

**SIGNO E SIGNIFICADO EM ANSELMO DE CANTUÁRIA:
TEORIA DOS NOMES PRÓPRIOS E COMUNS**

Diego Fragoso Pereira¹

RESUMO: Para Anselmo, significar é estabelecer o entendimento de algo na mente. Signo é o que estabelece um entendimento. Há signos linguísticos e não linguísticos. Nome próprio estabelece o entendimento de um indivíduo, que consiste em uma determinada natureza e um conjunto de propriedades que o distinguem dos demais membros da mesma classe (espécie ou gênero). Nome comum estabelece o entendimento de uma natureza, e nada mais que isso. 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’. Nome próprio e nome comum significam do mesmo modo, desde que significar seja estabelecer um entendimento. Ambos os nomes 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 natureza, que é um universal.

Palavras-chave: Significação, Signo, Nome Próprio, Nome Comum, Anselmo de Cantuária.

ABSTRACT: To signify is for Anselm to establish an understanding of something in the mind. A sign is that which establishes such an understanding. There are linguistic and non-linguistic signs. 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.

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

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista da CAPES. Contato: diegusfragoso@yahoo.com.br.

Introdução

Pretendemos apresentar uma definição de significação segundo Anselmo de Cantuária e distinguir significação de nome próprio e de nome comum. Dividimos o texto em duas partes. Na primeira, definimos significação segundo o *De Grammatico* e os *Fragmentsos Filosóficos*, de Anselmo, o *De Interpretatione*, de Aristóteles, e o *De Doctrina Christiana*, de Agostinho em vista de Aristóteles e Agostinho serem dois autores que contribuíram para o desenvolvimento filosófico de Anselmo. Por isso, procuramos mostrar a dependência da definição de significação de Anselmo das definições de Agostinho e de Aristóteles. Anselmo não escreveu um tratado geral sobre filosofia da linguagem, à exceção do *De Grammatico* que trata dos termos denominativos. Contudo, é possível propor respostas a partir das suas obras para algumas questões ligadas à linguagem. Na segunda parte, ocupamo-nos do nome próprio, do nome comum e de suas significações. Quanto ao nome próprio, consultamos as seguintes obras: *De Incarnatione Verbi*, *De Processione* e *De Grammatico*. Quanto ao nome comum: *De Incarnatione Verbi* e *De Conceptione Virginali*. Interpretamos e comentamos trechos pontuais das obras citadas acima e tentamos definir nome próprio e nome comum para Anselmo. Depois tratamos da significação desses nomes, conforme a definição enunciada na primeira parte. Por fim, procuramos mostrar as semelhanças e distinções na significação do nome próprio e do nome comum.

1 Definição de Significação

Há pelo menos duas tradições que influenciam a noção medieval de significação: a aristotélica e a agostiniana. Ambas repercutem em Anselmo. Nosso objetivo não é comparar a significação de Agostinho com a de Aristóteles, mas tentar mostrar que Anselmo assume teses agostinianas e aristotélicas na sua própria definição de significação².

No *De Doctrina Christiana*, Agostinho afirma que “signo é uma coisa [res] que, por si, faz vir ao pensamento algo diferente, além da impressão que oferece aos

² Em todo caso, recomendamos os seguintes estudos que comparam a significação de Aristóteles com a de Agostinho: CARY, *Outward Signs*, pp. 17-34; JACKSON, *The theory of signs in St. Augustine's De Doctrina Christiana*, pp. 41-44;

sentidos”³. Disso se segue que: (i) signo é o que faz vir ao pensamento algo distinto do próprio signo e (ii) signo é o que tem significado, o qual, por sua vez, é diferente do próprio signo⁴. A fumaça e as pegadas são exemplos de signos, visto que causam ou oferecem ao pensamento algo além dos próprios signos: a fumaça oferece ao pensamento a ideia de fogo; as pegadas, a ideia de ser humano ou animal. Entendidos desse modo, signos podem ser algo além do que itens linguísticos – i. e. as palavras, já que fazem parte de uma determinada língua. Portanto, há itens não linguísticos que também têm significado⁵, tais como os gestos, os símbolos, etc.

No *De Grammatico*, Anselmo discute o que é parônimo (ou *denominatiuus*): é substância ou qualidade? Ainda, o que significa um nome parônimo: a substância ou a qualidade⁶? Há duas passagens dessa obra que pensamos poder relacioná-las com a definição de significação do *De Doctrina Christiana*. Na primeira delas, temos:

Mestre: Diga-me: quando me falas sobre gramático, de quem entenderei que tu estás falando: do 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.⁷

Na segunda, temos: “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”⁸.

Na primeira citação, o nome ‘gramático’ tem um significado diferente do próprio signo. Esse nome faz vir ao pensamento (*in cogitatione venire*) a ideia de

³ *De Doctrina Christiana* 2, 1, 1. Há uma definição semelhante no *De Dialectica* 5: “Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit”. 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. Cf. KIRWAN, *Augustine’s philosophy of language*, pp. 186-204; JACKSON, *The theory of signs in St. Augustine’s De Doctrina Christiana*, pp. 9-49; KING, *Augustine on language*, pp. 292-310; PANACCIO, *Le discours intérieur*, p. 118.

⁴ No *Monologion* 10, Anselmo entende que às vezes o signo se identifica com o significado. É o caso da vogal ‘a’. Ela é um signo, já que possui um significado, e é o próprio significado.

⁵ Cf. *De Doctrina Christiana* 2, 1, 1-2, 3, 4; MARKUS, *St. Augustine on signs*, pp. 60-83.

⁶ Estes são alguns autores que interpretam e comentam o *De Grammatico*: CORTI, *Consideraciones sobre el De Grammatico de Anselmo de Canterbury*, pp. 27-38; ADAMS, *Re-reading De grammatico, or, Anselm’s introduction to Aristotle’s Categories*, pp. 83-112; MARENBOON, *Some semantic problems in Anselm’s De Grammatico*, pp. 73-86; BOSCHUNG, *From a dialectical point of view*, pp. 1-316.

⁷ *De Grammatico* 9.

⁸ *De Grammatico* 14. 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 texto: *De Grammatico* 11; 12; 14; 21.

homem ou de gramática: uma substância ou 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, a noção daquilo que é substância ou qualidade é levada para o pensamento através do signo. Anselmo ainda acrescenta o ter⁹ à lista da substância e da qualidade.

Na segunda citação, o nome considerado não é um parônimo, mas um nome comum, visto que não significa um indivíduo, mas uma natureza. No entanto, a discussão no *De Grammatico* 14 não é sobre a significação de nome comum. O que vemos ali é a distinção entre *significatio per se* e *significatio per aliud*¹⁰. *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* 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. Na *significatio per aliud*, é necessário acrescentar algo que não faz parte da definição do signo x. Vemos no *De Grammatico* 14 um movimento parecido ao daquele do *De Grammatico* 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. Mas o que é necessário para significar? A resposta está no *Monologion* 10: o nome ‘homem’ significa *per se* a substância homem. Na definição de homem se encontra o que é necessário para significar a substância homem. Qual é a definição de homem? Para Anselmo, é animal racional mortal¹¹. Com estas três notas, é possível isolar pelo pensamento a substância homem de tudo aquilo que não é, chegando ao significado. Podemos notar que o significado do signo é algo diferente do próprio signo. Nisso Anselmo se aproxima da definição de signo do *De Doctrina Christiana*. Contudo, permanecem duas questões: de que maneira Anselmo entende a passagem de um signo para o seu respectivo significado (i.e. a coisa), de modo convencional ou natural? De modo direto ou indireto?

Com o *De Interpretatione*, Aristóteles influencia consideravelmente a discussão medieval sobre a significação. Duas passagens, sobretudo: 16a3-9 e 16b19-

⁹ Cf. *De Grammatico* 21.

¹⁰ Sobre os dois tipos de significação, ver: MARENBNON, *Some semantic problems in Anselm's De Grammatico*, pp. 80-82; BOSCHUNG, *From a dialectical point of view*, pp. 233-244; KING, *Anselm's philosophy of language*, pp. 92-96; VISSER; WILLIAMS, *Anselm*, pp. 31-33.

¹¹ Cf. *Monologion* 10; *Proslogion* 1; *Cur Deus homo* II, 2. Ver também: *De Trinitate* 15, 7, 11; *De Magistro* 8, 24; *De Ordine* 2, 11, 31; *De Ciuitate Dei* 9, 13, 3; 13, 24, 2; *De Dialectica* 9.

21. Além do texto aristotélico traduzido em latim por Boécio, que traduzimos em seguida, temos os dois comentários feitos também por Boécio.

No primeiro trecho do *De Interpretatione* temos:

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.¹²

Algumas observações: (i) a linguagem é dividida em duas: a escrita e a falada. A escrita é signo da falada. A 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 também convencional. No entanto, as *passiones animae* e as coisas, das quais as *passiones* são similitudes, são as mesmas para todos. É natural a relação de significação entre as *passiones* e as coisas. (ii) a linguagem (escrita e falada) não significa diretamente a realidade, mas um pensamento. Da linguagem se passa para as *passiones in anima* e somente depois se passa para a realidade. (iii) os signos considerados aqui são apenas os linguísticos. Essa é uma das diferenças entre a significação segundo Aristóteles e segundo Agostinho.

No segundo trecho do *De Interpretatione* temos: “*Ipsa quidem secundum se dicta verba nomina sunt et significant aliquid – constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit quiescit*”¹³ (grifo do autor). *Verba* são *nomina* e significam algo. Mas como entender *nomina*? Em 16a19, *nomen* é definido como “(i) uma palavra significativa (ii) de acordo com a norma [*secundum placitum*], (iii) sem tempo, (iv) da qual nenhuma parte separada é significativa”¹⁴. Ora, *verbum* se diferencia do *nomen* 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”¹⁵. Enquanto no *nomen* não há tempo, no *verbum*, sim. Exceto isso, ambos não significam separadamente: as sílabas ou as letras por si só não significam algo. Então por que dizer que *verbum* é um *nomen*? Pensamos que a resposta esteja na expressão ‘*secundum*

¹² *De Interpretatione* 16a3-9.

¹³ *De Interpretatione* 16b19-21: “Na verdade, os próprios verbos, ditos por si mesmos, são nomes e significam algo – pois quem fala estabelece um entendimento e quem ouve *permanece*” (tradução livre).

¹⁴ *De Interpretatione*, 16a19-20.

¹⁵ *De Interpretatione*, 16b6-8.

placitum, ‘segundo a norma’ ou ‘por convenção’: é a característica do *nomen* que não foi afirmada na definição de *verbum* e que não entra em conflito com essa definição.

Outro ponto que merece atenção é a expressão ‘*significant aliquid*’: o *verbum* significa algo. O que vem a ser esse *aliquid*? Ora, não pode ser a coisa (*res*). Tanto o *nomen* quanto o *verbum* são palavras significativas; logo, significam algo. O sentido de *aliquid* aparece na expressão: “*Constituit enim qui dicit intellectum et qui audit quiescit*”: “Quem diz [um *verbum*] estabelece um entendimento e quem ouve [o *verbum*] permanece”. *Aliquid* está ligado a ‘*constituere intellectum*’. Significar *aliquid* é estabelecer um entendimento.

Nomina e *verba* não significam a coisa (*res*), mas um entendimento (*intellectus*)¹⁶. A leitura de Boécio de 16a3-9 permite afirmar que *nomina* e *verba* significam primeiramente um entendimento – *intellectus* ou *conceptiones* – e secundariamente a coisa (*res*). A relação entre *nomina* e *verba* com o entendimento é por convenção. Logo, as palavras, escritas e faladas, não são as mesmas para todos os povos. Elas variam de acordo com o local e com o tempo. Já a relação entre o entendimento (*intellectus*) e a coisa é natural. Logo, ambos são os mesmos para todos os povos. Em 16a3-9, as *passiones animae* são as mesmas para todos. A razão é que as *passiones* não são imagens mentais, mas *intellectus*, que dependem da coisa. Portanto, significar x é estabelecer um entendimento de x. Todo e qualquer *nomen* e *verbum* que satisfizer o estabelecimento de um entendimento de algo é uma palavra significativa.

A expressão ‘*constituere intellectum*’ aparece duas vezes em Anselmo. Primeiro no *De Grammatico* 14, na discussão sobre *significatio per se* e *appellatio*: “visto que este nome, a saber, ‘branco’, nada mais significa do que a expressão ‘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”¹⁷. O foco do debate 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 brancura: o termo ‘branco’ significa qualidade e ter, e não substância. No entanto, o ponto que nos interessa aqui é a maneira como Anselmo entende a significação. Significar é estabelecer o

¹⁶ *Intellectus* é um termo elástico. Pode significar, por exemplo, percepção, conhecimento, inteligência, compreensão, sentido, significação, entendimento, entre outros. Acreditamos que, nesse contexto, seu sentido é ‘conceito’: um signo estabelece um conceito na mente. *Intellectus*, portanto, é o que um signo produz na mente. No entanto, para distinguir da ocorrência de ‘*conceptio*’, que também aparece em Anselmo e que entendemos também significar ‘conceito’, optamos em traduzir o termo ‘*intellectus*’ por ‘entendimento’, cientes de que a tradução de termos técnicos de um dado pensador depende de uma determinada interpretação do mesmo.

¹⁷ *De Grammatico* 14.

entendimento de algo (*constituere intellectum*). Portanto, um termo x significa algo se e somente se estabelece o entendimento de x na mente. Se significar é estabelecer um entendimento, e se ‘tendo brancura’ estabelece o entendimento da brancura, segue-se que ‘tendo brancura’ significa a brancura.

A segunda vez é nos *Fragmentos Filosóficos* 42-43, na distinção dos sentidos do termo ‘*aliquid*’, que são determinados segundo 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 satisfazem as três características, pois “essas coisas são nomeadas pelos próprios nomes [*vocabulis*], são percebidas pela mente e existem na realidade”¹⁸. Uma quimera satisfaz apenas as duas primeiras: “um certo conceito [*conceptio*] da mente é significado por este nome conforme a similitude do animal, todavia isso não existe na natureza das coisas”¹⁹. O mal e a injustiça satisfazem apenas a primeira: têm um nome, mas não são percebidos pela mente nem existem na realidade. Por fim, há o caso quando não temos o nome, nem o conceito na mente, nem a coisa na realidade. Esse quarto modo é 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 dia²⁰. É no terceiro modo de se utilizar ‘*aliquid*’ onde aparece a expressão ‘*constituere intellectum*’ para definir a significação:

Também costumamos chamar ‘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 falamos: ‘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 indefinidos. 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.²¹ (grifo do autor).

¹⁸ *Fragmentos Filosóficos* 2, 1.

¹⁹ *Fragmentos Filosóficos* 2, 2.

²⁰ *Fragmentos Filosóficos* 2, 4.

²¹ *Fragmentos Filosóficos* 2, 3.

Dois pontos. Primeiro: há nomes que não têm conceito nem essência (ou natureza ou substância) correspondentes. O fato de não terem um conceito não implica que não estabeleçam um entendimento. ‘*Mentis conceptio*’ está relacionada à ‘*mente conspicari*’. Se não há um conceito na mente para ‘injustiça’ e ‘nada’, ambos não podem ser percebidos pela mente. Todavia, no *De Casu Diaboli*, o que nos permite falar sobre aquilo-que-não-é é que a mente, na ausência de conceito, trata aquilo-que-não-é como se fosse algo (*quasi aliquid*)²². A expressão ‘*quasi aliquid*’ não aparece nos *Fragmentos Filosóficos*. O que temos é 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 estão ausentes.

Segundo ponto: não é a mesma coisa estabelecer um entendimento e estabelecer algo no entendimento. *Nomina* e *verba* 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 na mente, o que não é o caso. Estabelecer algo no entendimento quer dizer estabelecer no entendimento algo que existe na realidade, o que é incompatível não apenas com os termos indefinidos, mas também com aquilo que não existe, como a quimera, ainda que seja dito por meio de um nome e seja percebido pela mente. Neste sentido, estabelecer algo no entendimento é se comprometer com a noção de existência: de que algo é. Por isso, significar não é estabelecer algo no entendimento, mas apenas estabelecer um entendimento, visto que o termo significa mesmo se não existe aquilo que ele nomeia.

Das duas passagens dos textos de Anselmo, inferimos que:

(a) Tal como no *De Interpretatione* 16b19-21, 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. Nem sempre é possível ter um

²² *De Casu Diaboli* 11.

conceito, já que com relação aos termos indefinidos a mente não consegue percebê-los de modo que seja possível formular um conceito. Então, o que é a *conceptio mentis* de modo que às vezes seja possível tê-la e às vezes não? No *Monologion* 10, a mente diz dentro de si a própria coisa de duas formas: ou *per imaginem corporis* ou *per rationem*. *Per imaginem corporis* é imaginar a *figura sensibilis*. *Per rationem* é pensar através da *essentia universalis*, que no caso de *homo* é *animal rationale mortale*. Ora, animal racional mortal é o conceito de homem. Logo, 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 ter um entendimento sobre a natureza universal desse algo. É por isso que não há um conceito dos termos indefinidos, já que não há um universal do qual tais termos e as coisas indefinidas sejam substâncias primeiras.

(b) Assim como no *De Interpretatione* 16a3-8 uma palavra significa primeiramente um entendimento e secundariamente a coisa, o mesmo ocorre com Anselmo: um termo *x* (*vox*) significa quando estabelece um entendimento (*intellectus*) de algo (*res*): *vox* → *intellectus* → *res*.

(c) Havíamos nos perguntado a maneira como Anselmo entende a passagem de um signo para o seu respectivo significado: de modo convencional ou natural? De modo direto ou indireto? Antes de tudo, convém retificar a significação tal como enunciada acima: o significado de um signo não é necessariamente uma coisa. No caso das palavras (*voces*), o significado é sempre um *intellectus*, já que, para uma palavra ser signo, ela precisa estabelecer um entendimento. Já no caso do entendimento (*intellectus*), o significado é uma coisa ou mesmo outro pensamento (o entendimento de ‘entendimento’, por exemplo). No *Monologion* 10, os signos percebidos de modo sensível – não só 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 já que o *intellectus* é o mesmo para todos os povos.

(d) A significação em Anselmo se serve de conceitos tanto da filosofia de Aristóteles quando da filosofia de Agostinho. Por um lado, significar é fazer vir ao

²³ Cf. *Monologion* 3: “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 *natureza*, ora *essentia*: *Monologion* 11 (*substantia*), *Monologion* 4 (*natura*), *Monologion* 15 (*essentia*). No *Monologion* 16, temos a ocorrência dos três termos se referindo à deidade.

pensamento algo distinto do próprio signo. Além disso, signo não se restringe apenas a palavras (escritas ou faladas). Há também signos não linguísticos, como a fumaça ou a pegada de um animal, que, mesmo não sendo palavras (i. e. itens linguísticos), estabelecem um entendimento na mente. Todavia, o 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*. A definição de significação de Anselmo, 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

Depois de chegar à definição de significação, resta-nos: (i) dizer o que é nome próprio e nome comum e (ii) dizer o que significam. Analisamos os textos de Anselmo e, eventualmente, algum comentário.

2.1 Nome Próprio

Anselmo trata do nome próprio em três textos: no *De Incarnatione Verbi*, no *De Processione Spiritus Sancti* e no *De Grammatico*. Nesse último, além da discussão sobre a *collectio proprietatum*, encontramos também os modos possíveis de se ter uma espécie e um indivíduo. Começamos com o trecho do *De Incarnatione Verbi*²⁴:

Quando dizemos por meio de demonstrativos – ‘este’ ou ‘aquele homem’ – ou por meio de um nome próprio – ‘Jesus’ – indicamos uma pessoa que, juntamente com a natureza, tem 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;

²⁴ Há um estudo introdutório sobre o tema em KING, *Anselm's philosophy of language*, pp. 88-89 e em VISSER; WILLIAMS, *Anselm*, p. 38.

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

Nome próprio funciona de modo semelhante tal como quando se utiliza um demonstrativo, por exemplo, ‘este homem’, ‘aquele homem’, etc. No entanto, para que o nome próprio de fato o seja, é preciso que satisfaça duas condições: (i) aponte para uma natureza e (ii) aponte para um determinado 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, mas uma substância segunda ou essência. Portanto, a condição (i) é necessária mas não é suficiente para termos um nome próprio. Com relação à segunda condição, ela é suficiente para ser um nome próprio, justamente porque ao mesmo tempo em que mostra um determinado conjunto de propriedades, indica também uma natureza. Portanto, a condição (ii) é necessária e suficiente para termos um nome próprio: “através do nome próprio ‘Jesus’, indicamos uma pessoa que, juntamente com a natureza, tem um conjunto de propriedades”. Mas o que vem a ser esse conjunto de propriedades? Não temos uma definição em Anselmo, porém a tradução latina da *Isagoge* de Porfírio nos auxilia nesse ponto:

Indivíduo 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 isso que um conjunto de propriedades de um indivíduo nunca será o mesmo que o de outro indivíduo. ‘O filho de Sofronisco’, supondo que Sofronisco tenha tido apenas um único filho e que este filho

²⁵ *De Incarnatione Verbi* 11.

²⁶ *Isagoge* 7, 21-28.

tenha sido Sócrates, dirá respeito apenas a Sócrates e a mais nenhum outro. Por outro lado, as propriedades que são ditas de uma espécie serão ditas igualmente de todos os membros daquela espécie: dizer que a espécie humana é racional implica necessariamente dizer que todo e cada membro dessa espécie é racional.

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

O quarto [sentido] é [aquele] no qual coincide: (i) o somente, (ii) o todo e (iii) o 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

Duas observações: 1) na propriedade coincide o ‘*et soli et omni et semper*’. Essa cláusula distingue propriedade de acidente. Além disso, se pensarmos na expressão ‘o filho de Sofronisco’, tal expressão é uma propriedade de Sócrates porque: (a) apenas (*solus*) Sócrates é o filho de Sofronisco, (b) Sócrates como um todo (*omnis*), e não uma parte dele, 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 é um acidente, já que não é aquilo que poderia estar ou não em um sujeito, sem a destruição do mesmo²⁸, mas são as características que, quando predicadas, separam um único indivíduo dentre os vários membros da mesma espécie.

Assim, o nome próprio ‘Jesus’ indica uma natureza e uma pessoa com um conjunto de propriedades: ‘Jesus’ aponta para uma certa espécie, distinguindo-a das outras espécies. 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 a segunda pessoa da Trindade e que assumiu a natureza humana através da encarnação – temos algumas propriedades 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,

²⁷ *Isagoge* 12, 17-24. Os outros três sentidos são: (1) o que pertence somente à uma certa espécie, mas não necessariamente à espécie inteira; (2) o que pertence à uma espécie inteira, mas não somente à ela; e (3) o que pertence somente à uma espécie, à uma espécie inteira e a um momento determinado (cf. *Isagoge* 12, 11-17).

²⁸ *Isagoge* 12, 25-26.

então (a), (b) e (c). Inversamente, se (a), (b) e (c), então é Jesus.

Ainda. O nome próprio parece não se comportar do mesmo modo que um demonstrativo. De fato, um nome próprio indica uma natureza e uma pessoa com um determinado conjunto de propriedades. Um demonstrativo também indica uma natureza e uma pessoa com um determinado conjunto de propriedades. Mas quais propriedades? Quando se diz ‘este homem’, se aponta para uma certa espécie, a humana, e 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 ‘*estehomem-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 da sua espécie.

O segundo trecho citado é do *De Grammatico*:

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

Em primeiro lugar, Anselmo está a falar daquilo que chamamos unidade substancial, que é atribuída aos dois tipos de substâncias: primeiras e 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. O animal, por exemplo, consiste de corpo e alma, ambos substâncias e partes de uma mesma categoria ou predicamento.

(ii) a unidade específica se dá pela conformidade: (a) do gênero e (b) de uma única diferença ou de várias. Mas de que maneira se 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 precisamos do conteúdo da *Isagoge*. Tomando-se o primeiro caso, um gênero acrescido de diferença de

²⁹ *De Grammatico* 20.

um único predicamento, tem-se o exemplo do corpo. A substância, se acrescida da corporeidade, de uma única qualidade, dá origem à substância corpórea. Quando não, à substância incorpórea. Ora, a substância corpórea nada mais é do que o corpo. Nesse caso, temos 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.

(iii) a unidade individual se dá pela conformidade: (a) da espécie e (b) do conjunto de propriedades, por exemplo, Platão. Em primeiro lugar, Platão faz parte de uma espécie. Porém não basta ser parte de uma certa espécie para se ter uma unidade individual. É necessário também um conjunto de propriedades. No caso de Platão, poderíamos 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. Mas de que modo o nome próprio indica essa unidade individual? É preciso considerar o problema da significação, tema abordado na primeira parte do artigo. Todavia, antes de tratar do modo como os nomes próprios significam os indivíduos, nos ocupamos da última passagem referente aos nomes próprios e ainda investigaremos o problema dos nomes comuns.

Citamos a passagem do *De Processione Spiritus Sancti*:

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

Deixamos de lado a questão do nome comum. Em primeiro lugar, entendemos que ‘Deus’ não é um nome próprio, mas um nome comum, visto que nomeia uma natureza e não um indivíduo. Em segundo lugar, ‘Pai’, ‘Filho’ e ‘Espírito Santo’, quando ditos da deidade, são nomes próprios, mas que 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 algo de inconveniente afirmar que, por exemplo, o Pai seja uma espécie de Deus ou que o Filho seja uma espécie de Deus. Teríamos um triteísmo. Na deidade, tem-se uma única

³⁰ *De Processione Spiritus Sancti* 9.

natureza: um único Deus (a substância suprema) e três pessoas (as relações trinitárias). Cada membro da Trindade é distinto um do outro e, neste sentido, são chamados indivíduos. O que os distingue é a relação entre as pessoas trinitárias: geração e processão. Anselmo segue nessas distinções o *De Trinitate* de Agostinho³¹.

De todo modo, a passagem citada serve para mostrar exemplos de nomes próprios. ‘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: temos uma relação de geração. ‘Espírito Santo’, por sua vez, é aquele que procede de ambos de um modo singular e inefável: relação de processão. A propriedade do Espírito Santo é o que o distingue tanto do Pai quanto do Filho.

Dissemos que o conjunto de propriedades é condição suficiente para um termo ser nome próprio, visto que na *collectio proprietatum* estaria indicada também a espécie. Como não há espécie da deidade, de que modo é possível afirmar que as propriedades são condição suficiente? 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 uma natureza, a natureza humana. Com efeito, não é possível aplicar o mesmo raciocínio à deidade. Por um lado, quando se fala do ‘Pai’, se indica uma natureza, 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 ou substância ou essência suprema, ‘da qual nada maior pode ser pensado’³². O mesmo raciocínio vale para as outras duas pessoas trinitárias.

2.2 Nome Comum

Analisamos três passagens: duas do *De Incarnatione Verbi* e uma do *De*

³¹ Cf. *De Trinitate* 5-7. Ver também: KING, *The semantics of Augustine’s Trinitarian Analysis in De Trinitate* 5-7, pp. 123-135; AYRES, *Augustine on the triune life of God*, pp. 60-77.

³² Cf. *Monologion* 3 e *Proslogion* 2.

*Conceptu Virginali*³³.

Na primeira delas temos: “quando se diz ‘homem’, é significada somente a natureza que é comum a todos os homens”³⁴. Um termo é um nome comum se significa somente a natureza que é comum a um determinado grupo. Ora, já vimos que natureza é o mesmo que essência ou substância. Então, nome comum é o termo que significa apenas uma determinada essência ou uma determinada substância que é comum a um grupo específico de indivíduos. Quando se diz ‘homem’, não se indica ‘este’ ou ‘aquele homem’, mas a natureza humana, que é comum a todos os seres humanos. Ainda que ‘homem’ signifique uma certa substância, não é substância primeira, mas segunda. Portanto, nome comum é o nome que se atribui a uma espécie ou a um gênero. Dissemos que ‘Deus’ não é nome próprio, mas nome comum. ‘Deus’ não aponta para um indivíduo. Antes, para a natureza que é comum às pessoas da Trindade. Nesse caso, ‘Deus’ é o gênero do qual fazem parte o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

A segunda passagem também é do *De Incarnatione Verbi*:

*Quando o Verbo se fez carne, assumiu uma natureza, a única que é significada pelo nome ‘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 a mesma coisa o homem [sc. espécie] e o homem assumido pelo Verbo, isto é, Jesus, já que no nome ‘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 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 ‘Deus’ deve ser ouvido o Verbo e no nome ‘homem’ deve ser entendido o filho da Virgem.*³⁵

Em primeiro lugar, Anselmo se refere à segunda pessoa da Trindade, o Verbo. Ora, pela encarnação, o Verbo assume a natureza humana. Quando se diz que o Verbo se fez homem, se quer dizer que a segunda pessoa da Trindade assumiu a

³³ Cf. KING, *Anselm’s philosophy of language*, pp. 90-91; VISSER; WILLIAMS, *Anselm*, pp. 37-38.

³⁴ *De Incarnatione Verbi* 11.

³⁵ *De Incarnatione Verbi* 11.

natureza humana, a qual, evidentemente, é distinta da natureza divina. Todavia, o que nos interessa é o significado do nome ‘homem’, um nome comum: uma determinada natureza.

Em segundo lugar, o Verbo não assumiu uma pessoa, um indivíduo, mas apenas a natureza. É por isso que Jesus é uma única pessoa em duas naturezas e não duas pessoas em uma única natureza: ele é verdadeiro Deus (natureza divina) e verdadeiro homem (natureza humana). Enquanto indivíduo, Jesus possui, além das naturezas (a humana e a divina), um conjunto de propriedades, capaz de distingui-lo dos demais membros de ambas as naturezas. Por isso, 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 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 encarnado. ‘Jesus’ indica um conjunto de propriedades juntamente com as duas naturezas. Disso decorre que o Verbo não assumiu um determinado indivíduo, mas uma determinada natureza (sc. a humana). Se tivesse assumido um indivíduo, haveria nesse caso duas pessoas e não somente uma.

Finalmente, é preciso observar como 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). No *De Incarnatione Verbi*, Anselmo utiliza como exemplos os nomes ‘homem’ e ‘Deus’. No entanto, podemos 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. É o caso da deidade. Todavia, podemos 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.

A última passagem é do tratado *De Conceptu Virginali*:

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’.³⁶

Esse trecho mescla elementos do nome próprio e do nome comum. Há pelo menos um ponto que distingue essa citação das demais: “em cada homem existe ao mesmo tempo não apenas a natureza, pela qual é um homem (assim como todos os demais)”. 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. Todavia, o que torna Sócrates ser humano é a natureza, não o seu conjunto de propriedades. A *collectio proprietatum* 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, que é a união da natureza humana com um determinado conjunto de propriedades. Tais propriedades são o que nos permite distinguir Pedro de Paulo e de João etc. Uma pessoa é significada não apenas pelo nome 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 outro. Por outro lado, a relação entre a *conceptio mentis* e a coisa (*res*) é natural, sendo a mesma para todos os povos. Um signo falado ou escrito nunca significa diretamente a coisa. O significado desse signo é sempre um *intellectus*, uma *conceptio mentis*. 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.

³⁶ *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato* 1.

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*): 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. 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, poderíamos 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 o nome ‘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. Logo, 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. Re-reading *De grammatico*, or, Anselm's Introduction to Aristotle's Categories. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, N° 11, pp. 83-112, 2000.
- AUGUSTINUS. *De Ciuitate Dei*. CCSL 47. Turnhout: Brepols, 1955.
- _____. *De Dialectica*. Dordrecht: Reidel, 1975.
- _____. *De Doctrina Christiana*. CCSL 32. Turnhout: Brepols, 1962.
- _____. *De Magistro*. CCSL 29. Turnhout: Brepols, 1970.
- _____. *De Ordine*. CCSL 29. Turnhout: Brepols, 1970.
- _____. *De Trinitate*. CCSL 50-50A. Turnhout: Brepols, 1968.
- AYRES, L. *Augustine on the triune life of God*. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. *The Cambridge Companion to Augustine*. 2. ed. Cambridge: CUP, 2014, pp. 60-77.
- BOSCHUNG, P. *From a Topical Point of View: Dialectic in Anselm of Canterbury's De Grammatico*. Leiden: Brill, 2006.
- CARY, P. *Outward Signs: the Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. Oxford: OUP, 2008.
- CORTI, E. C. Consideraciones sobre el *De Grammatico* de Anselmo de Canterbury. *Patristica et Mediaevalia*, N° 15, pp. 27-38, 1994.
- JACKSON, B. D. The theory of signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*. *Revue des Études Augustiniennes*, N° 15, pp. 9-49, 1969.
- KING, P. *Anselm's philosophy of language*. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (orgs.) *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004, pp. 84-110.
- _____. *The semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in De Trinitate 5-7*. In: BERMON, Emmanuel.; O'DALY, G. (orgs.) *Le De Trinitate de Saint Augustin: exégèse, logique et noétique*. Paris: IEA, 2012, pp. 123-135.
- KIRWAN, C. *Augustine's philosophy of language*. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (orgs.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: CUP, 2001, pp. 186-204.
- MARENBOON, J. *Some Semantic Problems in Anselm's De Grammatico*. In: HERREN, M. W., McDONAGH, C. J., ARTHUR, R. G. (orgs.) *Latin Culture in the Eleventh Century*. Turnhout: Brepols, 2002, pp. 73-86.
- MINIO-PALUELLO, L. (ed.) *De Interpretatione vel Periermenias Translatio Boethii*. (Aristoteles Latinus II, 1-2). Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1965.

_____; DOD, B. G. (eds.). *Porphyrii Isagoge Translatio Boethii*. (Aristoteles Latinus I, 6-7). Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

PANACCIO, C. *Le Discours Intérieur*. Paris: Seuil, 1999.

SCHMITT, F. S. (ed.) *Anselmi Opera Omnia*. Edinburg: Thomas Nelson e Filhos, 1946-61.

SOUTHERN, R. W.; SCHMITT, F. S. (eds.) *Memorials of St. Anselm*. Oxford: OUP, 1969.

VISSER, S.; WILLIAMS, T. *Anselm*. Oxford: OUP, 2009.