

A TEORIA ANSELMIANA DOS NOMES: SIGNO, SIGNIFICADO E DISCURSO MENTAL

Diego Fragoso Pereira

Doutor em Filosofia pela UFRGS

diegusfragoso@yahoo.com.br.

RESUMO: Significar é estabelecer o entendimento de algo na mente. O signo – linguístico ou não-linguístico – é aquilo que estabelece um entendimento. O nome próprio estabelece o entendimento de um indivíduo, o qual consiste de uma certa natureza e um conjunto de propriedades que o distinguem dos demais membros da mesma classe (espécie ou gênero). O nome comum estabelece o entendimento de uma natureza, e nada mais. Natureza pode ser a espécie, como o que é significado pelo nome ‘homem’, ou pode ser gênero, como o que é significado pelo nome ‘Deus’. Um nome próprio e um nome comum significam do mesmo modo, já que ambos fazem vir à mente algo além do próprio signo. No entanto, o entendimento produzido por cada um deles é diferente. Enquanto em um se tem um determinado indivíduo, que pode existir ou não, no outro se tem uma determinada natureza, que é um universal.

Palavras-chave: Anselmo de Cantuária, signo, significação, nome próprio, nome comum.

ABSTRACT: To signify is for Anselm to establish an understanding of something in the mind. A sign is that which establishes such an understanding. Proper nouns establish an understanding of individuals constituted of certain natures and a set of properties that distinguish them from the others members of the one and the same kind (species or genus) to which they belong. Common nouns establish an understanding of a nature only. A nature can be a species, as that which is signified by the name ‘man’, or a genus, as that which is signified by the name ‘God’. Proper nouns and common nouns signify in the same way, since to signify is to establish an understanding. Both nouns make something which goes beyond the sign itself occur to one’s mind. However, the type of understanding produced by each of them is different. On one hand, the understanding produced by a proper noun is related to a certain individual existent or nonexistent. On the other hand, an understanding produced by a common noun relates to a nature which can be considered a universal.

KEYWORDS: Anselm of Canterbury, Signification, Signs Proper Nouns, Common Nouns.

Introdução

A partir do estudo dos textos de Anselmo de Cantuária, pretendo apresentar uma definição de significação e distinguir significação de nome próprio e significação de nome comum. Para isso, divido o artigo em duas partes. Na primeira, reconstruo um conceito de significação, tendo por base trechos do *De Grammatico* e dos *Fragmentsos Filosóficos*, ambos de Anselmo, do *De Interpretatione*, de Aristóteles, e do *De Doctrina Christiana*, de Agostinho. Depois da definição de significação segundo Aristóteles e Agostinho, tento relacioná-la com o que é encontrado nos textos anselmianos.

Na segunda parte, me ocupo com o nome próprio, o nome comum e suas significações. Quanto ao nome próprio, me auxiliam fragmentos das obras: *De Incarnatione Verbi*, *De Processione Spiritus Sancti* e *De Grammatico*. Quanto ao nome comum: *De Incarnatione Verbi* e *De Conceptione Virginali et de Originali Peccato*. Depois de interpretar e comentar trechos das obras citadas, busco definir o que é nome próprio e o que é nome comum, para Anselmo. Depois, trato da significação de tais nomes, segundo a definição apresentada na primeira parte do artigo.

1. Definindo significação

Há, pelo menos, duas tradições que influenciam a noção medieval de significação: a aristotélica e a agostiniana. Ambas, de algum modo, repercutem em Anselmo. Agostinho, por um lado, no *De Doctrina Christiana*, diz que “*signo é uma coisa que, por si, faz vir ao pensamento algo diferente, além da impressão que oferece aos sentidos*”¹. Portanto, signo é aquilo que faz vir

¹ *De Doctrina Christiana* 2, 1, 1: *Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciem in cogitatione venire*. Spade (2002, p. 63-64) compara a definição do *De Doctrina Christiana* com a que aparece no *De Dialectica*. Neste último, diz Agostinho: *Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*. (*De Dialectica* 5). A ideia de ambas é a mesma: o signo, por si mesmo, mostra ou faz vir ao pensamento (ou à mente) algo diferente de si próprio. O *De Dialectica* provavelmente não estava disponível na biblioteca da Abadia de Bec nos tempos de Anselmo. Por isso, não discuto-o aqui. Sobre o catálogo da biblioteca de Bec no século XII, ver: BECKER, 1885, p. 199-202; 257-266. Sobre o *De Dialectica*, ver artigo sobre a filosofia

ao pensamento algo distinto dele próprio. Signo é o que tem significado, o qual, por sua vez, é diferente do próprio signo². Na sequência do *De Doctrina Christiana*, Agostinho dá exemplos de signos e daquilo que os signos causam no pensamento. A fumaça e as pegadas, por exemplo, são signos, visto que causam ou oferecem ao pensamento algo além dos próprios signos: a fumaça oferece ao pensamento a noção de fogo, as pegadas, a noção de homem ou animal.

No *De Grammatico* [DG], Anselmo discute o que é o parônimo (ou *denominatiuus*, conforme a tradução de Boécio das *Categorias* de Aristóteles): é substância ou qualidade? E ainda: o que significa um parônimo: uma substância ou uma qualidade³? Ainda que não seja a mesma formulação do *De Doctrina Christiana*, todavia, duas passagens do DG se assemelham à noção agostiniana de significação. Anselmo diz no DG 9:

Mestre: Diga-me: quando me falas sobre gramático, de quem entenderei que tu estás falando: desse nome ou das coisas que ele significa?

Discípulo: Das coisas.

M. Então, [gramático] significa quais coisas?

D. Homem e gramática.

M. Portanto, tendo ouvido esse nome, entenderei homem e gramática; e falando sobre gramático, falarei sobre homem ou sobre gramática.⁴

Já no DG 14, Anselmo afirma: “sem dúvida, o nome ‘cavalo’, ainda antes de eu saber que o próprio cavalo é branco, significa para mim (*per se* e não *per aliud*) a substância do cavalo.”⁵ No DG 9, o nome ‘gramático’ tem um significado que é diferente do próprio signo. Esse nome faz vir ao pensamento (*in cogitatione venire*) a ideia de homem ou de gramática, ou seja, uma substância e uma qualidade, respectivamente. Ora, um nome não é uma substância ou uma qualidade, mas um signo, cujo significado é uma substância ou uma qualidade. Assim, através de um signo, a noção daquilo que é substância ou qualidade é levada ao pensamento. À lista da substância e da

agostiniana da linguagem: KIRWAN, 2006, p. 186-204. JACKSON, 1969, p. 9-49; KING, 2004, p. 292-310; PANACCIO, 1999, p. 118. Sobre a relação entre o *De Doctrina Christiana* 2, 1, 1 e o *De Dialectica* 5, ver: SPADE, 2002, p. 63-64.

² No *Monologion* [M], Anselmo entende que às vezes o signo se identifica com o significado. Pense-se, por exemplo, na vogal ‘a’. Ela é um signo, já que possui um significado e é o próprio significado. Diz ele: *exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdam significandas, ut sunt quaedam voces velut ‘a’ vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur.* (M 10 [S I: 25, 17-21]).

³ Os autores a seguir apresentam interpretações e comentários sobre esse texto: HENRY (1964); HENRY (1967); CORTI, 1994, p. 27-38; ADAMS, 2000, p. 83-112; MARENBNON, 2002, p. 73-86; BOSCHUNG (2006).

⁴ Tradução livre do G 9 [S I: 154, 7-13]: *Magister: Responde mihi: cum loqueris mihi de grammatico, unde intelligam te loqui: de hoc nomine, an de rebus quas significat? Discipulus: De rebus. M. Quas ergo res significat? D. Hominem et grammaticam. M. Audito ergo hoc nomine, intelligam hominem aut grammaticam; et loquens de grammatico, loquar de homine aut de grammatica.*

⁵ DG 14 [S I: 160, 26-27]: *nempe nomen equi etiam priusquam sciam ipsum equum album esse, significat mihi equi substantiam per se, et non per aliud.* Note a construção ‘nomen equi’: na falta de aspas, Anselmo emprega o genitivo para se referir ao nome ‘cavalo’. Essa mesma estratégia ocorre em outras passagens ao longo do DG, por exemplo, S I: 156, 5.23-26; S I: 160, 14.22-25; S I: 166, 30.

qualidade, Anselmo ainda acrescenta o ter⁶. De qualquer forma, o ponto é que o significado do signo é diferente do próprio signo.

No DG 14, por sua vez, o nome considerado – ‘*equus*’, ‘cavalo’ – não é um parônimo, mas um nome comum, visto que não significa um indivíduo, mas uma natureza comum. No entanto, a discussão no DG 14 não é sobre a significação de nome comum. O que Anselmo faz ali é distinguir o que chama de *significatio per se* e *significatio per aliud*⁷.

Significatio per se é quando um signo x é suficiente para significar o significado x. Na definição do signo x está tudo aquilo que é necessário para significar a coisa x. *Significatio per aliud*, por sua vez, é quando o signo não é suficiente, necessitando de algo a mais para significar o significado x. Na definição do signo x não está tudo o que é necessário para significar a coisa x. É necessário, portanto, na *significatio per aliud*, acrescentar algo que não faz parte da definição do signo x.

De qualquer maneira, há no DG 14 um movimento parecido ao do DG 9. Neste, o signo ‘gramático’ significa ou a substância ou a qualidade ou o ter. Naquele, o signo ‘cavalo’ significa *per se* a substância cavalo, pois na definição do signo ‘cavalo’ se encontra o que é necessário para significar a substância cavalo. Pode-se perguntar o que vem a ser aquilo que é necessário para significar. A resposta de Anselmo está no *Monologion* 10. O nome ‘homem’ significa *per se* a substância homem. Semelhantemente, na definição de homem se encontra o que é necessário para significar a substância homem. Qual é, então, a definição de homem? Para Anselmo, é animal, racional, mortal⁸. Com essas três notas, é possível isolar pelo pensamento a substância homem de tudo aquilo que não é, chegando ao significado.

De todo modo, convém notar que, nos exemplos citados dos textos de Anselmo, o significado do signo é algo diferente do próprio signo. E é este aspecto que aproxima Anselmo do *De Doctrina Christiana* de Agostinho. Ao menos uma questão permanece aberta: de que maneira Anselmo entende a passagem de um signo para o seu respectivo significado, a coisa: de modo convencional ou natural? E ainda: de modo direto ou indireto?

Aristóteles, por outro lado, com o *De Interpretatione*, também influencia a filosofia medieval na discussão sobre a significação; duas passagens, em particular: 16a3-9 e 16b19-21. Juntamente com o texto aristotélico, traduzido por Boécio, estavam disponíveis também em língua

⁶ Cf. DG 21 [S I: 166, 24-32]; DG 21 [S I: 168, 1-7].

⁷ Sobre a distinção entre esses dois tipos de significação, ver: MARENBOON, 2002, p. 80-82; BOSCHUNG, 2006, p. 233-244; KING, 2004, p. 92-96; VISSER; WILLIAMS, 2009, p. 31-33.

⁸ Cf. M 10 [S I: 25, 9]; P 1 [S I: 99, 2-3]; CDH 2,2 [S II: 98, 7-11]; Ver também: *De Trinitate* 15, 4, 7; 15, 7, 11; *De Ordine* 2, 11, 31; *Institutio Oratoria* 7, 3, 15; *Academica* 2, 7, 21; *Moralia* 450d.

latina os dois comentários à obra, também de Boécio. Esses três títulos faziam parte do acervo da biblioteca de Bec no tempo de Anselmo, que os conhecia⁹. Em vista disso, a leitura de Aristóteles feita aqui é a partir da tradução latina de Boécio.

O primeiro trecho do *De Interpretatione* contém a discussão acerca do “triângulo semântico”. Já o segundo faz parte do capítulo sobre o verbo. Em 16a3-9, Aristóteles diz:

Então, há esses [sc. nome e verbo] que estão na fala, signos dessas afecções que estão na alma, e esses [sc. nome e verbo] que são escritos, signos desses que estão na fala. E assim como as palavras não são as mesmas para todos, assim os sons [da fala] também não são os mesmos. Em primeiro lugar, porém, estes são signos desses primeiros: as afecções da alma são as mesmas para todos. E as coisas, das quais esses são similitudes, também são as mesmas. E assim, sobre estas coisas foi dito nestas que foram ditas acerca da alma: mas é um outro assunto.¹⁰

Duas observações. 1) A linguagem é dividida em duas: a escrita e a falada. A escrita é signo da falada. Tal significação é convencional: “nem as letras (*litterae*) são as mesmas para todos, nem as palavras (*voces*)”. A fala é signo (*nota*) das *passiones animae* e é, portanto, também convencional. No entanto, as *passiones animae* e as coisas, das quais as *passiones* são similitudes, são as mesmas para todos. É natural, pois, a relação de significação entre as *passiones* e as coisas. 2) A linguagem (escrita e falada) não significa diretamente a realidade mas, antes, um pensamento. Da linguagem se passa para as *passiones in anima* e somente depois se passa para a realidade. Em terceiro lugar, os signos considerados aqui são apenas os linguísticos. Os não-linguísticos (fumaça, gestos, gemidos, por exemplo) não entram aqui. Pelo menos, não explicitamente. E essa é uma das diferenças entre a significação segundo Aristóteles e segundo Agostinho.

Em 16b 19-21, Aristóteles afirma: “*Ipsa itaque, secundum se dicta verba, nomina sunt, et significant aliquid: (constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit, quiescit).*”¹¹ Verbos, por si mesmos, são nomes e significam algo. No entanto, como *nomina* deve ser entendido? Em 16a19, *nomen* é definido como uma “(i) palavra significativa (ii) de acordo com a norma [*secundum*

⁹ Cf. BECKER, 1885, p. 199-202; 257-266; SOUTHERN, 1990, p. 59-65; SOUTHERN, 1990, p. 61, nota 31; SOUTHERN, 1966, p. 17-20; LOGAN, 2009, p. 10-13.

¹⁰ Tradução livre e grifos do autor. *De Int.*, 16a3-9: *Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae: et ea quae ascribuntur, eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae eadem omnibus, sic nec eadem voces: quorum autem hae primorum primo notae sunt, eadem omnibus passiones animae sunt; et quorum hae similitudines, res etiam eadem. De his itaque dictum est in his, quae dicta sunt de anima: alterius est enim negotii.*

¹¹ Tradução livre e grifos do autor. *De Int.*, 16a19: “Na verdade, os próprios verbos, ditos por si mesmos, são nomes e significam algo – pois quem fala estabelece um entendimento e quem ouve permanece”.

placitum], (iii) sem tempo, (iv) da qual nenhuma parte separada é significativa”¹². Ora, o verbo se diferencia do nome precisamente pelo aspecto temporal: “verbo é (i) aquilo que co-significa tempo, (ii) do qual a parte nada significa; (iii) e é sempre signo [*nota*] daquelas [coisas] que são ditas de uma outra coisa”¹³. Enquanto no nome não há tempo, no verbo, sim. Fora isso, ambos não significam separadamente – as sílabas ou a próprias letras não significam algo. Por que, então, afirmar que o verbo é um nome? Parece que a resposta está na expressão “*secundum placitum*”, “segundo a norma” ou “por convenção”. É a característica do nome que não foi afirmada na definição de verbo e que não entra em conflito com essa definição.

Há outra característica em 16b 19-21 que merece atenção: “*significant aliquid*”: o verbo significa algo. O que vem a ser esse *aliquid*? Ora, pelo comentário de Boécio acerca do triângulo semântico, *aliquid* não pode ser a coisa. Tanto o nome quanto o verbo são palavras significativas e, portanto, significam algo. *Aliquid* tem uma definição na expressão: “*Constituit enim qui dicit intellectum et qui audit quiescit*”: “Quem diz [um verbo] estabelece um entendimento e quem ouve [o verbo] permanece”. Não está claro o que Boécio quer dizer com *quiescit*. De todo modo, *aliquid* tem a ver com “*constituere intellectum*”. Portanto, significar é estabelecer um entendimento (de algo).

Nomes e verbos não significam a coisa, um objeto, mas um entendimento (*intellectus*). A interpretação de Boécio de 16a3-9 permite afirmar que nomes e verbos significam primeiramente um entendimento – *intellectus* ou *conceptiones* – e secundariamente a coisa. Ademais, a relação entre nomes e verbos com o entendimento é por convenção. É por isso que as palavras (escritas e faladas) não são as mesmas para todos os povos. Elas variam de acordo com o local, com o tempo. Já a relação que há entre o entendimento (*intellectus*) e a coisa é natural, e é por isso que são as mesmas para todos os povos. Em 16a 3-9, Aristóteles havia dito que as *passiones animae* são as mesmas para todas as pessoas. Como as *passiones* não são imagens mentais, mas *intellectus*, percebe-se por que razão elas são as mesmas para todos os povos. Portanto, significar x é estabelecer um entendimento de x. Todo e qualquer nome e verbo que satisfizer o estabelecimento de um entendimento de algo é uma palavra significativa¹⁴.

¹² *De Int.*, p. 19: *Vox significativa secundum placitum, sine tempore, cuius nulla pars est significativa, separata.*

¹³ *De Int.*, p. 23: *Verbum autem est quod consignificet tempus, cuius pars nihil extra significat, et est semper eorum, quae de altero praedicantur, nota.*

¹⁴ Sobre a expressão “*constituere intellectum*” em Aristóteles, ver: SPADE, 2002, p. 63-66; BOETHIUS, *On Aristotle On Interpretation* 1–3, p. 27-38. É interessante o comentário de Tomás de Aquino ao texto de 16b19-21. Segundo ele, Aristóteles faz duas afirmações sobre o verbo: é um nome e significa algo. Acrescenta Tomás, “as palavras significativas significam um entendimento [*intellectus*]. Portanto, é próprio das palavras significativas produzirem algum entendimento na mente do ouvinte. [...] que um verbo seja uma palavra significativa, [Aristóteles] assume que aquele que diz o verbo estabelece um entendimento [*constituit intellectum*] na mente do ouvinte” (*In Periherm.*, p. 26,

A expressão “*constituere intellectum*” aparece pelo menos em dois textos de Anselmo. Primeiramente, no DG 14, quando mestre e discípulo discutem sobre *significatio per se* e *appellatio*, aparece a seguinte passagem: “visto que este nome, a saber, ‘branco’, nada mais significa do que esta expressão, a saber, ‘tendo brancura’, assim essa expressão *per se* estabelece em mim o *entendimento* da brancura e não daquela coisa que tem brancura; do mesmo modo também o nome”¹⁵. O problema na passagem é o que significa o termo ‘branco’. ‘Branco’ significa ‘tendo brancura’ que, por sua vez, significa a brancura e não a coisa que tem a brancura¹⁶, ou seja, o termo ‘branco’ significa qualidade e ter, e não substância. No entanto, o aspecto do DG 14 que me interessa aqui é a maneira como Anselmo entende a significação. Significar é estabelecer o entendimento de algo (*constituere intellectum*). Portanto, um termo x significa algo se e somente se estabelece o entendimento de x (na mente).

Aplicando a definição de significação ao exemplo do DG 14, percebe-se o que Anselmo está a fazer: se significar é estabelecer um entendimento, e se ‘tendo brancura’ estabelece o entendimento da brancura, conclui-se que ‘tendo brancura’ significa a brancura. Convém notar que Anselmo, nessa definição, segue a tradução latina de Boécio do *De Interpretatione* 16b19-21. Antes de ver as conclusões da definição de significação adotada em Anselmo, abordo abaixo mais uma passagem.

Em segundo lugar, nos *Fragmentos Filosóficos* [LF] 2, Anselmo distingue os vários modos como o termo ‘*aliquid*’ é utilizado. Tais modos são determinados a partir de três características: (i) ser dito por meio de um nome, (ii) ser percebido pela mente e (iii) existir na realidade. A pedra e a madeira, por exemplo, satisfazem as três características, pois “essas coisas são nomeadas pelos próprios nomes [*vocabulis*], são percebidas pela mente e existem na realidade”¹⁷. Uma quimera, por outro lado, satisfaz apenas as duas primeiras características: “um certo conceito [*conceptio*] da mente é significado por este nome conforme a similitude do animal, todavia isso não existe na natureza das coisas”¹⁸. O mal e a injustiça, por sua vez, satisfazem somente a primeira

grifo do autor). Ora, segundo 16a 3-9, palavras significativas significam afecções da alma (*passiones animae*). Pelo menos em três textos de Aristóteles afecções são entendidas como *passiones*, as quais não podem ser as mesmas para todos os povos: *Política* I, 2.1253a10-14; *Ética a Nicômaco* II, 5.1105b21; *De Anima* I, 1.403a3-7.16-17. Sobre a repercussão da expressão na Escolástica, ver: PANACCIO, 1999, p. 202-227. Nessas páginas, Panaccio discute o problema do conceito e do signo, considerando as posições de vários escolásticos.

¹⁵ DG 14 [S I: 160, 29-32]: *Cum enim nihil aliud significet hoc nomen, quod est ‘albus’, quam haec oratio, quae est ‘habens albedinem’: sicut haec oratio per se constituit mihi intellectum albedinis, et non eius rei quae habet albedinem: ita et nomen.* (grifos do autor).

¹⁶ O modo como ‘tendo brancura’ significa a brancura é um dos pontos centrais do DG. Sobre este ponto, pode ser ver, por exemplo, o comentário de BOSCHUNG, 2006, p. 236-244.

¹⁷ LF 2 [336, 13-14]: *Suis namque vocabulis haec nominantur et mente concipiuntur et sunt in re.*

¹⁸ LF 2 [336, 16-18]: *Significatur enim hoc nomine quaedam mentis conceptio ad similitudinem animalis, quae tamen*

característica: têm um nome, mas não são percebidos pela mente nem existem na realidade. Por fim, há o caso quando não se tem nem o nome, nem um conceito na mente, nem a coisa na realidade. De fato, nesse quarto modo Anselmo tem em mente o uso impróprio da linguagem que diz que o não-ser é algo ou que o não-ser é, tal como quando se afirma que o não-ser (a ausência) do sol sobre a terra faz com que na terra não seja dia¹⁹. É no terceiro modo de se utilizar ‘*aliquid*’ em que aparece a expressão ‘*constituere intellectum*’ para definir significação:

Também costumamos dizer ‘algo’ aquilo que tem apenas o nome, sem nenhum conceito [*conceptio*] desse nome na mente e é sem qualquer essência, como é a injustiça e o nada. Pois dizemos que a injustiça é ‘algo’ quando afirmamos que aquele que é punido por causa da injustiça é punido por causa de algo. Além disso, dizemos que o nada é ‘algo’ se assim dizemos: ‘algo é nada’ ou ‘algo não é nada’, porque se a proposição é verdadeira ou falsa, dizemos que algo é afirmado de alguma coisa ou que algo é negado de alguma coisa. Todavia, a injustiça e o nada não têm nenhum conceito na mente, embora estabeleçam um entendimento, assim como os nomes infinitos. Com efeito, não é a mesma coisa estabelecer um entendimento e estabelecer algo no entendimento. Pois ‘não-homem’ estabelece um entendimento, já que faz o ouvinte entender que homem não está contido na significação daquela palavra, mas ausente; todavia, não estabelece algo no entendimento que seja significativo daquela palavra, tal como ‘homem’ estabelece um certo conceito daquilo de que este nome é significativo. Assim, a ‘injustiça’ remove a devida justiça e não põe algo, e o ‘nada’ remove algo e não põe nada no entendimento,²⁰

Há pelo menos dois pontos a considerar. 1) Há nomes que não têm nem conceito nem

non existit in rerum natura. Até onde conheço, nos *Fragmentos Filosóficos* é a primeira ocorrência nos textos de Anselmo do termo *conceptio, onis*. Ele aparece oito vezes ao todo, seis na discussão sobre *aliquid*. No M 10, por exemplo, Anselmo utiliza as expressões *intellectus rationis; locutio mentis sive rationis; per rationem*.

¹⁹ LF 2 [336,35–337,4]: *Nominamus etiam ‘aliquid’, quod nec suum nomen habet nec conceptionem nec ullam existentiam, ut cum non esse dicimus aliquid et non esse esse. Nam cum dicimus, quia solem non esse super terram facit non esse diem: si omnis causa dicitur aliquid et omne effectum aliquid, non negabimus non esse solem super terram et non esse diem aliquid esse, quoniam alterum est causa, alterum effectum. Non essevero dicimus esse, quando aliquo negante aliquid esse asserendo dicimus, quia ita est, sicut ille dicit esse: cum potius, si proprie loquamur, debeamus dicere ita non esse, sicut ille dicit non esse.*

²⁰ Tradução livre de LF 2 [336,19–34]: *Solemus quoque dicere ‘aliquid’, quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et est absque omni essentia, ut est iniustitia et nihil. Dicimus enim iniustitiam ‘aliquid’, cum asserimus eum puniri propter aliquid, qui punitur propter iniustitiam. Et nihil dicimus ‘aliquid’, si sic dicimus: Aliquid est nihil, aut: aliquid non est nihil; quia si vera vel falsa est enuntiatio, aliquid affirmaridicimus de aliquo aut aliquid negari de aliquo. Nullam tamen habent in mente conceptionem iniustitia et nihil, quamvis constituent intellectum, sicut infinita nomina. Siquidem non est idem constituere intellectum, et constituere aliquid in intellectu. Constituit namque intellectum ‘non-homo’; quia facit audientem intelligere non contineri hominem in huius vocis significatione, sed removeri; non tamen constituit aliquid in intellectu, quod sit significatum huius vocis, sicut ‘homo’ constituit quandam conceptionem, cuius significativum est hoc nomen. Ita ‘iniustitia’ removet debitam iustitiam nec ponit aliud, et ‘nihil’ removet aliquid et non ponit aliquid in intellectu.” Anselmo fala sobre a significação em outro texto ainda, no *De Casu Diaboli [DCD] 11*. Ali, mestre e discípulo debatem se o mal e o nada são algo, já que são nomes e os nomes significam algo. Todo o capítulo tenta resolver esse problema. No entanto, em alguns trechos pode-se perceber qual é a noção de significação que está sendo considerada: “Sed quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significari remotio – nullus enim intelligit quid significet ‘non-homo’ nisi intelligendo quod sit homo – necesse est ut haec vox quae est ‘non-aliquid’, destruendo id quod est aliquid significet aliquid. Quoniam vero auferendo omne quod est aliquid, nullam significat essentiam quam in audientis intellectu retinendam constituat: idcirco ‘non-aliquid’ vox nullam rem aut quod sit aliquid significat. (DCD 11 [S I: 249, 11-17]).*

essência (ou natureza ou substância) correspondentes. O fato de não terem um conceito não quer dizer que não estabeleçam um entendimento. “*Mentis conceptio*” está ligada à noção de “*mente conspicari*”, segundo LF 2. Dizer que não há um conceito na mente para a ‘injustiça’ e o ‘nada’ é dizer que ambos não podem ser percebidos pela mente. E isso acontece precisamente pelo fato de que propriamente falando eles não são algo. Todavia, no DCD 11, Anselmo entende que o que garante o falar sobre aquilo-que-não-é é que a mente, na ausência de conceito, funciona tratando aquilo-que-não-é como se fosse algo (*quasi aliquid*)²¹. Já nos *Fragmentos Filosóficos*, a noção de ‘*quasi aliquid*’ parece ser deixada de lado (ao menos não é mencionada explicitamente) e parece que Anselmo adota o par *contineri-removeri*. Como os termos indefinidos não apresentam um conceito, mas devem significar, eles estabelecem um entendimento pelo fato de que o ouvinte entende que é removido (*removeri*) o que é significado pelo oposto do termo. Por exemplo, ‘injustiça’ estabelece o entendimento daquilo de que está ausente a justiça. ‘Cegueira’, daquilo de que está ausente a visão. ‘Mal’, daquilo de que está ausente o bem, e assim por diante. Deste modo, os opostos (daquilo que os termos indefinidos significam) não estariam contidos, mas, sim, ausentes.

2) Não é a mesma coisa estabelecer um entendimento e estabelecer algo no entendimento. Os termos (nomes e verbos) estabelecem um entendimento. É a definição de significação. Se significar fosse estabelecer algo no entendimento, haveria um problema para os termos indefinidos: ainda que não signifiquem algo propriamente falando, ainda assim estabeleceriam alguma coisa no pensamento, o que não pode se seguir pelas distinções apresentadas nos LF 2²². Ademais, dado o contexto dos LF 2, algo (*aliquid*) propriamente falando é o que cumpre as três características elencadas acima, a saber: (i) ser dito por meio de um nome, (ii) ser percebido pela mente e (iii) existir na realidade. Portanto, estabelecer algo no entendimento quer dizer estabelecer no entendimento algo que existe na realidade, o que não é compatível não apenas com os termos indefinidos, mas também com aquilo que, ainda que seja dito por meio de um nome e seja percebido pela mente, não existe, como o exemplo da quimera. Neste sentido, estabelecer algo no entendimento é se comprometer com a noção de existência, ou seja, que algo é. Por isso,

²¹ DCD 11 [S I: 250, 17-20]: *Licet supraposita ratione malum et nihil significant aliquid, tamen quod significatur non est malum aut nihil. Sed est alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed non vere aliquid, sed quasi aliquid.* (Grifos do autor).

²² Discussão semelhante ocorre no *Proslogion* 2, no argumento da existência divina. Ali, Anselmo afirma: *certe ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.* (P 2 [S I: 101, 7-10]). A última frase se relaciona com a passagem dos *Fragmentos Filosóficos*. No P 2, a sentença é assim traduzida: “uma coisa é a coisa estar no entendimento, outra, é entender que a coisa é”. Nos LF 2, a sentença diz: “não é a mesma coisa estabelecer um entendimento e estabelecer algo no entendimento.”

significar não é estabelecer algo no entendimento, mas apenas estabelecer um entendimento, visto que um termo significa mesmo se não existe aquilo que o mesmo nomeia.

Do que foi dito até agora acerca das duas passagens dos textos de Anselmo, pode-se inferir que:

(a) Tal como o *De Interpretatione* 16b 19-21, um termo significa não diretamente a coisa, mas um pensamento da coisa. Significar é estabelecer um entendimento (*constituere intellectum*). O entendimento estabelecido pelo termo é, às vezes, uma *conceptio mentis*, um conceito da mente. Todavia, nem sempre é possível ter um conceito, já que com relação aos termos indefinidos a mente não consegue percebê-los de modo que seja possível formular um conceito. O que é, então, uma *conceptio mentis* de modo que às vezes seja possível tê-la e às vezes não? No *Monologion* 10, Anselmo expõe parte da sua teoria semântica. Quando a mente diz dentro de si a própria coisa, ela a diz de duas formas: ou *per imaginem corporis* ou *per rationem*. *Per imaginem corporis* é imaginar a *figuram sensibilem*. *Per rationem*, por sua vez, é pensar através da *essentiam universalem*, que no caso de *homo* é *animal rationale mortale*. Ora, animal racional mortal é o conceito de homem. Donde, o conceito se refere à essência universal. Por essência, Anselmo entende o mesmo que natureza ou substância²³. Portanto, ter uma *conceptio mentis* de algo é falar sobre a natureza universal desse algo. É por isso que não há um conceito dos termos indefinidos, já que não há um universal, ou uma natureza universal, do qual tais termos e as coisas indefinidas sejam substâncias primeiras, utilizando os termos das *Categorias*.

(b) Além disso, assim como no *De Interpretatione* 16a 3-8 uma palavra significa primeiramente um pensamento e secundariamente a coisa, é possível afirmar que o mesmo ocorre com Anselmo. Um termo *x* (*vox*) significa quando estabelece um entendimento (*intellectus*) de algo (*res*).

(c) Diante da questão levantada acerca da comparação da significação de Anselmo e Agostinho, é possível propor agora uma resposta. Antes de tudo, convém retificar a significação tal como enunciada acima: o significado de um signo não é necessariamente a coisa. No caso das palavras (*voces*), para Anselmo, o significado é sempre um *intellectus*, já que uma palavra, um termo para ser um signo precisa estabelecer um entendimento. Já no caso do pensamento (*intellectus*), o significado é uma coisa ou mesmo outro pensamento (o entendimento de

²³ M 3 [S I: 16, 26-28]: *quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt*. Como *sive* é uma conjunção fraca, segue-se que Anselmo entende essência, substância e natureza como equivalentes, ao menos quando aplicadas a Deus. Veja-se, por exemplo, as passagens a seguir do *Monologion* onde Anselmo, falando da divindade, ora utiliza *substantia*, ora *natura*, ora *essentia*: M 11 [S I: 26, 3] (*substantia*), M 4 [S I: 17, 11] (*natura*), M 15 [S I: 29, 26] (*essentia*). Há, por exemplo, no M 16, a ocorrência dos três termos se referindo à deidade: S I: 30, 9 (*natura*), S I: 30, 10 (*substantia*), S I: 30, 27 (*essentia*).

‘entendimento’, por exemplo). Anselmo afirma no M 10 que os signos percebidos de modo sensível (não apenas os signos linguísticos, mas também os não-linguísticos) não são os mesmos para todos os povos. Portanto, a passagem do signo-*vox* para o significado-*intellectus* se dá de modo convencional. Já a passagem do signo-*intellectus* para o significado-*res* se dá de modo natural pois, no M 10, o *intellectus* é o mesmo para todos os povos. Ora, como o *intellectus* é o mesmo e a *res* também, da qual o *intellectus* é signo, nota-se porque a *res* é a mesma para todos os povos.

(d) A significação em Anselmo é, portanto, um dos encontros da filosofia de Aristóteles-Boécio com a filosofia de Agostinho. Por um lado, significar é fazer vir ao pensamento algo distinto do próprio signo, que não se restringe apenas a palavras (escritas ou faladas). Há também signos não-linguísticos. Todavia, vir ao pensamento (*venire in cogitatione*) recebe uma qualificação: *constituere*. O que é distinto do próprio signo é o *intellectus*, signo da coisa, chamado às vezes de *conceptio mentis*. É por isso que a noção da significação de Anselmo, tomada emprestada da tradução latina de Aristóteles, é reformulada se comparada com aquela de Agostinho. Todavia, seu escopo é mais amplo do que aquele de Aristóteles, por incluir signos não-linguísticos, tal como ocorre no *De Doctrina Christiana*.

2. Nome próprio e nome comum segundo Anselmo

Após chegar a uma noção de significação compartilhada por Anselmo, os próximos passos são: (i) dizer o que é nome próprio e nome comum e (ii) dizer o que significam. Se para chegar à noção de significação foi necessário consultar os textos de Agostinho e de Aristóteles, nesta parte do artigo me restrinjo aos textos de Anselmo e, eventualmente, a comentários e interpretações do texto. Isso, porém, não impede a citação de textos clássicos, desde que auxiliem a compreender (ou discutir) o ponto de vista defendido por Anselmo.

2.1 Nome próprio

Anselmo indica o que entende por nome próprio²⁴ em, ao menos, três passagens, duas das

²⁴ Há um estudo introdutório sobre o tema em KING, 2004, p. 88-89 e em VISSER, WILLIAMS, 2009, p. 38.

quais estão em textos que tratam de questões teológicas, a carta *De Incarnatione Verbi* [DIV] e o *De Processione Spiritus Sancti* [DP]. A terceira passagem, o *De Grammatico*, não apenas auxilia na discussão sobre o que Anselmo chama de *collectio proprietatum*, como também mostra de que modo é possível ter uma espécie ou um indivíduo.

O primeiro trecho é o da DIV 11, obra destinada a responder às questões suscitadas por Roscelino de Compiègne acerca da encarnação da segunda pessoa da Trindade. Já próximo do final do texto, Anselmo diz:

Ora, quando dizemos através de demonstrativos – ‘este ou aquele homem’ – ou através de um nome próprio – ‘Jesus’ – indicamos uma pessoa que tem, juntamente com a natureza, um conjunto de propriedades, pelas quais o homem comum [sc. espécie] torna-se um só e é distinguido de todos os demais. A esse respeito, quando é indicado desta forma [sc. ‘Jesus’], não se entende qualquer homem, mas aquele que foi anunciado pelo anjo, que é Deus e homem, filho de Deus e filho da virgem, e tudo aquilo que é verdadeiro dizer dele, seja segundo Deus seja segundo o homem. Pois o filho de Deus não pode ser indicado nem ser nomeado pessoalmente sem o filho do homem; nem o filho do homem sem o filho de Deus, porque aquele mesmo, e não outro, é o filho de Deus e o filho do homem; e é o mesmo conjunto de propriedades do Verbo e do homem assumido [sc. Jesus]. Ora, é impossível haver o mesmo conjunto de propriedades para diversas pessoas ou que as propriedades sejam predicadas reciprocamente. Pois o conjunto de propriedades de Pedro e Paulo não é o mesmo, e Pedro não é dito Paulo nem Paulo [é dito] Pedro.²⁵

Um nome próprio funciona de modo semelhante como quando se utiliza um demonstrativo, tal como ‘este homem’, ‘aquele homem’, etc. No entanto, para que um nome próprio o seja de fato, é preciso que satisfaça duas condições: (i) aponte para uma natureza e (ii) aponte para um conjunto de propriedades (*collectio proprietatum*), pelas quais um indivíduo se distingue dos demais da mesma espécie. Não é suficiente apontar apenas para a natureza. Pelo nome ‘homem’, por exemplo, não se indica nenhum indivíduo, apenas uma substância segunda ou essência. Portanto, a condição (i) é necessária mas não é suficiente para ser um nome próprio. Com relação à segunda condição, ela é suficiente para ser um nome próprio, justamente porque ao mesmo tempo em que mostra o conjunto de propriedades, indica também uma natureza. Portanto, a condição (ii) é necessária e suficiente para ser um nome próprio: através do nome próprio ‘Jesus’, indicamos uma pessoa que tem, juntamente com a natureza, um conjunto de propriedades.

²⁵ Tradução livre do DIV 11 [S II: 29, 6-18]: *Cum vero demonstrative dicimus ‘istum vel illum hominem’ vel proprio nomine ‘Jesum’, personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatem, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur. Nam cum ita designatur, non quilibet homo intelligitur, sed qui ab angelo annuntiatus est, qui deus et homo, filius dei et filius virginis est, et quidquid de illo aut secundum deum aut secundum hominem verum est dicere. Neque enim personaliter filius dei designari potest vel nominari sine filio hominis, nec filius hominis sine filio dei, quia idem ipse est filius dei qui filius hominis, et eadem est verbi et assumpti hominis proprietatum collectio. Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari. Nam Petri et Pauli non est eadem proprietatum collectio, et Petrus non dicitur Paulus, nec Paulus Petrus.*

Uma questão que surge é: o que vem a ser esse conjunto de propriedades? Ainda que Anselmo fale sobre isso também no DG 20, texto citado abaixo, todavia, não há uma definição. Com efeito, se se considerar textos de outros autores anteriores ao século XI, é possível ter uma ideia do que Anselmo tem em mente. Uma passagem que não está indicada no aparato crítico de Schmitt, mas que se assemelha ao raciocínio desenvolvido na DIV 11 é a tradução latina da *Isagoge* de Porfírio:

Indivíduo, pois, é dito de Sócrates, *desta* coisa branca e *deste* que está vindo, e do filho de Sofronisco, se somente Sócrates é seu filho. Portanto, os indivíduos são ditos desta maneira, visto que cada um deles consiste das propriedades das quais um conjunto nunca será o mesmo que o do outro. De fato, as propriedades de Sócrates nunca estarão em qualquer outro dos particulares; porém, estas propriedades que são dos homens (digo 'dos homens' aquilo que lhes é comum) serão as mesmas em todos, porém, mais em cada um dos homens particulares naquilo que eles são.²⁶

Conjunto de propriedades é aquilo que, quando dito de um indivíduo, o distingue dos outros indivíduos da mesma espécie. É por essa razão que um conjunto de propriedades de um indivíduo nunca será o mesmo que o de outro indivíduo. 'O filho de Sofronisco', por exemplo, supondo que Sofronisco tenha tido apenas um único filho e que este filho tenha sido Sócrates, dirá respeito apenas a Sócrates e a mais nenhum outro. Por outro lado, as propriedades que são ditas de uma espécie, conseqüentemente, serão ditas igualmente de todos os membros daquela espécie. Dizer que a espécie humana, por exemplo, é racional, é dizer que todo e cada membro dessa espécie é racional.

Mais adiante, Porfírio apresenta quatro sentidos para o próprio, ou propriedade. O quarto deles é propriedade no sentido estrito do termo. Diz Porfírio:

O quarto [sentido] é [aquele] no qual coincide: (i) o somente, (ii) o todo e (iii) sempre (assim como o homem é capaz de rir, pois ainda que não esteja rindo, mesmo assim ele é dito capaz de rir, não porque já esteja rindo, mas porque nasceu apto para; isto é sempre natural para o homem; para o cavalo, é ser capaz de relinchar). Além disso, este [sentido] se diz propriamente propriedade, visto que é também conversível: tudo o que é cavalo relincha, e tudo o que relincha é cavalo.²⁷

²⁶ Tradução livre do *Isagoge* 2, 15: *Individuum autem dicitur Socrates et hoc-album et hic-ueniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius. Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit; Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium; hae uero quae sunt hominis (dico autem eius qui est communis) proprietates aduđerunt eadem in pluribus, magis autem et in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt.*

²⁷ Tradução livre do *Isagoge* 4, 1-2: *quartum uero in quo concurrat et soli et omni et semper (quemadmodum homini esse risibile; nam, etsi non ridet, tamen risibile dicitur, non quod iam rideat sed quod aptus natus sit; hoc autem ei semper est naturale; et equo hinnibile). Haec autem proprie propria perhibent, quoniam etiam conuertuntur; quicquid enim equus, et hinnibile, et quicquid hinnibile, equus,*

Dois pontos. 1) Nela coincidem o *'et soli et omni et semper'*. Essa cláusula é o que distingue, por exemplo, propriedade de acidente. Além disso, se se pensar na expressão 'o filho de Sofronisco', tal expressão é uma propriedade de Sócrates porque: (a) apenas (*solus*) Sócrates é o filho de Sofronisco, (b) o Sócrates como um todo (*omnis*) é o filho de Sofronisco e (c) Sócrates sempre será (*semper*) o filho de Sofronisco. 2) A propriedade é conversível (*conuertuntur*) com aquele que a possui: se é Sócrates, é filho de Sofronisco; e se é filho de Sofronisco, é Sócrates. Portanto, conjunto de propriedades não são acidentes (isto é, aquilo que poderia estar ou não, sem a destruição do sujeito²⁸), mas aquelas características que, quando ditas, separam um único indivíduo dentre os vários membros da mesma espécie.

Deste modo, dizer que o nome próprio 'Jesus' indica uma natureza e uma pessoa com um conjunto de propriedades é afirmar que o nome próprio aponta para uma certa espécie, distinguindo-a das outras espécies (no caso do nome 'Jesus', indica-se a espécie humana). Depois, dentro da espécie, é preciso indicar a qual indivíduo o nome se refere, excluindo todo e qualquer outro membro. A *collectio proprietatum* é a responsável por fazer isso. No nome próprio 'Jesus' (entendido como o segundo membro da Trindade e que se encarnou), Anselmo elenca algumas propriedades que são predicadas apenas do indivíduo que tem esse nome: (a) foi anunciado pelo anjo, (b) é Deus e homem, (c) é filho de Deus e filho da virgem. Assim, se é Jesus, então (a), (b) e (c). Inversamente, se (a), (b) e (c), então é Jesus.

Por fim, um dos problemas que surgem dessa passagem do texto de Anselmo é que um nome próprio não parece se comportar do mesmo modo que um demonstrativo. De fato, um nome próprio indica uma natureza e uma pessoa com um conjunto de propriedades. Segundo a DIV 11, um demonstrativo também indicaria uma natureza e uma pessoa com um conjunto de propriedades. Mas quais propriedades? Quando se diz 'este homem', se aponta para uma certa espécie (a humana) e, de certo modo, se aponta também para um determinado indivíduo, distinguindo-o dos demais membros da espécie. Mas que conjunto de propriedades pode ter 'este homem'? No máximo, a *'este homem-dade'*. Sem contar que 'este homem' varia de acordo com a circunstância. 'Este homem' indica ora x, ora y, ora z, dependendo para quem se esteja apontando. Mas não ocorre o mesmo com o nome próprio 'Jesus'. 'Jesus' indica apenas aquele que foi anunciado pelo anjo, que é Deus e homem, e que é filho de Deus e da virgem. Como a propriedade se caracteriza por um elemento temporal, o *semper*, se 'este homem' nem sempre será 'este' homem, falta-lhe, por sua vez, um dos elementos que o distinguiriam dos demais membros

²⁸ Cf. *Isagoge* 5, 1: "Accidens uero est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem."

da sua espécie.

O segundo trecho a ser citado é uma passagem do DG 20, obra anterior ao DIV, onde Anselmo oferece outros elementos para se entender o que é um nome próprio. Diz ele:

Um único [algo] não é feito de muitos a não ser: ou por composição das partes que são do mesmo predicamento, como o animal consiste de corpo e alma; ou pela conformidade de gênero e de uma única diferença ou de várias, como corpo e homem; ou pela espécie e o conjunto das propriedades, como Platão.²⁹

Anselmo fala daquilo que pode ser chamado de unidade substancial, que é aplicada para os dois tipos de substâncias, seguindo a distinção proposta pelas *Categorias* 2a 11-18: as substâncias primeiras e as substâncias segundas. A unidade das substâncias segundas pode ainda ser de dois modos: a unidade genérica e a unidade específica. Já a unidade da substância primeira é a unidade individual.

(i) A unidade genérica se dá pela composição das partes que são do mesmo predicamento (categoria). O animal, por exemplo, consiste de corpo e alma, ambos substâncias, ou seja, fazem parte da mesma categoria (substância).

(ii) A unidade específica se dá pela conformidade (a) do gênero e (b) de uma única diferença ou de várias. O ponto em questão é: como a mente passa de um gênero para uma espécie? Obviamente, a espécie pertence ao gênero do qual se originou. Agora, como entender a diferença que pode ser uma única ou várias? Novamente Anselmo parece pressupor o conteúdo da *Isagoge* de Porfírio. Tomando-se o primeiro caso, um gênero acrescido de diferença de um único predicamento, tem-se o exemplo do corpo. A substância, se acrescida da corporeidade, isto é, de uma qualidade (um único predicamento), dá origem à substância corpórea. Quando não, à substância incorpórea. Ora, a substância corpórea nada mais é do que o corpo. Nesse caso, tem-se dois predicamentos: substância e qualidade. Tomando-se o segundo caso, um gênero acrescido da diferença de vários predicamentos, tem-se o exemplo de homem. O animal acrescido da racionalidade e da mortalidade, isto é, de duas qualidades (que nesse caso são de um mesmo predicamento), dá origem a homem. Uma das questões que surge de imediato é: que animal seria, então, aquele dotado de racionalidade e de imortalidade? Não há, infelizmente, nenhuma indicação de uma resposta de Anselmo a esse ponto.

(iii) A unidade individual se dá pela conformidade (a) da espécie e (b) do conjunto de propriedades. O exemplo que aparece no DG 20 é Platão. Em primeiro lugar, Platão faz (ou fez)

²⁹ DG 20 [S I: 166, 2-5]: *Unum non fit ex pluribus nisi aut compositione partium quae sunt eiusdem praedicamenti, ut animal constat corpore et anima; aut convenientia generis et differentiae unius vel plurium, ut corpus et homo; aut specie et proprietatum collectione, ut Plato.*

parte de uma espécie. Porém, não basta para se ter uma unidade individual ser parte de uma certa espécie. É necessário também um conjunto de propriedades. No caso de Platão, ainda que Anselmo não tenha citado nenhuma propriedade, se poderia falar, por exemplo, ‘o discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles’. São essas as propriedades que distinguem, por assim dizer, Platão de Aristóteles, ‘o mestre de Alexandre Magno e que nasceu em Estagira’. Em segundo lugar, fica claro que o nome próprio indica uma unidade individual. De que modo o nome próprio indica essa unidade individual? Para responder a isso, é preciso considerar o problema da significação. Todavia, antes de tratar do modo como os nomes próprios significam indivíduos, é preciso considerar uma última passagem que diz respeito a esses nomes e, finalmente, considerar também o problema dos nomes comuns.

No *De Processione Spiritus Sancti* [DP] 9, tem-se, em poucas linhas, o problema do nome próprio e do nome comum. Diz Anselmo:

Assim como Deus é dito Pai ou Filho ou Espírito Santo, uma única essência e um único Deus são entendidos, porque o nome é significativo da própria essência. Mas no Pai é entendido o que gera, no Filho, o que é gerado, no Espírito Santo, o que procede de um modo singular e inefável.³⁰

Por hora, a questão do nome comum será deixada de lado. A passagem do DP deixa claro que o nome ‘Deus’ não é um nome próprio, mas um nome comum. Já os termos ‘Pai’, ‘Filho’ e ‘Espírito Santo’, quando ditos da deidade, são nomes próprios. Porém, no caso da deidade, não indicam propriamente uma espécie e um conjunto de propriedades. Antes, indicam a natureza suprema (o gênero supremo) e um conjunto de propriedades. Parece haver um inconveniente afirmar que, por exemplo, o pai é uma espécie de Deus ou que o filho é uma espécie de Deus. Seria um triteísmo. Na deidade, tem-se uma única natureza (a substância suprema), ou seja, um único Deus e três pessoas: cada membro da Trindade é distinto um do outro e, nesse sentido, são chamados indivíduos.

De todo modo, ‘Pai’, ‘Filho’ e ‘Espírito Santo’ trazem consigo um conjunto de propriedades que serve para distingui-los. ‘Pai’, por exemplo, é o que gera. ‘Filho’, o que é gerado. Nessas duas propriedades, distinguem-se o Pai e o Filho um do outro. ‘Espírito Santo’, por sua vez, é aquele que procede de ambos de um modo singular e inefável. A propriedade do Espírito Santo é o que o distingue tanto do Pai quanto do Filho.

O conjunto de propriedades é condição suficiente para um termo ser nome próprio, visto que

³⁰ Tradução livre do DP 9 [S II: 205, 7-11]: *Sic itaque cum deus dicitur pater aut filius aut spiritus sanctus, una in tribus intelligitur essentia et unus deus, quod nomen est ipsius significativum essentia; sed in pater intelligitur gignens, in filio genitus, in spiritu sancto singulari quodam et ineffabili modo procedens.*

na *collectio proprietatum* estaria indicada também a espécie. Como não parece haver espécie da deidade, de que modo é possível afirmar que as propriedades são condição suficiente? Talvez a resposta esteja na própria passagem do DP 9: no caso do nome ‘Sócrates’, se aponta para uma espécie e para um conjunto de propriedades. Ora, espécie é uma substância segunda. Substância é entendida por Anselmo como equivalente à essência ou natureza. Portanto, ‘Sócrates’, além do conjunto de propriedades, indica natureza humana. Com efeito, não é possível aplicar o mesmo raciocínio à deidade. Por um lado, quando se fala do ‘Pai’, se indica a natureza divina ou uma essência ou ainda uma substância. ‘Pai’ indica, por sua vez, uma substância, a qual pode ter dois sentidos: substância primeira ou substância segunda. Com relação à substância primeira, ‘Pai’ indica a pessoa do Pai, do que gera. Com relação à substância segunda, ‘Pai’ indica não uma espécie, mas a natureza suprema, a substância suprema, a essência suprema, ‘da qual nada maior pode ser pensado’³¹.

2.2 Nome comum

Assim como em relação ao nome próprio, há pelo menos três passagens onde Anselmo indica seu entendimento sobre o tema³². Duas delas são da carta *De Incarnatione Verbi*. A terceira passagem está em um dos últimos escritos de Anselmo, o *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato* [DCV].

O primeiro trecho, citado da DIV 11, diz que: “quando se diz ‘homem’, é significada somente a natureza que é comum a todos os homens.”³³ Um termo é um nome comum desde que signifique somente a natureza que é comum a um determinado grupo. Ora, segundo o *Monologion*, natureza é o mesmo que essência ou substância. Por essa razão, nome comum é o termo que significa apenas uma certa essência ou uma certa substância que é comum a um determinado grupo de indivíduos. Quando se diz ‘homem’, não se indica ‘este’ ou ‘aquele homem’, mas apenas a natureza humana, que é comum a todos os seres humanos. Ademais, ainda que ‘homem’ signifique uma certa substância, não é a substância primeira, mas a segunda. Portanto, um nome comum é o nome que se atribui a uma espécie ou a um gênero. Da passagem do DP 9, foi dito que o nome ‘Deus’ não é próprio, mas comum. ‘Deus’ não aponta para um indivíduo. Antes, para a natureza que é comum às pessoas da Trindade.

³¹ Cf. M 3, P 2 e DP 16.

³² Cf. KING, 2004, p. 90-91; VISSER, WILLIAMS, 2009, p. 37-38.

³³ DIV 11 [S II: 29, 4-6]: *nam cum profertur ‘homo’, natura tantum quae communis omnibus est hominibus significatur.*

O segundo trecho, também da DIV 11, diz:

*Quando o verbo se fez carne, assumiu uma natureza, a única que é significada pelo nome de homem e é sempre diferente da natureza divina. Ele não assumiu uma outra pessoa, visto que tem o mesmo conjunto de propriedades juntamente com o homem assumido. Pois não é o mesmo o homem [sc. espécie] e o homem assumido pelo Verbo, isto é, Jesus, já que no nome do homem [sc. espécie], assim como foi dito, é entendida apenas a natureza; porém, no homem assumido ou no nome ‘Jesus’, é entendido com a natureza – isto é, com [a espécie] homem – um conjunto de propriedades que é o mesmo para o mesmo homem assumido e o Verbo. Por essa razão, não dizemos que o Verbo e o homem são *simpliciter* a mesma pessoa, para não dizermos que aquele homem é a mesma pessoa com o Verbo do que qualquer outro homem, mas, sim, o Verbo e aquele homem assumido, isto é, Jesus. Assim não acreditamos que o mesmo homem é a mesma pessoa *simpliciter* com Deus, mas com aquela pessoa, que é Verbo e filho, para não parecermos reconhecer que o próprio homem é a mesma pessoa, que é Pai ou Espírito Santo. Mas visto que tanto o Verbo é Deus quanto aquele homem assumido é homem, é verdade dizer que Deus e homem são a mesma pessoa; mas no nome ‘de Deus’ deve ser ouvido o Verbo e no nome ‘do homem’ deve ser entendido o filho da virgem.³⁴*

Em primeiro lugar, Anselmo está se referindo à segunda pessoa da Trindade, o Verbo. Ora, pela encarnação, o Verbo (uma das três pessoas da natureza divina) assume uma natureza, a humana. Quando se diz que o Verbo se fez homem, se quer dizer que a segunda pessoa da Trindade assumiu a natureza humana, a qual, evidentemente, é distinta da natureza divina. É possível dizer ainda que o Verbo assumiu a essência ou a substância humana. Todavia, interessantes o modo como Anselmo entende o significado do nome ‘homem’, um nome comum: uma determinada natureza.

Em segundo lugar, por consequência, o Verbo não assumiu uma pessoa, um indivíduo, mas apenas a natureza. É essa a razão pela qual se entende que o Verbo é uma pessoa em duas naturezas e não duas pessoas em uma única natureza. Enquanto indivíduo, o Verbo apresenta, além das naturezas (a humana e a divina), um conjunto de propriedades (*collectio proprietatum*), capaz de distingui-lo dos demais membros de ambas as naturezas. Por isso Anselmo afirma que “no nome ‘homem’ é entendida apenas a natureza”. Disso decorre que: (i) um nome comum indica apenas um universal, uma substância segunda (gênero ou espécie); (ii) um nome próprio indica um indivíduo, esse constituído de uma espécie e de um conjunto de propriedades; (iii) no

³⁴ Tradução livre do DIV 11 [S II: 29, 19–30,6]: *Cum ergo ‘verbum caro factum est’, naturam assumpsit, quae sola hominis nomine significatur et semper est alia a natura divina, non aliam assumpsit personam, quoniam eandem habet cum assumpto homine proprietatum collectionem. Non enim idem est homo et assumptus a verbo homo, id est Iesus; quoniam in nomine hominis, sicut dictum est, sola intelligitur natura, in assumpto vero homine vel in nomine Iesu intelligitur cum natura, id est cum homine, collectio proprietatum, quae est eadem eidem assumpto homini et verbo. Quapropter non dicimus verbum et simpliciter hominem eandem esse personam, ne non magis dicamus illum hominem eandem esse personam cum verbo quam quemlibet hominem, sed verbum et illum assumptum hominem, id est Iesus; sicut non credimus eundem hominem eandem esse personam simpliciter cum deo, sed cum illa persona, quae verbum et filius est, ne videamur confiteri ipsum hominem personam eandem esse, quae pater est aut spiritus sanctus. Sed quoniam et verbum est deus et ille assumptus homo est homo, verum est dicere quia deus et homo eadem persona est; sed in nomine ‘dei’ subaudiendum est verbum, et in nomine ‘hominis’ subintelligendus est filius virginis.*

caso do nome ‘Deus’, esse nome não indica uma espécie, mas um gênero.

Em terceiro lugar, Anselmo repete elementos acerca do nome próprio, ainda se referindo ao Verbo. ‘Jesus’, ou o homem assumido pelo Verbo, indica um conjunto de propriedades juntamente com a natureza (a espécie homem). Disso decorre que o Verbo não assumiu um determinado homem. Nesse caso haveria duas pessoas e não somente uma.

Finalmente, é preciso observar de que modo essa teoria se aplica àquilo que não faz parte desse contexto teológico: de que maneira se deve entender a explicação acerca dos nomes comuns quando não aplicada às pessoas divinas? Nome comum é aquele que indica não um indivíduo, mas uma classe de indivíduos (uma espécie ou um gênero). Na DIV, Anselmo cita os exemplos ‘homem’ e ‘Deus’. No entanto, é possível ampliar consideravelmente a lista: animal, boi, planta, árvore, etc. Ainda que não esteja de modo explícito nos escritos de Anselmo, um nome comum pode indicar também um gênero e não apenas uma espécie última. Fica evidente no caso da deidade. Todavia, é possível incluir outros gêneros. Animal, por exemplo. Animal é ora uma espécie e ora um gênero. É espécie do gênero corpo animado, mas também é gênero de espécies como cavalo, peixe, pássaro, homem, etc.

O último trecho é do tratado *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato* 1:

Em cada homem existe ao mesmo tempo não apenas a natureza, pela qual é um homem (assim como todos os demais), mas também a pessoa pela qual é distinguida dos demais, como quando é dito ‘este’ ou ‘aquele’, ou então através de um nome próprio, como Adão ou Abel.³⁵

A passagem mescla elementos do nome próprio e do nome comum. Há pelo menos um ponto que distingue esse trecho dos demais. Em primeiro lugar, “em cada homem existe ao mesmo tempo não apenas a natureza, pela qual é um homem (assim como todos os demais)”. Anselmo quer dizer que um indivíduo não é o mesmo que a espécie, ainda que dela faça parte. Sócrates não é a natureza humana, mas dela faz parte, assim como todos os demais seres humanos. O que torna Sócrates ser humano é a natureza, não aquilo que Anselmo chama de conjunto de propriedades. A *collectioproprietatum* faz de Sócrates Sócrates, e não Platão ou Aristóteles. Em cada ser humano existe “também a pessoa pela qual é distinguida dos demais”. No caso na natureza humana, o conjunto de propriedades dá origem à pessoa. A pessoa é a união da natureza humana com um determinado conjunto de propriedades. Tais propriedades é o que permitem distinguir Pedro de Paulo e de João etc. Uma pessoa é significada não apenas pelo nome

³⁵ Tradução livre do DCV 1 [S II: 140, 18-21]: *Licet enim in unoquoque homine simul sint et natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur ‘iste’ vel ‘ille’, sive proprio nomine, ut Adam aut Abel.*

próprio. Ela pode ser significada também pelos demonstrativos, ‘este homem’, ‘aquele homem’, e assim por diante. No entanto, ‘este’ e ‘aquele’ variam de acordo com o contexto. Desta maneira, os demonstrativos significam uma pessoa, mas essa significação é instável, o que não acontece com o nome próprio.

Considerações Finais

1) Significar é estabelecer o entendimento de algo na mente. Esse algo é distinto do próprio signo. Neste sentido, tanto Aristóteles (via Boécio) quanto Agostinho fornecem os elementos para a teoria da significação de Anselmo. O signo, ao estabelecer um entendimento, produz uma *conceptio mentis*. A relação entre o signo (linguístico ou não-linguístico) e a *conceptio mentis* é convencional, variando de um povo para o outro. Por outro lado, a relação entre a *conceptio mentis* e a coisa (*res*) é natural, sendo a mesma para todos os povos. Além disso, um signo falado ou escrito nunca significa diretamente a coisa. O significado desse signo é sempre um *intellectus*, uma *conceptio mentis*. Semelhantemente como Aristóteles, para Anselmo esse signo significa diretamente a *conceptio mentis* e indiretamente a coisa.

2) Um nome próprio e um nome comum têm significação. Disso se segue que: (i) ambos são signos e (ii) ambos estabelecem o entendimento de algo na mente. Como consequência, tanto um como o outro possuem o mesmo modo de significar. No entanto, eles diferem no entendimento estabelecido. O nome próprio significa um determinado indivíduo, o qual consiste de uma natureza e de um determinado conjunto de características que o distingue dos demais membros da classe (espécie ou gênero). Um nome próprio significa algo que pode ter existido, que existe ou que nunca existiu, por exemplo, ‘Sócrates’, ‘Papa Francisco’ e ‘Pégaso’. No primeiro caso, trata-se de um determinado indivíduo que existiu, ‘o mestre de Platão e filho de Sofronisco’. No segundo, trata-se de um determinado indivíduo que atualmente existe, ‘o primeiro papa jesuíta, argentino e sucessor de Bento XVI’. No último, trata-se de um determinado indivíduo da mitologia grega, ‘o cavalo alado’. De todo modo, se tais indivíduos existem ou não, é necessário haver um entendimento deles na mente. Só não é possível ter um entendimento (*conceptio mentis*) daquilo que é impossível. O nome comum, por outro lado, significa uma determinada natureza (também chamada de *substantia* ou *essentia*), ou seja, um nome comum estabelece o entendimento de uma natureza que é comum a uma classe de indivíduos ou a um grupo de espécies. Tal entendimento não alcança os indivíduos, apenas a classe, seja ela uma espécie, seja

ela um gênero. De qualquer maneira, um nome comum é sempre um universal.

3) Um nome próprio indica um indivíduo. Mas o fato de indicar um indivíduo (propriamente falando, estabelece o entendimento de um certo indivíduo na mente, e portanto o significa) não se segue que esse indivíduo exista. Essa teoria se compromete apenas com o fato de que algo esteja na mente, não com o fato de que esse algo exista no mundo exterior. Por exemplo, ‘Pégaso’ é um nome próprio já que indica um indivíduo específico. Isto é, tal nome estabelece um entendimento e, portanto, tem um significado. Do fato de ‘Pégaso’ ser um nome próprio, indicando um indivíduo, não se segue que esse indivíduo exista no mundo real. Como objeção, poder-se-ia utilizar o caso do *Proslogion 2*: o nome ‘Deus’ indica algo do qual nada maior pode ser pensado. Do fato de se compreender aquilo que Deus significa, não se segue que Deus exista. Duas observações: em primeiro lugar, ‘Deus’ não é um nome próprio (portanto, não significa um determinado indivíduo), mas é um nome comum (portanto, significa uma determinada natureza – no caso da deidade, um gênero). Em segundo lugar, para Anselmo, Deus é a única natureza que, ouvindo e entendendo o que ela quer dizer: algo do qual nada maior pode ser pensado, permite se inferir a existência fora da mente.

BIBLIOGRAFIA:

- ADAMS, M. M. A. “Re-reading *De grammatico*, or, Anselm’s Introduction to Aristotle’s Categories”. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 11, 2000, p. 83-112.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Academicos. De Beata Vita. De Ordine. De Magistro. De libero arbitrio*. CCSL 29. Turnhout: Brepols, 1970.
- _____. *De Dialectica*. Ed. J. Pinborg. Dordrecht, Reidel, 1975.
- _____. *De Doctrina Christiana libri IV*. CCSL 32. Turnhout: Brepols, 1962.
- _____. *De Trinitate libri XV*. CCSL, 50-50A. Turnhout: Brepols, 1968.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Memorials of St. Anselm*. Ed. R. W. Southern e F. S. Schmitt. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- _____. *Opera Omnia*. Volumen Primum: Monologion; Proslogion; De Grammatico; De Veritate; De Libertate Arbitrii; De Casu Diaboli; Epistolae de Incarnatione Verbi Prior Recensio. Ed. Francisus Salesius Schmitt. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1944.
- _____. *Opera Omnia*. Volumen Secundum: *Epistola de Incarnatione Verbi; Cur Deus Homo; De Conceptu Virginali et de Originali Peccato; De Processione Spiritus Sancti; Epistolae de Sacrificio Azimi et Fermentati etc.; De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cum Libero Arbitrio*. Roma: s. n., 1940.
- ARISTOTELES LATINUS. *De Interpretatione uel Peri Hermeneias*. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1965.
- ARISTOTLE. *Complete Works*. Ed. J. Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- BECKER, G. *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*. Bonnae: Cohen et Filium, 1885.
- BOETHIUS. *On Aristotle On Interpretation 1-3*. Tradução: Adrew Smith. Londres: Bloomsbury, 2010.
- BOSCHUNG, P. *From a Topical Point of View: Dialectic in Anselm of Canterbury’s De Grammatico*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- CÍCERO. *De Natura Deorum*. Academica. The Loeb Classical Library. Londres: William Heinemann, 1967.
- CORTI, E. C. “Consideraciones sobre el De Grammatico de Anselmo de Canterbury”. in *Patristica et Mediaevalia*, 15, 1994, p. 27-38.
- HENRY, D. *The ‘De grammatico’ of St. Anselm: The Theory of Paronymy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964.
- _____. *The Logic of St. Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- JACKSON, B. D. “The theory of signs in St. Augustine’s De Doctrina Christiana”. In *Revue des Études Augustiniennes*, 15, 1969, p. 9-49.
- KING, P. “Anselm’s Philosophy of Language”. In: DAVIES, B., LEFTOW, B. (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 84-110.
- KIRWAN, C. “Augustine’s Philosophy of Language”. In: STUMP, E., KRETZMANN, N. (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 186-204.

- LOGAN, I. *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and Its Significance Today*. Farham: Ashgate, 2009.
- MARENBOON, J. "Some Semantic Problems in Anselm's De Grammatico". In: HERREN, M. W., McDONAGH, C. J., ARTHUR, R. G. (eds.). *Latin Culture in the Eleventh Century*. Turnhout: Brepols, 2002, p. 73-86.
- PANACCIO, C. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- PLUTARCO. *Moralia VI*. The Loeb Classical Library. Londres: William Heinemann, 1962.
- PORPHYRE. "Isagoge. Texte grec et latin". Tradução: A. de Libera e A. -Ph. Segonds. Paris, Vrin, 1998.
- QUINTILIANO. *Institutio Oratoria III (7-10)*. The Loeb Classical Library. Londres, William Heinemann, 1922.
- SOUTHERN, R. W. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Saint Anselm and His Biographer*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- SPADE, P. V. *Thoughts, Words and Things*. 2002. Disponível em: http://pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1a.pdf/ (Acessado em 06 de junho de 2018).
- TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*. Roma, Typographia Polyglotta, 1882.
- VISSER, S., WILLIAMS, T. *Anselm*. Oxford, Oxford University Press, 2009.