qual o não-lingüístico é *posto a serviço da* linguagem, seja aquele pelo qual ele permanece não-relacionado nos confrontos sobre aquilo que postula. Para tanto, será necessário revisar uma possibilidade não apenas divergente no pôr-a-serviço-de e no tratar-de, mas oposta mesmo ao “implicar”. Vale dizer, a possibilidade de uma relação com o não-relacionado, segundo a qual a linguagem permanece sempre em falta no que diz respeito ao não-lingüístico que, no entanto, lhe dá origem. Pelo “pôr” deve-se entender também um depor e um descarregar. No lugar da implicação, seria o momento de reconhecer então a forma lógica de uma remissão.

Hegel e a prova: um advogado difamador

“É sabido, - escreve Dieter Heinrich – e tem sido declarado recorrentemente pelos discípulos e adversários de Hegel, que se pode entender seu sistema inteiro como prova ontológica da existência de Deus”³⁵. Mas também é sabido que Hegel, afim de valorizar-lhe a importância especulativa, subverte a prova em seu formato tradicional, procedendo a uma fundação completamente nova. A apologia é nutrida pela difamação. Não obstante uma certa intemperança polêmica, observa Heinrich, pode-se por fim perceber que Hegel compartilha da substância das objeções kantianas a Anselmo e a Descartes: só que daí em diante, diferentemente do que ocorre com as exposições precedentes, ele não é levado a abandonar o argumento ontológico, mas a radicalizá-lo.

Em uma nota de sua *Dissertação* de doutorado de 1841, Karl Marx fixa de modo conciso e brilhante o ponto saliente: Hegel se comporta como um advogado difamador, ou seja, demole as demonstrações da existência de Deus ao passo que invoca a causa com o objetivo de obter a

³⁵D. Heinrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. It de S. Carboncini, Prismi editore, Napoli: 1983, p. 237.

solução. Na mesma passagem, Marx esclarece também com que técnica o que é imputado é salvo e suprimido a um só tempo.

Aproveitando a ocasião para mencionar um tema que se tornou quase famigerado, a prova da existência de Deus, observamos que Hegel subverteu completamente, vale dizer rejeitou mesmo, esta prova teológica para justificá-la. Que raça de clientes é aquela que o advogado não pode salvar da condenação a não ser massacrando-a? Hegel interpreta desta maneira a dedução de Deus do mundo, por exemplo: já que o contingente não é, Deus ou o Absoluto existe. Mas a prova teológica soa, ao invés: já que o contingente realmente é, Deus existe. Deus é a garantia do mundo contingente. Entende-se que, com isso, é dito antes o contrário³⁶.

O finito é um nada: eis o aspecto por meio do qual a arenga hegeliana é, também, uma despedida dos esquemas argumentativos da teologia racional. Esta última, de fato, assume a realidade positiva do mundo como premissa da demonstração (já que o mundo é real, tanto mais o é Deus). Além disso, acrescenta Hegel, considerando que o finito é nada, certamente é verdadeiro que Deus existe: a despedida se transforma, por sua vez, em uma arenga a favor da prova teológica. Embora a inversão do ponto de partida rompa qualquer continuidade entre entes mundanos e *Ens realissimum*, excluindo qualquer comunidade ou semelhança de atributos, nem por isso, no entanto, o pensamento de Deus simplesmente é separado do pensamento do mundo. Por último, para Hegel, a realidade de Deus está ligada à negação da realidade do mundo. O itinerário da mente, se certamente não é orientado pelo finito, também não o ignora: atinge, ao invés, o seu fim, que é Deus, mediante o trabalhoso *aniquilamento* do finito.

Para dizer a verdade, no trecho supracitado de Marx, se faz menção apenas à atitude de Hegel nos confrontos da prova cosmológica (segundo a qual a contingência dos entes sensíveis postula a existência de um Ente absolutamente necessário) e daquela teleológica (o mundo, composto por fins, exige uma Causa de infinita sabedoria). Isto não significa, porém, que as considerações recém desenvolvidas pertençam menos à prova ontológica. Pelo contrário, sobretudo na defesa desta, Hegel faz o papel de um advogado difamador. A reprimenda a Anselmo, da qual segue a nova formulação do seu argumento, é por ele ter negligenciado a não-verdade do ser finito no momento em que sustenta, com razão, a unidade de conceito e ser a propósito de Deus. Assim, em acordo com as outras duas, a prova teológica também tem por baricentro a dissolução especulativa do mundo sensível. Com uma diferença: caso se parta do conceito de Deus, a dissolução já será completa, trata-se então apenas de reconhecê-la e de apreciá-la; se, ao invés disso, se procede do mundo para elevar-se a Deus, então o aniquilamento do finito se apresenta como um processo em ato, exposto em seu próprio completar-se. As duas provas propedêuticas – a cosmológica e a teológica – mostram aquilo que é dirimido, mas implícito, naquela genuinamente filosófica, a ontológica. Vale a pena, portanto, deter-se brevemente em sua re-exposição por parte de Hegel.

As provas metafísicas da existência de Deus são interpretações e descrições carentes da elevação do espírito do mundo a Deus, porque não exprimem, ou melhor, não colocam em relevo, o momento da negação que há nesta elevação;

³⁶ K. Marx, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, 1979.

já que no fato do mundo ser acidental está implícito que ele é apenas algo que pode caducar, fenomênico, e um nada em si e para si. [...] Esta mediação, sendo transposição e mediação, é também superação da transposição e da mediação, porque aquilo por meio do qual Deus pode parecer mediato, o mundo, é, ao invés disso, declarado pelo nada: somente a nulidade do ser do mundo dá a possibilidade da elevação, logo, aquilo que faz as vezes de mediador desaparece, e assim, nesta mesma mediação, a mediação some³⁷.

Conservar o que for possível, um trânsito ou mesmo uma inferência lógica, daquilo que é contingente e caduco para Deus, eis a depreciável ilusão do intelecto abstrato. Tudo ao contrário, a verdade do infinito se origina do tornar-se vão do mundo: ela é, por assim dizer, o *contragolpe*. A elevação da consciência se ampara no ímpeto da perda (caso se queira: do *sacrifício*) de qualquer pedestal aparente. E esta perda, que predispõe ao ganho, é provocada sempre e novamente pela negatividade da linguagem. É a linguagem a corroer o finito, desagregando qualquer “certeza” que dele decorra. Exatamente por isso, de resto, a palavra dá prova de uma “divina natureza”, ou, o que dá no mesmo, exprime a natureza do divino.

Que o mundo sensível não é qualquer coisa que “é e perdura”, isto é evidente, sabemos, já pela simples explanação verbal na qual se ampara a “consciência natural” para denotar a casa ou a árvore. Traída pelas palavras que pronuncia (“este”, “agora”, “aqui”), aquela consciência vê desvanecer o objeto ao qual se refere com tanta segurança. Além disso, o mundo é “declarado pelo nada” já que os significados não contraditórios dos quais são refutados e descartados pela homonímia. As provas cosmológica e teleológica consistem, enfim, na emancipação progressiva das referências e dos significados exteriores³⁸. A elevação da consciência a Deus, mais que prolongar sobre um plano diverso a dialética que dilacerava a “certeza sensível”, constitui o autêntico fundamento e a verdade última: a elevação, no caso, já está presente no mais humilde indicar, o ceticismo do “este” desaparece subitamente quando dirigido a Deus.

Deve-se insistir, no entanto, pela última vez, sobre o papel crucial que cabe, apesar de tudo, ao acaso fenomênico: enquanto tiver que ser desmentido e dissipado, ele oferece o atrito necessário ao espírito que, vencendo-o, retorna apoiando-se em si mesmo. Do encontro com o sensível empírico emerge a necessidade, a fim de que se possa exercer aquela “atividade negativa” que torna possível o verdadeiro saber. Mais adiante, voltaremos a este ponto com cuidado, já que se entrevê que a reflexão hegeliana busca recolocar a prova da existência de Deus no contexto da *religião revelada*. De fato, o *sacrifício* do ser finito – ou melhor: a exigência de experimentá-lo, mas de experimentá-lo como alguma coisa que é destinada à dissolução e, portanto é “um nada em si e para si” – clama fortemente pela encarnação, a paixão e a ascensão de Cristo.

Há ainda um modo mais radical, mas também mais perspicuo, de avaliar a posição hegeliana sobre as duas provas propedêuticas. A ascese que elas delineiam não é apenas coadjuvada e escandida pela linguagem, como põe fim a esta última: em suma, a experiência do infinito coincide com uma certa experiência da palavra. A elevação do mundo até Deus não significa outra coisa que: a elevação daquilo-que-se-diz ao fato-que-se-fala, dos conteúdos determinados

³⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (grifo do autor). São Paulo: Loiola, 1995.

³⁸ Id., *Fenomenologia I*, p. 55: “Onde pode se tornar útil evitar, por exemplo, o nome Deus, porque esta palavra não é imediatamente e ao mesmo tempo conceito, mas é o nome propriamente dito, é na rígida quietude daquele sujeito que serve de fundamento [...]. Quando junto daquele sujeito vêm também predicados da verdade especulativa, seu conteúdo é, no entanto, privado de conceito imanente, porque é dado apenas como sujeito estático, e esse, dada a circunstância, recebe com facilidade a forma da mera edificação”.

das asserções ao puro ser da linguagem, da referência à auto-referência. Todavia, observou-se que a referida elevação vem articulada ao “momento da negação”: isto é, requer o sacrifício do ponto de início, a aniquilação do termo *a quo*. A existência da linguagem não é uma verdade que se mescle ou que se adeqüe pacificamente às descrições lingüísticas da realidade mundana dada: e vice-versa, é uma verdade que se afirma contra aquilo que parece introduzi-la e mediá-la, contra, portanto, aquelas descrições e seu conteúdo presumido. “Apenas a nulidade do ser do mundo abre a possibilidade da elevação”; somente subtraindo consistência e valor àquilo-que-se-fala se chega efetivamente ao fato-que-se-fala.

Excursão sobre o não-outro de Nicolau de Cusa

Nicolau de Cusa antecipa de muitas maneiras a forma singular por que Hegel entende a “elevação do espírito do mundo a Deus”. Também para ele vale uma exigência dupla: uma relação com o ser finito é irrenunciável, mas com o único propósito de negá-lo e de amparar-se na negação para obter o impulso necessário para pensar o infinito. A antecipação advém de um âmbito gramatical: Nicolau de Cusa localiza todo o movimento da ascese nas reflexões sobre os possíveis nomes de Deus.

No tratado de 1462, *Guida per chi contempla o non-altro*³⁹, ele observa que, sendo Deus “maior que o que se pode conceber” (é esta, se recordarmos, a definição extrema do *Proslogion*), não lhe toca o conceito de substância e, por conseqüência, também não lhe cabe um nome. Para designar o próprio objeto, o teólogo deve recorrer às modestas arrumações da linguagem comum, a conectivos sintáticos de todo insignificantes: preposições, advérbios, pronomes. Dentre estes termos “não substanciais”, destaca-se a locução *non aliud*, não-outro. Como esclarece rapidamente o próprio, trata-se de uma contra-figura esotérica do familiar “este”: “De um modo ainda mais simples, claro e preciso, os termos “este”, “aquele” e “mesmo” imitam o não-outro”⁴⁰.

O *non aliud* possui natureza anfíbia. Por um lado, é a fórmula com a qual um ser finito é reconhecido por aquilo que somente ele é: a árvore *não outro que* árvore, Mário *não outro que* Mário. Por sua vez, porém, *non aliud* parece também o apelativo menos incongruente do ser infinito e “supersubstancial”. Designar Deus e sancionar a singularidade do ente caduco, o que vai separar essas duas *performances* lingüísticas? Declarando que um certo objeto não é outro que ele mesmo, traz-se à luz a *forma lógica* da denominação em geral: de fato, é tarefa de todo nome representar a inconfundível identidade da coisa à qual se refere. Ora, a expressão que indica a forma lógica da denominação é a única capaz de corresponder a Ele que é “o princípio

³⁹ N. de Cusa, *Guida per chi contempla o non-altro*. In: *Opere filosofiche*, org. por G. Federici-Vescovini. Torino: I, Utet, 1972, pp. 789-856.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 802. Mas já antes, (*ibid.*, p. 797) Nicolau lista numerosos não-nomes que se aproximam – embora diferentes – do “*non aliud*”: “Aquilo que entendo com este termo [não-outro] não pode ser expresso com outros termos. De fato, qualquer outra exposição seria posterior e inferior a este termo. Aquilo que a mente se esforça para ver com este termo, pois que esse é anterior a todas as coisas que podem ser ditas ou pensadas, de que outro modo se pode dizer? Todos os teólogos viram que Deus é maior que o que se pode conceber e por isso o chamaram supersubstancial, para além de qualquer nome e semelhantes; e por “para além”, com “sem”, com “em”, com “não”, com “antes de nós em Deus”, não interessam outros. De fato, ser substância supersubstancial e substância sem substância é a mesma coisa, como substância não-substancial, substância não substancial e substância antes da substância. De qualquer modo terei dito, pois aquilo que disse não é outro que a mesma coisa, e é evidente que o não outro é mais simples, e antes, infável e não exprimível através de outro”.

de todos os nomes”⁴¹. Enquanto constitui a inalterável unidade de medida das designações singulares, o “não-outro” pode designar o ser que elide o “mais” e o “menos”. Ao passo que nenhum signo significante “será assim mais perfeito e especial por não poder ser ainda mais perfeito”⁴², o insignificante conectivo sintático não está sujeito a comparação, já que é justamente ele a dar a *medida* da relativa perfeição dos signos. Graças a esta sua incomensurabilidade, o *non aliud* “exprime, o mais próximo possível, o nome não denominável de Deus”⁴³.

De acordo com a célebre opinião de Wittgenstein, a forma lógica não tem relação com qualquer estado de coisas do mundo, mas diz respeito apenas ao fato de que a linguagem *é*. A posição de Nicolau de Cusa *parece* análoga: a forma lógica da denominação remete ao “princípio de todos os nomes”, isto é, à pura e simples existência da palavra. Mas Wittgenstein, é sabido, acrescenta que a forma lógica pode apenas ser *demonstrada*, e não *dita*: “Aquilo que se exprime na linguagem, não podemos exprimir mediante a linguagem”⁴⁴. O *non aliud* viola este limite: além de demonstrar, diz. Por causa de sua natureza anfíbia, ele oscila entre dois usos diversos: um uso conectivo (Mário é não outro que Mário) e um nominal (o não-outro é perfeitíssimo). No primeiro caso, a forma lógica simplesmente *é demonstrada*. No segundo, ao invés, a forma lógica *designa* a si mesma; o “não-outro” *denomina* a função exercida pelos inumeráveis “...não-outro que...”. Referindo-se a Deus, chega-se a *dizer* “aquilo que se exprime na linguagem”: o ser supersubstancial é, portanto, a ocasião e o termo médio de uma auto-referência recuperada. De uma perspectiva teológica (mas também em sua secularização em chave denotativa), o fato de que a linguagem *é*, ou seja, “o princípio de todos os nomes”, se duplica dando lugar a um extraordinário *designas* e a um não menos excepcional *designatum*.

A passagem do *non aliud* conectivo ao *non aliud* nominal configura “a elevação do espírito do mundo até Deus”. Mas nesta, como na elevação hegeliana, “o momento da negação” é álcere e decisivo. A força auto-reflexiva, exibida pelo “não-outro” enquanto *nomen Dei*, surge precisamente da queda em ruína daquela singularidade finita que o próprio “não-outro”, travestido de conectivo sintático, parecia inicialmente salvaguardar. Vejamos melhor.

O *non aliud*, afirma Nicolau de Cusa, *é* a definição que define todas as coisas e, *portanto*, também a si mesma⁴⁵. É instituído assim um sólido nexos entre o definir “todas as coisas” e o definir-se, entre a perdição no mundo e a auto-referência. Em que consiste esta articulação? Sem a referência a coisas sensíveis em particular (a árvore *é* não-outro que árvore), não se alcança mais o “não-outro”: tal referência *é*, portanto, imprescindível. Todavia, embora possa, em princípio, ser percebido no interior de definições singulares, o *non aliud* sempre as extrapola e mais, torna vãos seu conteúdo específico. Pois que toda substância *é não-outro que* ela mesma, o “não-outro” se associa a todas as substâncias: como um *homônimo*, pervade as diversas identidades não contraditórias, superando diferenças exteriores e oposições aparentes. Portanto, não se deve considerá-lo apenas em seu valor autônomo, já que se vê que o *non aliud* não define alguma coisa em particular, mas *somente* “todas as coisas”. E o que significa esta expressão ao mesmo tempo limitativa e extensiva? Eis o ponto: por “todas as coisas”, Nicolau de Cusa não entende as substâncias, *mas as suas definições*. Assim que, o *non aliud* não define o “que *é*” deste ou daquele ente, mas o “que *é*” do próprio discurso definidor: *é*, decerto, *definição da definição*. O processo auto-referencial destinado a culminar no *nomen Dei* tem início na redução da singularidade caduca a “todas as coisas”, ou melhor, a “não outro que o definido”.

⁴¹ *Ibid.*, p. 793.

⁴² *Ibid.*, p. 800. Cfr. também Nicolau de Cusa, *La dotta ignoranza*, cap. XXV, in *Opere filosofiche* cit., pp. 102-3.

⁴³ *Ibid.*, p. 795.

⁴⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121.

⁴⁵ Nicolau de Cusa, *Guida per chi contempla* cit., p. 792: “Nicolau: E se então a definição define todas as coisas, definirá também a si mesma? – *Ferdinando*: Certamente, porque não exclui nada”.

Na definição-da-definição, a realidade do mundo sensível ainda se manifesta, embora agora esvaziada e, portanto, com aparência espectral. Se manifesta no “que” do “não outro *que*”, ou seja, na partícula que conjuga o nome de Deus com os nomes das coisas. Esta palavra, segundo Nicolau de Cusa, não obstante possa “irritar”, permanece, no entanto, irrelevante: “Observo sem dificuldade que, seja na definição verdadeira [a terra não é outro *que* terra], seja naquela falsa [a terra é outro *que* terra], lá está o “que”; assim, a verdade não depende deste “que”, mas acima de tudo do “não-outro”⁴⁶. O “que” é traço residual da apreensão sensível no interior da forma lógica: sua missão, diz Nicolau de Cusa, é “orientar a vista”. Mas trata-se de um resguardo auto-reflexivo⁴⁷. No ente singular que parece se introduzir, o “que” permite notar apenas o “não-outro”; assim, guiada, a vista recua da coisa percebida para o pensamento daquilo que possibilita a definição. A relação entre o *non aliud* e o *quam* torna explícito no plano gramatical o ponto levantado pouco antes: a auto-referência deriva de uma referência ao mundo que desvaloriza a consistência deste. A fim de que o pensamento possa se afirmar a si mesmo, é indispensável, sim, o outro do pensamento (representado pelo *quam*), sob condição, porém, de que figure apenas como “não-outro que outro”, ou como mero *pensamento* daquilo que é diverso do pensamento.

A encarnação da linguagem

A atenção dada à prova que parte do mundo e, pois, a digressão sobre o *non aliud* de Nicolau de Cusa, estas duas passagens preliminares devem ter trazido à luz todos os elementos necessários para atingir o cerne da revisão a que Hegel submete o argumento ontológico.

As demonstrações cosmológica e teleológica da existência de Deus, se entendidas corretamente, se resolvem em uma ascese negativa, similar ou mesmo idêntica ao movimento com o qual a linguagem macera e supera todos os significados contingentes. Como “a nulidade do ser do mundo abre a possibilidade da elevação” a Deus enquanto *Causa sui* (isto é, a Deus considerado apenas em relação a si mesmo), assim a negatividade de toda designação exterior remete a linguagem à linguagem, promovendo a auto-referência pura. Na prova ontológica, muda radicalmente o ângulo da observação: não está mais em jogo uma elevação, o ponto de partida sendo então o próprio conceito de *Causa sui*, o próprio fato-que-se-fala. Sem mais passagens intermediárias, está demonstrado que tanto o conceito quanto o “fato” são inerentes ao ser sempre. Trata-se, em suma, de afirmar a unidade de auto-referência e existência contando unicamente com requisitos do primeiro termo.

Ao fim e ao cabo, todavia, deve-se reconhecer uma distinção sempre omitida: o ser concernente ao conceito de *Causa sui* não pode ter nada em comum o ser sensível, nem mesmo uma relação de distância abissal na escala da perfeição. De outra forma, propor-se-ia, como êxito zombeteiro do argumento ontológico, exatamente aquela junção entre infinito e finito da qual se estava já desembaraçado ao início da prova propedêutica. Só se pode sustentar que ao conceito de Deus esteja vinculado necessariamente o ser caso se contraponha o ser de Deus ao ser contingente, que, ao invés disso, é um nada. A grande debilidade de Anselmo, o pecado que o expõe desarmado perante seus críticos, foi ter ignorado este aspecto.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 847: “Por isso vejo que todas as coisas são não-outro que aquilo que são por uma única razão: porque aquela vista, que é o não-outro, não vê outro que a si mesma”.

A existência que Anselmo atribui a Deus, deduzindo-a do seu conceito, não é diferente daquela que podemos reunir à representação de uma árvore ou de cem táleres. A superlatividade do pensamento expresso por “*aliquid quo nihil majus cogitari potest*” deixa intocada, segundo Hegel, a noção de “ser” válida para as coisas exteriores, limitando-se a pretender uma conexão determinada com um tal ser. Isto significa que conceito e existência permanecem determinações extrínsecas, cuja unidade é apenas *pressuposta*. É razoável por parte dos críticos objetar que só não se pode extrair benefícios desta pressuposição em dois casos: ou sempre, ou nunca. É visto que “sempre” é impossível (vai daí, de fato, que a representação de cem táleres não “envolve a existência”), resta então “nunca”. Se a existência em geral é concebida como qualquer coisa de externa ao pensamento, então aqueles que refutam a prova têm razão em concluir que a unidade de conceito e ser, insustentável para todos os outros entes, não vale nem mesmo a respeito de Deus.

O advogado difamador desacredita qualquer possibilidade de álibi, e tece elogios aos acusadores: Foi de grande importância que Kant tenha negado à dita prova da existência de Deus a sua autoridade e lhe tenha feito um prejulgamento por causa de sua insuficiência”⁴⁸. Obviamente, estas concessões preparam um *coup de scène* defensivo. A primeira medida é confundir os adversários, denunciando o equívoco em que caíram. Quem se obstina em separar aquilo que o argumento ontológico uniu, na realidade, não faz outra coisa que opor ao *conceito* do infinito o *ser* aleatório típico do finito. Mas, sabemos, o *conceito* do infinito contém em si a negação do *ser* finito: pode-se devolver a alguém aquilo que lhe é devido, mas apenas caso se tome dele a solidez em que parece se apoiar. Carece de fundamento, portanto, questionar-se se ao menos o conceito de infinito está ligado àquilo que ele próprio desfaz e exclui.

A segunda medida consiste em redefinir radicalmente o problema em discussão. Uma vez admitido que “o finito é uma não verdade”, ocorre ter por verdadeiro apenas o ser que, longe de conquistar alguma independência nos confrontos do pensamento é, antes, postulado pelo conceito. E, reciprocamente, deve-se reconhecer que todo conceito autêntico (não concerne, portanto, aos táleres ou a outra exterioridade) inclui o ser que lhe compete. O “conteúdo verídico” da prova, igualmente incompreendido por Anselmo e por seus críticos, é, portanto, o seguinte: o conceito de Deus, em razão da negatividade que o permeia, impõe um modo diverso de entender o ser em geral (e, portanto, também o ser do qual se fala na prova). Apenas junto a esta nova concepção, esta sim, adequada, seria lícito disputar, se ainda fosse possível, a unidade de pensamento e ser.

Observa Heinrich: enquanto Anselmo e Descartes buscam a passagem do conceito de *omnitudo realitatis* (compleição e perfeição dos atributos) à existência d’Aquele que é *Causa sui*, a reforma hegeliana da prova descarta o procedimento tradicional tomando como ponto de partida diretamente o conceito de *Causa sui*⁴⁹. Mas o que significa esta última, senão uma relação intrínseca, circular, inalienável entre auto-reflexão e existência? Poder-se-ia dizer: o conceito de Deus, do qual está em questão o ser, tem por conteúdo a identidade de conceito e ser. É evidente que de tal identidade, universalmente válida, participa em primeiro lugar o conceito que a atesta. Também a prova é, por ora, *causa sui*, já que forja um critério idôneo para julgá-la. Resta saber o que autoriza a inversão de prioridade entre o conceito de *Causa sui* e aquele de *omnitudo realitatis*: como se verá daqui a pouco, esta virada introduz no argumento ontológico a experiência da encarnação de Cristo.

A arenga do advogado difamador merece ser examinada sob um perfil lingüístico. A versão original da prova assinala uma referência infalível a um “significado” excepcional. Ora, quando

⁴⁸ Id., *Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio*, ed. it. org. por G. Borruso, Laterza, Bari: 1984, p. 189.

⁴⁹ Heinrich, *La prova ontologica* cit., p. 250 e seguintes.

afirma que o ser independente do conceito é um nada, e que o conceito que não compreende o ser é apenas um “nome vazio”, Hegel coloca para fora do jogo *ambos* os extremos da demonstração precedente. Por “referência”, entende-se, de fato, um objeto externo ao pensamento; por “significado”, uma rígida abstração intelectual, que toma o finito como uma coisa estável e verdadeira (ou pior, trata o infinito como uma coisa accidental). A referência não diz respeito ao ser, mas a “um nada em si e para si”; o significado, longe de compartilhar-lhe a natureza, é perturbado e contradito pelo próprio conceito. Portanto, caso se esteja a falar daquilo que verdadeiramente é, como ocorre com o argumento ontológico, está descartado que se esteja buscando uma referência a partir de um significado; mais, está descartado ainda que estas determinações se mantenham em curso.

Sobre conceito e ser, pode-se discutir *apenas* a propósito de sua auto-referência pura, não sobre sua unidade necessária. À prova concerne unicamente a linguagem como *Causa sui*: o fato-que-se-fala não precisa mais incluir (ou mesmo demonstrar) a existência da palavra. Senão que, conforme se observou, este auto-atestar caminha *pari passo* com o aniquilamento do conteúdo mundano das designações e das asserções. Hegel interrompe o círculo virtuoso que Anselmo havia instituído entre dizer-todas-as-coisas e dizer-se. Ou melhor, como diz Nicolau de Cusa, ele o transforma em um círculo negativo-sacrificial: o dizer-se atesta a própria verdade corroendo e anulando todas as coisas ditas.

Graças a este círculo negativo-sacrificial, a auto-referência toa forma de uma *revelação*. Pois o fato-que-se-fala se manifesta exatamente e apenas ao revogar aquilo-que-se-diz; qualquer fala banal anuncia o *advento* da linguagem (e não o caráter vão do mundo). Sem que se ocupe um âmbito metalingüístico especial, qualquer locução celebra a presença imediata, ou *parousia*, daquilo que é *Causa sui*. Abandonada a ilusão de que há alguma coisa externa ao espírito, a linguagem, que para Hegel é “o ser do espírito”⁵⁰, está sempre às voltas consigo mesma: não apenas pode dizer-se, mas não faz nada além de dizer-se. Não por acaso pode parecer que a auto-referência hegeliana se articula como uma *certeza sensível* renovada: nesta ou naquela enunciação concreta, escutada *aqui e agora*, aparece com irrefutável evidência que a palavra *é*. A linguagem exprime a si mesma como um *sensível divino*; ou melhor, como a divindade que advém presença imediata, assumindo e depois depondo um corpo material. A auto-referência recalca, assim, o modelo da “certeza sensível”, mas somente enquanto esta última é poupada de possuir como conteúdo a *encarnação* de Cristo.

A recriminação de Hegel às observações de Anselmo também poderiam ser resumidas nesta única queixa: ter trazido a prova para o lado de cá do horizonte especulativo aberto pela religião revelada; não tê-la tornado plenamente *cristã*. A verdade espiritual do argumento ontológico é perscrutável, segundo Hegel, apenas sobre o fundo e com o auxílio do Novo Testamento. A unidade entre conceito e ser, que de outra forma permanece uma mera pressuposição, é *demonstrada* diretamente pelo advento de Jesus no mundo. O tornar-se carne e sangue de Deus, isto é, aquilo que constitui o extraordinário fato empírico da dialética, expõe o nexos que reúne o conceito de *Causa sui*, que é inferido pelo pensamento, à realidade efetiva: “Que a essência suprema seja vista, ouvida etc. como uma autoconsciência no elemento do ser, eis a perfeição do seu conceito no fato”⁵¹.

Ao fim da Fenomenologia, no capítulo dedicado à religião revelada, Hegel re-expõe positivamente o cerne da prova ontológica. É de grande importância que, ao fazê-lo, ele se recolha ao primeiro passo do *iter* fenomenológico, recorrendo de novo à virtude da simples explanação lingüística. Uma vez tornado homem, Cristo aparece como um “este” sensível,

⁵⁰ Hegel, *Fenomenologia* cit., II, p. 278: “Ainda uma vez mais nós vemos a *linguagem* como o ser do espírito”.

⁵¹ *Ibid.*, p. 263.

situado em um “aqui” e um “agora” históricos. *Ecce homo*: Deus pode ser indicado: “a consciência que crê, vê e sente e ouve esta divindade”⁵². A “certeza sensível”, cujo orgulho habitual e de lidar com um ser externo ao pensamento, conhece uma espécie de redenção: tratando-se do puro espírito encarnado, ela, agora que se diz “este”, apreende imediatamente o ser *do* conceito. “O ínfimo é, assim, simultaneamente o supremo; o desvelado – que é visto inteiramente na superfície – é exatamente *o que é mais profundo*”⁵³.

Na condição de homem *particular*, o Filho preserva integralmente a própria divindade: “ele é *divindade*, como a *si próprio*; sendo-a enquanto espírito”⁵⁴. Por uma vez, parece não haver atrito entre o “essencialmente singular” e a universalidade do pronome demonstrativo: o “este” se abstém de fazer justiça à aparência sensível. Esclarecedor, a propósito, é o fato de que o homem-Deus decida, na cruz, anular a própria singularidade contingente. A “certeza sensível” não é desmentida pelas palavras que manipula, porque Aquele que ela vê e sente sacrifica a figura exterior à qual se dirigiam esse ver e esse sentir. “Este homem singular, portanto, sob o qual é revelada a essência absoluta, completa em si, enquanto singularidade, o movimento do *ser sensível*. Ele é Deus presente *imediatamente*, e seu *ser* ultrapassa o *ser-ter sido*”⁵⁵.

A inserção da prova ontológica no contexto da religião revelada põe em relevo o *lado negativo* fundamental desta. Não é por acaso, segundo Hegel, que Anselmo, delineando seu argumento, negligencie *tanto* a revelação *quanto* “o momento da negação”, já que os dois aspectos estão mais que interligados (ainda uma vez mais, no entanto, deve-se recordar que os intérpretes modernos, Hegel incluído, assimilam Anselmo a Descartes). A fim de que o finito seja experimentado como um nada, é necessário que o espírito, encarnando-se, lhe faça carga e o *sacrifique* ativamente. A indiferença com seu cuidado, de fato, permite *aproximar* o finito ao infinito: mas “a essência absoluta só possuiria apenas este nome vazio se houvesse algo que lhe fosse *alheio*”⁵⁶ (e o “nome vazio”, sabemos, decerto não implica a existência). Embora seja considerada adequada aos padecimentos do homem-Deus, a prova “sabe Deus como *pensar* ou essência pura; e sabe este pensar como ser e como ser reflexivo, e o ser reflexivo como a negatividade de si mesmo e, no entanto, como Si próprio, como *este* Si e como Si universal”⁵⁷.

Com a paixão e a morte, Cristo se ampara na negatividade dos confrontos com o finito, que usualmente competem à linguagem. Desta última, ele encarna a “divina natureza”, portanto. A revelação cristã oferece, assim, uma imagem *não* metafórica da auto-referência lingüística. E vice-versa, a auto-referência possui o aspecto de uma *parousia*. Qualquer falante comprova o ser reflexivo da linguagem do mesmo modo que o crente tem *certeza sensível* da divindade indicando a pessoa do Salvador. Pode-se dizer também sobre a linguagem: “ela está lá como está em si; está lá como espírito”. A supressão de si como singularidade caduca, realizada por Cristo para depois ressurgir como espírito puro, é aquilo que a linguagem replica sem cessar: encarnando-se neste ou naquele enunciado em particular, ela não desagrega o conteúdo determinado e, exatamente por isso, se volta sempre novamente sobre si mesma. Dando prova de uma ilimitada auto-reflexibilidade, a linguagem exclui “totalmente qualquer coisa que lhe seja alheia [outra]”.

A comunidade loquaz

⁵² *Ibid.*, p. 260.

⁵³ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 263.

É nesta constelação conceitual que expande suas raízes a idéia de uma *comunidade espiritual da comunicação*. Idéia reguladora de grande apelo, que aspira orientar os comportamentos éticos e políticos. Idéia em consonância com o mundo sensível, cruz e deleite de um pensamento “progressista” por demais extenuado, prêmio de consolação para todo tipo de ilusões perdidas. A descrição que ora se seguirá remete somente à explícita fundação teológica que Hegel dá da comunidade lingüística: na convenção das atuais teorias do “agir comunicativo”, assim como na hermenêutica *prêt-a-porter* que está em sua base, nada é discutido a respeito da inspiração anti-materialista de sua fundação, malgrado um certo sossego sociológico.

No ápice da *Fenomenologia*, Hegel aponta para a matriz da comunidade na morte de Cristo: “este conceito partido do Si próprio singular que é essência absoluta exprime imediatamente por isso o constituir-se de uma comunidade”⁵⁸. Não está em questão a morte como símbolo de caducidade, mas a que emancipa da caducidade através da ressurreição: “a morte, naquilo que ela imediatamente significa, o não ser *desta singularidade*, se transfigura em universalidade do espírito vivente em sua comunidade, e nesta a cada dia em que morre e ressurge”⁵⁹. A comunidade é assim porque reproduz em seu interior as vicissitudes do Salvador, ou seja, imola toda determinação finita. Por outro lado, a morte do Salvador perde o caráter de evento natural (ou sua negatividade abstrata) já que não cessa de ser repetida com o pensamento da comunidade de fiéis. Hegel prossegue: “O movimento da comunidade [...] consiste em *produzir* aquilo que ela *se torna*. O homem divino ou o deus humano, morto, é, em si, a autoconsciência universal; o que ele deve tornar-se para esta autoconsciência”⁶⁰.

Tudo isto vale também, e sem variação alguma, para a *parousia* da linguagem. Da mesma forma que os fiéis se comportam diante da interação entre a paixão e a ressurreição de Cristo, assim os falantes dão lugar a sua comunidade refazendo até o fim, a cada vez, o movimento negativo e auto-referencial da linguagem. Esta última é “*em si*” autoconsciência universal, mas deve sê-lo também para qualquer falante. De que modo? Na primeira sessão da *Fenomenologia*, a protagonista era uma consciência isolada, com uma atitude marcadamente teórico-contemplativa, que representava os objetos sensíveis dizendo “este”. Mas o que ocorre, ao invés, quando ascendem à ribalta as relações ético-políticas e muitos interlocutores dialogam, contrastam-se, convencem-se? A auto-consciência particular se apresenta a si mesma, agora, como um “este”: portanto, como um “essencialmente singular” que não é verdadeiramente tal, revelando acima de tudo a sua participação em uma comunidade espiritual. O Eu, enquanto falante, “é *este* Eu – mas também o Eu *universal*. [...] O Eu que se exprime é *indicado*; é um contágio, ou ele é transmitido imediatamente em unidade com aqueles para os quais existe. É auto-consciência universal”⁶¹. A indicação ativa, então, o processo de socialização. Não é mais o ente mundano a ser indicado, mas o falante: mais, ele *se indica* no momento mesmo em que toma a palavra. O locutor assume a “unidade com aqueles para os quais existe” não mais em virtude do que diz, mas apenas porque atesta que a linguagem *é*; não entra em comunidade com os outros locutores pelos limites e pelos vínculos ínsitos em cada enunciação, mas pela transcendência de todo e qualquer vínculo e limite graças à potência redentora do enunciado.

A comunidade lingüística possui uma gênese *sacrificial*. O entendimento e a conciliação entre as consciências que dialogam são provocadas pelo desaparecimento do “essencialmente singular”. A morte daquilo-que-se-diz e a ressurreição no fato-que-se-fala deveriam amenizar e aplinar os

⁵⁸ Hegel, *Fenomenologia* cit., II, p. 276.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

contrastes que derivam do fato de ocuparem posições antagonistas no contexto do processo de reprodução material da vida. Naturalmente, para que se possa officiar o sacrifício, não deve faltar uma oferta votiva. Tudo menos ascética, a comunidade espiritual da comunicação acolhe cada experiência contingente, cada recôndito histórico, cada particularidade finita: em suma, a articulação total da caducidade. Mas esta inclusão, sabemos, coincide com a supressão daquilo que é incluído: transfigurada em propelente sacrificial, a própria caducidade se torna uma determinação dispersa, isto é, *caduca*. A comunidade loquaz tem em grande consideração quaisquer aqui-e-agora perceptivos e comportamentais: mas somente enquanto este, percebendo a palavra, no aqui-e-agora de um estado de coisas determinado, se transmuta no “aqui” e no “agora” da *parousia* da linguagem.

O mundo sensível, enquanto contexto no qual a experiência humana é inapelavelmente inscrita, sem, no entanto, aderir de modo pleno e unívoco, é consumido e dissolvido pela comunidade teológico-lingüística. Neste mesmo texto (parte 3), observou-se que a concepção denotativa, quando chega ao seu ápice, e com a pretensão de *implicar* logicamente a referência, reduz o “mundo” a “ambiente”. Tal redução, agora, se mostra de novo, mas com um aspecto assaz diverso. Quando a linguagem é transfigurada (ou mesmo idolatrada) como auto-referência ilimitada que não deixa nada subsistir verdadeiramente fora de si, não está mais em questão um âmbito extra-lingüístico, e, logo, a forma que esse eventualmente assume (contexto indeterminado ou habitat pré-fixado). Delineia-se, sobretudo, uma situação extrema: *revogada a materialidade do “mundo”, é a própria linguagem que passa a constituir, com seu inexaurível retorno sobre si mesma, uma “espécie” de ambiente “imediato”*. Um habitat comunitário-comunicativo viscoso, no qual se é incluído (levando-se em conta que “inclusão” é coisa não apenas diversa, mas principalmente oposta a “pertencimento”) sem a possibilidade de desprender-se ou de modificá-lo. Ora, se levarmos em conta que a própria palavra é aquilo que sempre *desambienta* e dá vazão a um “mundo”, o fato de que ela mesma seja entendida como um habitat onicompreensivo e sem poros não pode significar outra coisa que um êxito extraordinariamente irônico. Irônico, mas não casual: é a divinização da linguagem, de fato, que contém em si, desde o princípio, sua redução à ambiente.

De resto, esta parábola especulativa conheceu uma invalidação prática, e não sem zombaria. A comunidade espiritual da comunicação se realizou historicamente na “sociedade do espetáculo”: logo, na sociedade que faz da comunicação generalizada o *habitat* de qualquer experiência imediata; na sociedade que torna os códigos lingüísticos um fundo seminatural, muito semelhante à floresta para o urso ou ao rio para o crocodilo; na sociedade em que, vendo-se menos o atrito entre linguagem e “mundo”, perdura a impressão de um bloqueio ou de um congelamento da história (impressão que os hereges pós-modernos da comunidade teológico-lingüística não se cansam de avalizar e de enaltecer).

O que determina a irrupção violenta de um “ambiente” aparentemente imutável, é, sobretudo o fato de que a comunicação se apresenta, atualmente, como a principal *força produtiva* social: instrumento eminente e, concomitantemente, notável matéria prima. A linguagem se tornou trabalho assalariado; reciprocamente, o trabalho assalariado assumiu feições lingüísticas; Não apenas: cumprindo com escrúpulos o princípio no qual se inspira a comunidade loquaz, as formas histórico-sociais do domínio são perceptíveis sobre a própria “competência comunicativa”, ainda mais que sobre conteúdos determinados de seu exercício; referem-se ao fato-que-se-fala, e menos às coisas que, de quando em quando, se diz. A ascese em torno do puro exercício da linguagem, ou seja, “a elevação do espírito do mundo a Deus”, foi literalmente *posta a serviço do lucro*.

Diante da redução da linguagem a “ambiente”, ocorre, sem sombra de dúvidas, radicalizar a idéia de *liberdade de palavra*. Para dar-se conta do que está em jogo, basta dizer que, se não se quiser

cair na paródia ou na apatia, a liberdade da palavra deve ser considerada como uma coisa única junto com a abolição do trabalho assalariado (daquele trabalho tornado idêntico a um “agir comunicativo”). Ademais, e isto é o que mais conta, esta idéia de liberdade, em oposição ao domínio ao qual se opõe, deve ser considerada em relação ao fato-que-se-fala, ou seja, ao *evento* da linguagem, indicando a experiência diversa que desta podemos fazer. Diversa em relação àquela, “divina” e “ambiental” a um só tempo, que anima a comunidade espiritual da comunicação.

Referências

AGAMBEN, G. 'idea Del linguaggio, in “*Aut aut*”, maio-junho de 1984

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história, In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CANTORBÉRY, Anselme. *Monologion Proslogion*, Les Editions du Cerf, Paris, 1986.

CUSA, N. Guida per chi contempla o non-altro. In: *Opere filosofiche*, org. por G. Federici-Vescovini. Torino: I, Utet, 1972

FREGE, G. Senzo e denotazione, In Id., *Logica e aritmetica*, org. por C. Mangione. Torino: Boringhieri, 1977.

_____. I fondamenti dell'aritmetica. In Id., *Logica e aritmetica*, org. por C. Mangione. Torino: Boringhieri, 1977.

HEINRICH, D. La prova ontologica dell'esistenza di Dio. *La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. It de S. Carboncini, Prismi editore, Napoli: 1983.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loiola, 1995.

_____. *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, ed. it. org. por G. Borruso, Laterza, Bari: 1984

KANT, I. O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus, in: *Escritos pré-críticos*, São Paulo, UNESP: 2005.

MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, 1979.

RUSSELL, B. Sulla denotazione. In: Aa. Vv., *La struttura logica del linguaggio*, org. por A. Bonomi. Milano: Bompiani, 1973.

SEARLE, J. *Atti linguistici*, trad. it. de G. R. Cardona. Torino: Boringhieri, 1976.

STRWASON, P.F. Sul riferimento. In: Aa. Vv., *La struttura logica del linguaggio*, org. por A. Bonomi. Milano: Bompiani, 1973.