

Paulo Ricardo Martines

## A liberdade em Anselmo de Cantuária

Tese de doutorado apresentada ao departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Este exemplar corresponde à redação final da tese de doutorado defendida e aprovada pela comissão julgadora em 02/05/2000

Banca

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

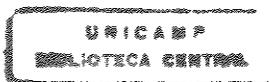
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento*  
*Francisco Benjamin de Souza Neto*  
*Oswaldo Giacóia Jr.*  
*Franklin Leopoldo e Silva*  
*Moacyr Ayres Novaes Filho*

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

Maio/2000



8000019174

UNIDADE	B.O.
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	M 365 L
V.	Ex.
TOMBO BC/	4200 F
PROC.	96-278100
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$11,00
DATA	3/108/00
N.º CPD	

CM-001447B0-5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M 365 L Martines, Paulo Ricardo  
A liberdade em Anselmo de Cantuária / Paulo Ricardo  
Martines. - - Campinas, SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Anselmo, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109.
2. Liberdade. 3. Justiça. 4. Vontade. 5. Livre arbítrio e determinismo. I. Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do.
- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

## Agradecimentos

Agradeço ao prof. Carlos Arthur que orientou esta tese, acompanhando-a passo a passo, corrigindo e discutindo as diversas versões, sempre com o rigor que lhe é habitual. Seu interesse foi decisivo para a execução do trabalho ora apresentado. A ele, meu reconhecimento profundo.

Contei com a colaboração indispensável do prof. Moacyr Novaes, cujas preciosas observações durante as etapas deste trabalho foram decisivas para o amadurecimento de algumas questões. Agradeço, sobretudo, as sugestões feitas no exame de qualificação.

As críticas e os comentários sempre sugestivos e oportunos do prof. Benjamin muito me auxiliaram na elaboração da redação final.

Nos seminários do Cepame tive a oportunidade de discutir muitas das idéias aqui contidas. Agradeço especialmente ao prof. José Carlos Estevão o estímulo.

Ao CNPq pela bolsa "sanduíche-doutorado" que possibilitou minha estadia na França. Lá recebi do meu orientador, prof. Michel Corbin, todo apoio e estímulo necessários para a realização desta pesquisa. Ainda na França, tive a oportunidade de contar com a ajuda do prof. Eduardo Briancesco.

À Capes pelo fornecimento de uma bolsa de estudos de grande utilidade para esta pesquisa.

Pude contar, nas diferentes etapas deste trabalho, com a generosidade e gentileza do amigo Ricardo de Oliveira.

Aos meus pais e meu irmão deixo consignada minha gratidão pelo apoio constante.

Um agradecimento especial a Maristela, que me fez companhia nos percalços desta tarefa.

A

Marília Delmírio Martines

## Resumo

Este trabalho é um estudo do conceito de liberdade em Anselmo de Cantuária. Procuramos mostrar como a liberdade é pensada segundo a noção de poder, que é aquele de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. Trata-se sobretudo de um exame do diálogo *De libertate arbitrii*. Para esse fim, outros conceitos da moral de Anselmo, como aqueles de justiça, retidão e vontade, foram considerados. Mostramos que não há oposição entre liberdade e graça, mas, antes, todas as boas ações que se realizam pelo livre-arbítrio devem ser imputadas à graça. Veremos como todo esse movimento argumentativo em Anselmo apóia-se na sua compreensão da inteligência da fé. Ao lado dessa questão da liberdade, discutimos igualmente aquela relativa ao problema do mal como privação da justiça.

Como anexo, apresentamos uma tradução (primeira versão) do diálogo *Sobre a liberdade de arbítrio*.

## Sumário

Introdução .....	01
I: O projeto do <i>intellectus fidei</i> .....	06
1. Anselmo e Bec .....	08
2. <i>Intellectus fidei</i> .....	15
II: A liberdade como poder .....	39
1. A definição de liberdade .....	45
2. A refidão da vontade .....	59
III: A liberdade da vontade .....	81
1. A força da vontade reta .....	81
2. Liberdade e pecado .....	96
IV: A liberdade e a graça .....	121
1. Predestinação e livre-arbítrio .....	123
2. A graça .....	138
Conclusão .....	147
Anexo .....	149
Bibliografia .....	180

## Introdução

A liberdade é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. Sempre presente na criatura racional, é por meio dela que se realizam todas as boas ações e se pratica o bem. A ela não pertence o poder de pecar, pelo qual a vontade se afasta daquilo que tem e se converte naquilo que não convém e é nocivo. Esse é o âmbito no qual Anselmo de Cantuária define a liberdade de arbítrio. Longe de qualquer indiferença ou indeterminação, e alheia a qualquer possibilidade que a force a escolher algo que vá contra o seu próprio querer, essa liberdade dignifica e enobrece a criatura e, ao mesmo tempo, honra a Deus, pois ela realiza aquilo que convém e é melhor.

Essas afirmações apresentam o essencial da reflexão moral de Anselmo: a liberdade pensada como um poder; a presença de uma retidão da vontade como equivalente da justiça; a referência ao pecado na medida em que ele não pertence à liberdade. Sugerem, igualmente, uma série de questões, entre as quais podemos citar apenas duas: a) o que é esse poder que pertence a liberdade? e b) se o poder de pecar não pertence à liberdade, as ações más seriam fruto da necessidade?

Este trabalho tem como finalidade apresentar a noção de liberdade para Anselmo. Trata-se de um estudo do diálogo *De libertate arbitrii*, o segundo de uma trilogia na qual se somam o *De veritate* e o *De casu diaboli*. Tentaremos mostrar como a noção de liberdade, bem como o núcleo do pensamento moral

de Anselmo — o conceito de retidão da vontade —, somente pode ser entendida plenamente à luz da doutrina da graça desenvolvida nos primeiros capítulos da terceira questão do *De concordia*. A liberdade e a graça se identificam, ou melhor, aquela apenas existe por esta, visto que a liberdade que a criatura recebe é fruto de uma primeira graça e, depois de abandonada ou rejeitada pela soberba de uma vontade própria, somente pode ser restituída por uma segunda graça.

No *De libertate arbitrii* o duplo sentido do termo poder (instrumento e uso da vontade) permitia a Anselmo afirmar que a liberdade da vontade estava sempre presente na criatura racional, embora o seu uso, relativo às boas ações, lhe fizesse falta, tal era a incapacidade em que incorria a criatura que tinha e abandonou a retidão. Eis a sua situação: possui uma liberdade e não pode usá-la, ou, ainda, valendo-se de um outro termo de Anselmo, tal liberdade é ociosa quando privada da justiça. Com o último tratado de Anselmo, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, tentaremos mostrar como o livre-arbítrio, auxiliado pela graça, pode operar e praticar o bem. Essa é uma graça medicinal que vem em socorro de uma criatura debilitada e incapacitada de realizar boas ações.

A definição de liberdade é orientada para a justiça — isso é afirmado pela fé (expressão de um *credere*) — e por meio dela se reconhece que a liberdade é uma *impotentia peccandi*. Desse modo, todo o movimento argumentativo do tratado é a expressão da inteligência da fé. O que se manifesta também no

reconhecimento do poder livre da vontade, que é indicado pela *ratio veritatis*. Assim, o capítulo primeiro deste trabalho pretende, como reflexão preliminar, apresentar o projeto do *intellectus fidei* anselmiano a fim de precisar algumas noções indispensáveis do seu vocabulário referente à *ratio fidei*.

O capítulo segundo apresenta inicialmente a divisão temática que propomos para a leitura do *De libertate arbitrii*. Seguem-se a essa indicação o desenvolvimento da definição de liberdade de arbítrio como um poder e um estudo do conceito de retidão da vontade, tal como está formulado no cap. 12 do diálogo *De veritate*.

O capítulo terceiro é o mais longo e examina, numa primeira parte, a idéia segundo a qual a vontade reta teria uma força tal que nenhuma outra poderia movê-la de seu querer, a não ser que ela própria consinta. Anselmo indica que nem mesmo a força da tentação ou aquela que é expressão do poder de Deus podem suprimir a vontade reta. Numa segunda parte, tentaremos mostrar a afirmação de Anselmo a respeito da coexistência de liberdade e servidão, dada a presença do pecado e do reconhecimento de que a criatura racional se tornou "escrava do pecado" e que não pode retornar por si própria ao estado de retidão. Nesse sentido, examinaremos o pecado como a ausência da justiça devida, bem como o mal como negação.

No último capítulo examinaremos sobretudo a terceira questão do tratado *De concordia*, relativa ao acordo do livre-arbítrio com a graça. Teremos a ocasião de apresentar duas idéias centrais para o pensamento de Anselmo: 1) a

vontade somente quer retamente porque é reta. O ter e o conservar relativos à retidão são fruto da graça; e 2) a retidão assim entendida pressupõe um coração purificado pela fé. Assim, naquilo que concerne à criatura, a liberdade será a livre e espontânea aceitação desse dom.

## Abreviaturas utilizadas

DV: *De veritate*

DLA: *De libertate arbitrii*

DCD: *De casu diaboli*

Mon.: *Monologion*

Pros.: *Proslogion*

CDH: *Cur deus homo*

DCV: *De conceptu virginali et de originali peccato*

OM: *Orationes sive meditationes*

EIV: *Epistola de incarnatione verbi*

DC: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*

DG: *De grammatico*

As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem respectivamente ao capítulo da obra, à página da edição crítica de Schmitt e ao número das linhas. Para as citações dos textos bíblicos utilizamos a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo, Paulus, 1995).

## Capítulo I

### O projeto do *intellectus fidei*

*Illic solus Deus intentio mea*

Antes de começarmos a analisar o conceito de liberdade presente no *De libertate arbitrii* e no *De concordia* (Q.III), convém fixar alguns aspectos relativos à composição dessas obras.

Num primeiro momento, isso nos levará a reconhecer o papel central da cultura monástica na elaboração do pensamento de Anselmo. Sua entrada no mosteiro beneditino de Bec vinha confirmar o ideal de sua vida: amar a Deus acima de todas as coisas. O distanciamento do mundo e o amor ao reino dos céus eram o sinal mais perfeito da felicidade que um homem podia atingir naquele século XI<sup>1</sup>. Como monge, Anselmo assumia integralmente o ideal da vida monástica: *quaerere deum*. A esse rigor deve ser acrescentado um fato histórico importante: Anselmo conviveu de perto com a reforma da Igreja comandada por Gregório VII, que propunha fundamentalmente a centralização eclesiástica e o fim da simonia e da incontinência entre os padres. No mundo anglo-normando, essa reforma foi efetuada pelo próprio rei (Guilherme, o Conquistador), com o auxílio de seu conselheiro eclesiástico, Lanfranco, futuro arcebispo de Cantuária. Essa reforma foi sentida nas abadias cluniacenses, que

---

<sup>1</sup> Ep. 112. Numa outra carta (121), dirigida a Henrique, temos a indicação da magnificência da vida monástica e do desejo de possuir o amor de Deus. Também é caracterizada aqui a oposição entre "amar a Deus" e "amar o mundo".

procuravam estabelecer aos poucos a disciplina beneditina (cf. Fliche e Martin, 1948, p. 105). Para apresentarmos essa primeira parte, indicaremos brevemente a relação de Anselmo com Bec e, principalmente, com Lanfranco.

Num segundo momento, veremos como o projeto do *intellectus fidei* anselmiano provém dessa esfera eminentemente monástica, mas de um modo particular, que é aquele de apresentar as questões de fé: a *ratio fidei*. Como não podemos falar de método em Anselmo, já que não encontramos nenhuma exposição sistemática sobre ele, estudaremos as relações entre fé e inteligência com o objetivo de apresentar essa racionalidade da fé. Para tanto, consideraremos duas pequenas passagens para análise: o prefácio do *Monologion* e a carta 77, que é uma resposta às observações de Lanfranco sobre o *Monologion*. Veremos que certos conceitos presentes nessa obra permanecem quase ao longo de toda obra de Anselmo, sofrendo apenas certas alterações. Na medida da necessidade, citaremos outras passagens do mestre de Bec.

## 1 — Anselmo e Bec

Após vagar cerca de três anos entre a França e a Borgonha em busca de uma vida religiosa totalmente voltada para Deus, Anselmo chega à Normandia em 1059 (Eadmero, I, 5), passando inicialmente alguns meses em Avranches, motivado certamente pelo renome de Lanfranco. Sobre essa estadia nada se sabe. A única certeza é que Lanfranco ali chegara em 1039, vindo de Pavia, para ensinar as disciplinas do *trivium*, pois é certo que ele recebeu um sólido conhecimento em artes liberais e direito na escola dessa cidade (Gibson, 1978, p. 15)<sup>2</sup>. Aconselhado por Lanfranco e pelo arcebispo Maurílio de Rouen, Anselmo se faz monge um ano mais tarde. A sua escolha por Bec se deve em grande parte à presença de Lanfranco e também ao fato de Bec lhe oferecer uma certa liberdade que não poderia gozar em Cluny (Eadmero, I, 6).

A Normandia passava nesse momento por um “renascimento” cultural de suas principais abadias, promovido principalmente pelos duques normandos Guilherme I e Ricardo I (cf. Picasso, v. 1, 1988, p. 21). Entretanto, Bec, em seus primeiros anos de existência, apresentava uma escassa vida cultural, pois era uma abadia pobre e sem recursos. Com a chegada de Lanfranco, a situação começou a mudar paulatinamente. Sua preocupação primeira foi a de fundar

---

<sup>2</sup> É interessante frisar a ênfase dada pelas escolas italianas ao estudo do direito e da retórica, uma tradição ininterrupta desde a escola romana. Tradição toda ela inspirada em Cícero. Desse mesmo solo veremos sair Pedro Damiano. A esse respeito, confira Cantin (1975, pp. 401-2).

uma biblioteca e um *scriptorium*<sup>3</sup>. A grande notoriedade intelectual da qual gozava naquele momento fez com que ele ampliasse consideravelmente os seus projetos (Eadmero, I, 30). Funda a chamada "escola de Bec" e começa a ensinar a dialética aplicada ao estudo da Sagrada Escritura, sobretudo no comentário das cartas de S. Paulo e dos Salmos (cf. Gibson, 1978, p. 150). Esse trabalho implicará, de um lado, na utilização da lógica (filtrada por Boécio) e, de outro, no recurso às autoridades cristãs, fundamentalmente Agostinho. Seguindo as indicações de Southern (1990, p. 39), sabemos que o comentário das cartas de S. Paulo por Lanfranco consistia num duplo movimento: a) na elucidação dos argumentos presentes segundo uma análise da estrutura gramatical, lógica e retórica; e b) no comentário propriamente dito, interpolando passagens dos Santos Padres. O testemunho desse trabalho é oferecido por um de seus alunos: "Lanfranco apresentava o apóstolo Paulo e, na oportunidade oferecida, ele indicava as premissas, seja principal ou secundária, e a conclusão dos argumentos de acordo com as regras da lógica" (*apud* Southern, 1990, p. 40).

---

<sup>3</sup> É muito difícil saber quais as obras que estavam disponíveis no tempo de Lanfranco e de Anselmo. O catálogo mais antigo da biblioteca (séc. XII) apresenta 166 livros (Nortier, 1966, p. 63) e não permite deduzir quais livros havia no século XI. No entanto, Southern (1962, p. 17 ss), ao comentar a importância de Lanfranco para a constituição da biblioteca de Bec, oferece uma lista de livros a partir das referências diretas e indiretas das obras de Anselmo. Vejamos: O *De trinitate*, de Agostinho; as *Categorias* e o *De interpretatione*, de Aristóteles, a lógica aristotélica traduzida e comentada por Boécio; entre os autores profanos (*libri liberales* ou *saeculares*) enumeram-se: Horácio, Virgílio, Lucano, Pérsio e Terêncio. Mais recentemente, num trabalho semelhante, Jacqueline Hamesse (1993 p. 247) acrescenta à lista acima: as *De decem categoriis*, atribuídas a Agostinho, e as *Quaestiones naturales*, de Sêneca.

Que a utilização do instrumental da lógica não seja uma novidade no estudo da Sagrada Escritura, é um fato já atestado na história do pensamento cristão, sendo suficiente para isso citarmos a controvérsia sobre a predestinação entre Erígena e Godescalco ocorrida no século IX. Tanto o ensino de Lanfranco quanto a sua polêmica com Berengário referente à Eucaristia (o que veremos adiante) são importantes para este trabalho apenas na medida em que fornecem um panorama da atmosfera intelectual de Bec no tempo de Anselmo.

É nesse ambiente, e sob a orientação de Lanfranco, que Anselmo passa seus três primeiros anos em Bec: de 1059 a 1063, ele receberá uma educação marcada pelo estudo da lógica, centrado na leitura das *Categorias* e o *De interpretatione*. Nessa escola de Bec, teremos assim a conjugação de dois elementos de natureza diferente: 1) uma tradição monacal marcada essencialmente pela devoção e amor à palavra de Cristo, na qual a leitura do livro sagrado será o alimento espiritual do monge, e b) a chegada de Lanfranco imprimirá um ritmo novo à abadia: ele estudou e depois lecionou em centros como Pavia, Avranches e Chartres, e sua decisão de deixar a Itália foi motivada por questões de ascensão social, muito comum entre aqueles jovens que seguiam uma carreira profissional. Mesmo após a sua "crise de consciência", quando abandona a vida mundana e escolhe o recolhimento do mosteiro, sua preocupação com os assuntos relativos à dialética (sobretudo ao abuso praticado por alguns dialéticos) estará sempre presente. No entanto, como observa Riché (1984, p. 222), Bec segue ainda o modelo tradicional da escola

monacal, muito distante das já atrativas escolas episcopais como Laon e Chartres.

Com a eleição de Lanfranco para abade de St<sup>o</sup>. Estêvão de Caen (1063), Anselmo passa a ser prior e mestre em Bec. Nesse período compôs as *Orationes sive meditationes* (1070-3), o *Monologion* (1076) e o *Proslogion* (1078). Foram os momentos mais felizes e tranqüilos de sua vida<sup>4</sup>. Já como abade, escreveu os tratados "pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura"<sup>5</sup>, a trilogia *De veritate*, *De libertate arbitrii* e o *De casu diaboli* (entre 1080-5) e um quarto tratado, intitulado *De grammatico*, voltado para aqueles que se iniciavam nos estudos da dialética (*DV praef.*). Esse tratado não seria apenas um simples manual de aprendizagem como poderiam deixar supor as palavras acima. Vai muito além disso e constitui-se como uma excelente reflexão sobre a linguagem. O

---

<sup>4</sup> Anselmo tentou de todas as maneiras evitar a sua eleição como abade (em 1078) e, posteriormente, como arcebispo de Cantuária (em 1093), pois temia que a sobrecarga de atividades pudesse afastá-lo de sua tranqüilidade. De certa forma, já estava prevendo os infortúnios que teria diante do poder secular na Inglaterra, principalmente de reis inflexíveis como Guilherme II, o Ruivo (1087-1100), que procurou esvaziar o poder espiritual e econômico da Igreja anglo-normanda. É nesse período que a querela das investiduras ganha relevo. Anselmo aceitou os cargos para os quais foi designado, pois em seus votos como monge a obediência a seus superiores era uma regra indeclinável. No entanto, quando foi arcebispo, sua postura como dirigente da Igreja era clara: submetia-se apenas à lei de Deus. É dessa forma que ele defenderá a liberdade da Igreja. Em suas cartas fica manifesta essa idéia: ao monge Gondulfo (Ep. 314) diz que prefere afastar-se dos homens a afastar-se de Deus, e ao papa Pascal II (Ep. 315) diz que prefere a lei e vontade de Deus ao arbítrio do homem.

<sup>5</sup> O termo *scriptura sacra* é dominante em Anselmo. Com menor incidência encontramos: *sacra pagina*, *authentica pagina* e *auctoritas sacra*.

contéudo da obra é aquele da paranomia tal como se apresenta no primeiro capítulo das *Categorias* de Aristóteles. Anselmo tratará nessa obra de questões lógicas relativas ao modo pelo qual se fala da substância e de seus atributos, bem como do papel dos nomes e dos adjetivos<sup>6</sup>. Nesse sentido, convém ressaltar desde já o papel decisivo da linguagem no pensamento de Anselmo, relevante também num tratado como o *De libertate arbitrii*<sup>7</sup>.

Em sua fase como arcebispo, e fruto de seu primeiro exílio, compôs, entre Roma e Lyon, aquele tratado que é considerado a sua obra-prima: o *Cur deus homo* (1098), obra na qual procura indicar o papel necessário da figura de um Deus-Homem para a salvação do homem. No segundo exílio, escreve o seu último tratado: *De concordia* (1107-1108), um conjunto de três "questões" que abordam respectivamente a predestinação, a presciência e a graça e o seu acordo com o livre-arbítrio<sup>8</sup>.

Pode-se dizer que a produção literária de Anselmo é bem variada, ainda que sua extensão não seja muito grande. Esquemáticamente, podemos dividi-la

---

<sup>6</sup> Uma excelente apresentação dessa obra é oferecida pelo trabalho de Alain Gallonier (1985, pp. 125-275). Para Southern (1990, p. 65), o DG foi escrito entre 1059-1063, período em que Anselmo estava sob a orientação intelectual de Lanfranco. Se essa tese for válida, é possível confirmar o impacto e a importância dos estudos de lógica naquele período em Bec.

<sup>7</sup> Jolivet (1986, pp.13-21) destaca a importância para Anselmo da linguagem como instrumento de racionalidade no aprofundamento teológico de determinados temas.

<sup>8</sup> Para a cronologia das obras de Anselmo, seguimos Schmitt (1932, pp. 322-50). Com referência às outras obras, temos: *De conceptu virginali et originali peccato*: 1099-1100. *De processione spiritus sancti*: 1102. *Epistola de incarnatione verbi*: 1092-94.

em quatro grupos: o tratado na sua forma clássica: o *Monologion*, no sentido de que trata de Deus uno e trino; a prece: *Orationes sive meditationes*<sup>9</sup>; as cartas: são aproximadamente quatrocentas e tratam de temas variados, que vão desde problemas doutrinários, passando pela exortação moral, até os simples laços de amizade<sup>10</sup>; o diálogo: os tratados da trilogia e o *Cur deus homo*.

Nessa divisão sumária vamos encontrar um elemento comum, a *meditatio*: contemplar a palavra divina pelo amor dela própria é a tarefa que o mestre de Bec fará na solidão do claustro e compartilhará com os irmãos de hábito. Não poderíamos falar propriamente de ensino em Anselmo, já que o domínio da palavra falada é o meio pelo qual o prior de Bec prefere transmitir sua experiência dos assuntos divinos (cf. Ward, 1962, p. 12). O *Monologion* é uma meditação solitária sobre a essência divina e outros temas; o *Proslogion* inicia-se com uma longa prece indispensável para a compreensão do argumento único (cap. 2) e termina com a afirmação do *gaudium plenum* (cap. 26); os três tratados e CDH são diálogos nos quais os temas nascem, se assim podemos dizer, de certas "questões", frutos provavelmente da *lectio*. O papel do interlocutor (no caso do discípulo ou de Boson) garante a reflexão sobre o tema proposto. A inteligência à qual deve aspirar o homem de fé, afirma Anselmo na

---

<sup>9</sup> O *Proslogion* inicia-se com uma longa prece (cap. 1) indispensável para a leitura do argumento único. Entre os seus 26 capítulos, encontramos ainda outros momentos de prece intercalados com um movimento essencialmente dialético. Para o estilo literário do *Proslogion*, ver Corbin (1992, pp. 125-32).

<sup>10</sup> A carta era uma forma de comunicação extremamente significativa no meio monástico daquele tempo. Ver a respeito Leclercque (1990, pp. 170-75).

*commendatio* ao papa Urbano II, é "um meio-termo entre a fé e a visão"<sup>11</sup>. A tudo isso se deve acrescentar a sua "virtuosidade dialética" (Chenu, 1957, p. 316), o que faz dele um caso exemplar, talvez único, nesse século XI. Para melhor observar essas nuances, devemos verificar como se consolida o projeto do *intellectus fidei* que será apresentado segundo a forma da *ratio fidei*. Assim, certas expressões que gravitam em torno dessa *ratio fidei*, como *sola ratione* ou *rationes necessariae*, devem ser precisadas, assim como *ratio*, *disputare* e *auctoritas*.

---

<sup>11</sup> EIV, *commendatio* 40:10-11.

## 2 — *Intellectus fidei*

Esse projeto do *intellectus fidei* de Anselmo foi considerado, segundo a tradição historiográfica mais antiga, como parte da escolástica: é o que diz Hauréau (1850, pp. 171-209) a propósito da disputa de Anselmo com o nominalista Roscelino sobre o dogma da Trindade. Na mesma linha de entendimento, encontra-se uma biografia da coleção "*Grands Philosophes*", publicada por Domet des Vorges (1901), intitulada *Saint Anselme*. No seu estudo sobre a história do método escolástico, Grabmann (1956, v.1, p. 259) afirma que a expressão *der Vater der Scholastik* é verdadeira e propriamente atribuída a Anselmo. Bainvel (1937) aponta que o *fides quaerens intellectum* de Anselmo é o que define o método escolástico (col. 1436), sendo ele o primeiro teólogo-filósofo e também o pai da escolástica (col. 1347). Pierre Rousseau (1946, p. 29), na sua introdução à edição francesa das obras de Anselmo, afirma que a extrema confiança no uso da razão faz do mestre de Bec uma espécie de filósofo no sentido moderno da palavra. Mais recentemente, certos historiadores afirmaram que a expressão *sola ratione*, presente no *Monologion*, deve ser entendida como a supressão total da fé (Arduini, 1991, p. 129), ou ainda que tal noção coroa o ponto de partida da razão no Ocidente (Cattin, 1984, p. 618).

Em grande parte, a compreensão da argumentação anselmiana é feita a partir do *Proslogion*, a obra mais lida e comentada de Anselmo. O *Fides quaerens intellectum*, seu título originário, certamente teve grande repercussão ao longo

da Idade Média — ainda que tenha passado quase despercebido ao longo do século XII — e em nossos dias, nos círculos protestantes, sobretudo com a releitura feita por Barth. Para estudar o conceito de *intellectus fidei*, escolhemos aqui o prefácio do *Monologion*<sup>12</sup> por ser um texto igualmente importante, ainda que apresente uma linguagem muito concisa, o que demanda um trabalho de elucidação. Nesse prefácio, Anselmo aponta os limites e os contornos de sua argumentação. Vejamos:

“Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. (...) quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet” (7:1-11).

Na passagem acima, encontramos dois aspectos significativos: 1) o pedido: certos irmãos de hábito solicitaram-lhe que escrevesse sob a forma de meditação aquilo que já expusera em linguagem corrente, ou seja, sobre a essência divina e outros temas afins; 2) a forma: não se valer em nada da Sagrada Escritura, mas, num estilo simples, apoiado em argumentos correntes e na simples disputa, mostrar brevemente tudo o que seria afirmado ao fim de cada procura, cedendo apenas à necessidade da razão e à clareza da

---

<sup>12</sup> Na apreciação de Brian Stock (1983, p. 331), esse prefácio serve como um “prólogo” para toda a obra de Anselmo.

verdade. Faz-se necessário analisar agora alguns desses elementos.

### *Meditatio*

A meditação (*meditatio*) a que Anselmo se refere procede diretamente de uma *lectio*: exercício de leitura de textos da Sagrada Escritura ou ainda dos Santos Padres. Seu sentido primeiro é o de ser um exercício de memória de um texto lido em voz alta (Leclercq, 1990, p. 72). Ela tende, a partir desse exercício, a ser uma atividade de reflexão cujo fim último não é a clarificação intelectual, mas a adesão à experiência de fé. A *lectio* tende, por meio da *meditatio*, à *oratio*. A primeira obra de Anselmo intitula-se *Orationes sive meditationes* e foi escrita "ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem" (OM prol., 3:2-3). A temática dessa obra aqui descrita em poucas linhas será decisiva para a compreensão da reflexão moral de Anselmo. A condição do homem é aquela de uma alma manchada pelo pecado e distanciada do seu criador. Os pedidos feitos nessas orações e meditações vão justamente na direção do auxílio divino: que Deus restaure ou recree o homem. Anselmo explora o seu próprio íntimo em busca da compreensão de sua condição. Exemplos significativos são as orações 5, 7 e 14; entre as meditações, a terceira, intitulada "Sobre a redenção humana"<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Esse aspecto, pouco estudado da obra de Anselmo, é destacado por B. Ward (1962, p. 13), que chega mesmo a falar de uma "escola de espiritualidade" constituída a partir de Anselmo. Southern (1962, p. 42) entende esse aspecto como uma "revolução anselmiana".

No entanto, seguindo ainda as indicações fornecidas pelo prefácio do *Monologion*, a *meditatio* aqui parece encaminhar-se num outro sentido, já que se trata de fazer uma suspensão do recurso à autoridade para ceder lugar a um estilo marcado por uma simples disputa. Esse termo aparece também no prefácio do DV para designar o fator comum presente nos três diálogos: eles se assemelham na disputa. Vejamos mais de perto esse conceito.

### *Disputatio*

O termo *disputatio* não deve ser entendido com o mesmo alcance que terá nos séculos XII e XIII, ou seja, como parte do método pedagógico das universidades. Distante de qualquer vínculo oficial ou administrativo, a prática da disputa na época de Anselmo se dava entre mestres que divergiam sobre determinado tema. De fato, observa-se nesse século XI uma penetração lenta e gradual do instrumental da dialética aplicado à leitura e compreensão da Sagrada Escritura. Isso se faz, como indicamos acima, no caso do ensino de Lanfranco, a partir dos escritos lógicos de Aristóteles via Boécio, do *corpus* de textos conhecidos como *logica vetus*. A dialética como tal sempre foi um instrumento, dentro do mundo cristão, válido e necessário para combater as heresias e defender a fé. O retorno a essas obras lógicas estaria relacionado ao surgimento de certas questões que necessitavam de explicação. Veremos surgir assim os dialéticos e os antidialéticos, os que defendem o uso da razão e aqueles que procuram delimitar o seu alcance. Ambos, entretanto, jogavam no mesmo

terreno e usavam a mesma arma: a dialética. Mesmo um reconhecido antidialético como Pedro Damiano não tem outra saída a não ser utilizar a dialética. Como nosso objetivo preliminar é o de analisar o conceito de *disputatio* em Anselmo, veremos apenas sumariamente dois exemplos da disputa nesse século XI: inicialmente, o caso de Damiano e, posteriormente, a polêmica entre Lanfranco e Berengário. Com este último, teremos mais condições de apreciar a reação de Lanfranco à publicação do *Monologion*.

Pedro Damiano é chamado ao Monte Cassino em 1066 pelo abade Didier para resolver uma "questão dialética" apresentada por seus monges, que é assim indicada pelo próprio Damiano: "*Disputatio super quaestionem qua quaeritur, si deus omnipotens est, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint*"<sup>14</sup>. Trata-se da disputa de uma questão bem determinada, e o que mais chama a atenção é que ela foi elaborada por monges, entre os quais a fé seria o primeiro e mais sólido guardião da verdade revelada; o que mostra bem o fascínio que a dialética despertava nessa época. Esses monges, diante da fé, afirmam o princípio de não-contradição. Para Damiano a atitude deles não representa senão a loucura e a arrogância dos dialéticos, mais precisamente daqueles que desconheciam a natureza e a finalidade da dialética, já que as demonstrações segundo as exigências da lógica abalam o fundamento luminoso da fé (Cantin, 1975, p. 159). Em última instância, a dialética não alcança o núcleo central do sentido espiritual, mas pode apenas constatar a

---

<sup>14</sup> Cf. Damien, P. *Lettre sur la toute puissance divine*. Sources Chretiennes. n°191. Paris. Les Éditions du Cerf, 1972.

coerência exterior das palavras. Nessa questão sobre a onipotência, o dialético desconhece que o impossível (logicamente) para a criatura não o é para Deus. Tudo o que existe no mundo é segundo a onipotente vontade de Deus, que não é coagida por nada, sendo assim a expressão de sua vontade soberana. Está aberto o caminho para uma longa discussão que se desenvolverá durante toda a Idade Média.

A querela entre Lanfranco e Berengário sobre a presença do corpo e do sangue do Cristo na eucaristia consome trinta anos. Em 1048, Berengário descobre um tratado de Ratramno de Corbie sobre a eucaristia, que tem como tese central a afirmação de que as realidades consagradas no altar são a figura e o signo do corpo e do sangue de Cristo. Concepção oposta ao realismo pregado por Lanfranco, para quem essas realidades são a própria e verdadeira substância do Cristo. Diante das teses de Lanfranco, Berengário tem a idéia de convidá-lo para uma disputa pública (cf. Cantin, 1997, pp. 49-52). Dessa polêmica, que motivou vários sínodos e concílios, interessam-nos apenas a apresentação da questão por Berengário e a intervenção de Lanfranco na defesa da fé cristã, combatendo a *falsa et depravata ratio* de Berengário.

O argumento de Berengário é estabelecido dentro do seguinte princípio de ordem gramatical e dialético<sup>15</sup>: a proposição "este é meu corpo", pronunciada pelo padre sobre o altar, perde o valor lógico do sujeito "este" quando se afirma que a realidade do pão designada pelo sujeito desapareceu

---

<sup>15</sup> Valemo-nos aqui da análise de Montclos (1971).

ao fim da enunciação. A principal dificuldade para Berengário é admitir uma mudança *sensualiter*: do pão para a carne do Cristo, pois esta última é estável, exemplo da perfeita imortalidade. Certamente há conversão do pão e vinho no corpo e sangue de Cristo, mas *intellectualiter*, e não *sensualiter*, sendo que a natureza permanece inalterada. Berengário acredita apresentar a questão e resolvê-la segundo o prisma das "razões". A dificuldade em questão concerne ao problema filosófico da mudança, e a sua solução virá apenas mais tarde, com a plena elaboração da noção de transubstanciação feita por Tomás de Aquino.

Dessa longa história devemos destacar o pedido do papa Leão IX: como a questão começa a ganhar certas proporções, ele pede a Lanfranco que exponha a sua fé segundo a autoridade e não por argumentos; este último recurso era aquele utilizado pelos dialéticos, e pode talvez ser compreendido no sentido de apresentar as razões de determinado ponto em litígio. Igualmente importante são os textos: Berengário, não aceitando as posições de Lanfranco no Concílio de Roma de 1059, escreve o *Scriptum contra synodum*; a refutação de Lanfranco vem no seu *De corpore et sanguine*, no qual promete expor a fé da Igreja confirmando-a primeiro pelas autoridades e depois pela razão; a tréplica de Berengário é o seu *De sacra coena* (edição atual *Rescriptum contra Lanfranum*), no qual apresenta a sua defesa da razão<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Para essa cronologia, verificar Montclos (1993, p. 290).

O argumento e a solução de Berengário são estabelecidos dentro de uma consideração gramatical, segundo a razão, opondo-se abertamente à profissão de fé defendida por Lanfranco: o pão e o vinho santificados no altar são transformados na essência do corpo e do sangue do senhor; nesse sentido, realismo e sacramento não se excluem. Lanfranco condenará o abuso do exercício dialético praticado pelo seu opositor, que, mal aplicado, abala os fundamentos da fé cristã. O uso correto seria aquele de ceder o primeiro lugar à autoridade para depois expor, segundo a razão, aquilo que já está confirmado pela fé. Berengário, por sua vez, dizendo-se amparado nos Santos Padres e principalmente em Agostinho, vê na razão o elemento último de uma discussão sobre determinado tema de fé. No *De sacra coena*, Berengário não aceita as "calúnias" de Lanfranco e reafirma que o conhecimento da verdade pela *ratio* é incomparavelmente superior àquele apresentado pelas autoridades, já que a verdade é conhecida na evidência (cf. Cantin, 1997, pp. 69-70).

A discussão com Berengário e a atenção cada vez maior dispensada pelos monges ao estudo da dialética despertaram a atenção de Lanfranco para a produção intelectual de Bec. Ao prescindir do recurso da autoridade tal como é indicado no prefácio, Anselmo apresentou uma concepção nova de *meditatio*. Sua posição é assim descrita "sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset" (*Mon. praef.*, 8:18-19). Tal concepção de meditação provocou sérias reprovações de Lanfranco, indicadas numa carta enviada a Anselmo. Infelizmente não a temos, mas

possuímos a resposta de Anselmo (ep. 77), pela qual podemos deduzir o teor das reprovações de Lanfranco. Temos aqui a oportunidade de aprofundar a compreensão do projeto da inteligência da fé em Anselmo, verificando com mais atenção o sentido do termo *disputatio*.

Dessa carta 77, devemos reter apenas o núcleo central (ed. Schmitt, 199:13-26), já que a introdução e o desfecho são marcados por recursos retóricos. Logo no início podemos deduzir as possíveis objeções (ou advertências) de Lanfranco: "De illis quidem, quae in illo opusculo dicta sunt, quae salubri sapientique consilio monetis in statera mentis sollertius appendenda et cum eruditibus in sacris codicibus conferenda, et ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingenda" (13-16). Parece que Anselmo, segundo o juízo de Lanfranco, não tratou o assunto de forma equilibrada, devendo assim validar a sua argumentação com o que dizem os textos sagrados, e, quando a razão se mostra incapaz de sustentar aquilo que examina, deve-se recorrer às autoridades divinas. Desse modo, a advertência de Lanfranco convida Anselmo a revisar o seu tratado. Respondendo a essas objeções, o mestre de Bec confirma que sua intenção ao longo do *Monologion* foi a de não introduzir nada que não pudesse ser defendido pelas afirmações canônicas ou por aquelas de Agostinho: "Nam haec mea fuit intentio per totam illam qualemcumque disputationem ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem" (17-19). Julgamos que o termo *canonica dicta* assume

aqui o sentido tanto de Sagrada Escritura como também aquele referente às autoridades da Igreja.

Anselmo conclui a passagem citando nominalmente o *De trinitate* de Agostinho e dizendo ter confiança em sua autoridade; e aquilo que o bispo de Hipona prova por meio de grandes discussões ele o faz igualmente com raciocínios mais breves: "Ea enim ipsa sic beatus Augustinus in libro De trinitate suis magnis disputationibus probat, ut eadem quasi mea breviori raticatione inveniens eius confisus auctoritate dicerem" (24-26).

Vemos nessa última passagem que o projeto de Anselmo não suprime a tradição à qual ele pertence; pelo contrário, ele a afirma e procura, na medida do possível, seguir a mesma orientação. Assim, lemos na *commendatio* (39,1-5) ao papa Urbano II a grande contribuição que os Apóstolos, os Santos Padres e os Doutores trouxeram à "razão de nossa fé", seja para confundir a loucura dos infiéis, seja para nutrir aqueles corações já purificados pela fé. Mesmo o trabalho desses Santos Padres possui, segundo Anselmo, uma "limitação" que é imposta pela razão da verdade: esta é tão ampla e profunda que não pode ser esgotada pelos mortais<sup>17</sup>. Desse modo, os Doutores da Igreja não puderam dizer tudo o que podiam. Pelo que vimos até aqui, a disputa no *Monologion* aparece sob a forma de uma meditação, e talvez pudéssemos falar de uma "disputa meditativa". Mas o termo aparece também para caracterizar o elemento comum da argumentação dos três tratados: uma disputa segundo a forma do

---

<sup>17</sup> "veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exauriri" (*id.*, 40:4-5). Mais adiante veremos o sentido fundamental dessa razão da verdade.

diálogo, o que ocorre também no CDH. Na EIV, a disputa possui um interlocutor certo: o nominalista Roscelino. A *disputatio* apresenta assim, como elemento comum, o fato de ser uma exposição pormenorizada sobre determinado tema: a essência divina (no Mon.) a verdade (no DV), a liberdade (no DLA) ou a necessidade de um Deus-Homem para a salvação do homem. Nesse sentido, ela não implica necessariamente nem a presença de dois ou mais interlocutores para a discussão nem a presença de idéias contraditórias. A *disputatio* em Anselmo pode receber o sentido de uma *collatio monastica* (cf. Lubac, 1959, p. 89), que por sua vez está relacionada com a *lectio divina* e nada mais é do que a troca espiritual entre os monges. Seguindo ainda as indicações de Lubac sobre o termo, vemos que a *collatio* se desenvolveu para a *collocutio*, que "est la recherche en commun dans le dialogue, genre qui permet la confrontation des thèses et l'élaboration des définitions" (*id.*, p. 92). Vejamos mais de perto algumas recorrências do termo *disputatio* em Anselmo.

A *disputatio* no *Monologion* parece possuir certos limites, que são impostos pelo próprio domínio da linguagem humana quando se refere a Deus. Ao reconhecer o caráter sublime e transcendente da essência suprema (c. 64), Anselmo apresenta no cap. 65 a seguinte dificuldade: se a essência suprema é incompreensível, "quomodo de ineffabili re verum disputatum sit" (Mon. 65,75:18). No decorrer do capítulo, indica-se que o sentido usual das palavras é incapaz de exprimir essa realidade que o ultrapassa, sendo somente possível exprimi-la

própria e corretamente como se falássemos por enigmas: "cum per aenigmaia loquimur" (*id.*, 76:14)

O diálogo, uma das formas nas quais se desenvolverá a *disputatio*, merece uma breve consideração. Os três tratados foram escritos na seguinte forma: o discípulo é aquele que interroga (*interrogator*) e o mestre, aquele que responde (*responsor*)<sup>18</sup>. A presença do discípulo permite apenas que o mestre dê livre curso à sua argumentação. O próprio discípulo não é levado a tirar as suas conclusões; antes, auxilia o mestre. Alain Galonnier (1985) destaca como traço marcante do diálogo a presença do ouvinte, tal como aparece no cap. 1 do DV (177:3): o discípulo, após ter exposto o verdadeiro problema a ser resolvido no diálogo e ter estabelecido com o mestre o percurso da argumentação, afirma qual será a sua "contribuição": " Si aliud non potero, vel audiendo audiuvabo". Mais do que um traço de humildade, o aluno deixa claro que compete ao mestre o progresso/sucesso da discussão. Desse modo, a forma do diálogo (presente nos três tratados) não deixa de apresentar o traço característico da meditação. Além desse aspecto essencial, para Anselmo o diálogo se afirma como uma forma adequada de tratar determinados assuntos, já que é mais agradável para os espíritos mais lentos – *tardioribus ingeniis* (cf. CDH 48:12).

Na *Epistola de incarnatione verbi*, a presença de um adversário (um dialético herege) faz com que Anselmo use as armas da razão para combatê-lo. Mas, se a disputa se explica e se torna realmente necessária (na medida em que

---

<sup>18</sup> Cf. DV *praef.* 173:3-5. A mesma denominação aparece no CDH 1,48:11-14.

procura defender a fé do cristão), ela possui uma exigência: que é aquela de realizar essa disputa sob o “firmamento da fé” (EIV 283:22-24). Mas resta verificarmos com mais precisão o nascimento em Anselmo da disputa propriamente dita. O seu ponto de partida é uma *quaestio*, que em seu sentido mais amplo é a expressão de uma prática já comum na tradição cristã.

### *Quaestio*

Recorrendo-se ao trabalho fundamental de Evans (1984, v. 3, pp. 1179-80), constata-se que a incidência desse termo não é muito grande na obra de Anselmo. No *Monologion* ocorre duas vezes com o sentido de um problema ou de uma dificuldade a ser resolvida. Por exemplo, o cap. 31, ao tratar do tema da *imago dei*, apresenta o seguinte problema: tudo aquilo que dizemos mentalmente são como semelhanças ou imagens das coisas, e toda semelhança ou imagem será mais ou menos verdadeira segundo o grau de sua imitação. Ora, o que devemos dizer do verbo pelo qual são feitas todas as coisas? Ele não pode ser submetido às mesmas condições do verbo humano: “Sed ecce videtur mihi suboriri nec facilis nec ullatenus sub ambiguitate relinquenda quaestio” (Mon. 31, 48:17-18).

O prefácio do DV, ao apresentar o conteúdo do diálogo *De casu diaboli*, diz: “tertius autem est de quaestione qua quaeritur” (173:15-16). Trata-se aqui da indicação do tema a ser abordado: o pecado do diabo. No CDH vemos que esse diálogo repousa sobre uma *quaestio de qua totum opus pendet*, aquela

que é exatamente formulada pelos infiéis: "qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit" (48:2-5). Podemos dizer que esses três exemplos demarcam um campo semântico comum: a *quaestio* está relacionada com um problema a ser resolvido, que é interno à própria argumentação ou, em certos casos, provém de uma dificuldade "externa" e serve como um tópico de uma reflexão. Uma questão assim entendida pode não ter uma solução "definitiva", originando outras dela própria. É o que ocorre no DCD 7: após ter discutido sobre o *cur* e o *quomodo* da vontade desordenada do anjo (caps. 4-6), surge uma nova questão (*Quaestio an voluntas (...) sit ipsum malum quod malos facit*). A esse novo passo o aluno intervém: "Sed nescio quid sit, ut cum me spero iam ad finem quaestionis pertingere, tunc magis videam velut de radicibus succisarum quaestionum alias pullulantes consurgere" (DCD 7,244:11-13). Esse espaço deixado aberto pelo movimento dialético parece caracterizar um ponto marcante nas obras de Anselmo: o aspecto do provisório de sua argumentação, na medida em que seria sempre possível retomar o assunto tratado e considerá-lo de uma forma diferente ou melhor.

No entanto, a última obra de Anselmo (*De concordia*) apresenta uma modificação essencial em relação às obras que vimos até aqui, na medida em que comporta objetivamente três questões: a) sobre a presciência e o livre-arbítrio; b) sobre a predestinação e o livre-arbítrio e c) sobre a graça e o livre-

arbítrio. Trata-se de três questões difíceis (*dificiles quaestiones*) de grande relevância no pensamento moral de Anselmo. Vejamos apenas a terceira, relativa à salvação do homem, sobretudo a forma na qual é estruturada. De início, afirma-se que essa questão nasce (*ista quaestio nascit*) do fato de que a Sagrada Escritura parece atribuir, em certos momentos, apenas à graça o trabalho de salvação e, noutros momentos, apenas ao esforço do livre-arbítrio. Para corroborar a primeira situação, Anselmo cita as seguintes passagens da Escritura: Jn 15,5 e 6,44; 1Co 4,7; Rm 9,16-18, e acrescenta que a mesma situação poderia ser verificada por muitos outros versículos e também pela experiência daqueles que confirmaram que o homem amparado apenas pelo livre-arbítrio não resiste ao imenso número de dificuldades que se apresentam diante dele. Para confirmar a segunda situação, cita as passagens Is 1,19; Sl 33,13-15; Mt 11,28-29, e acrescenta igualmente que poderia citar muitas outras, além de mencionar a existência de certos orgulhosos (*quidam superbi*) que afirmam a eficácia do livre-arbítrio. A questão, assim apresentada, parece opor graça e livre-arbítrio como se fossem termos inconciliáveis. Sua tarefa será a de desfazer essa aparente contradição: “In hac itaque quaestione haec erit nostra intentio, ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari in multis monstremos” (264:10-13). A apresentação de teses contrárias permite que a questão seja abordada. Sua solução será estabelecida numa estrita argumentação dialética,

como veremos no capítulo 4 desta tese, e vem a confirmar quanto o livre-arbítrio necessita da graça<sup>19</sup>.

Foi possível verificar, até o momento, que a *disputatio* em Anselmo se apresenta segundo uma forma definida, seja meditativa, seja dialogal. Tal disputa, vimos ainda, desenvolve-se a partir de uma *quaestio*, concebida seja como um problema a ser resolvido, seja como um tópico de reflexão e, ainda, segundo uma apresentação objetiva de duas idéias contrárias, as quais permitem o desenvolvimento da questão.

Resta definir o papel da *ratio fidei* no projeto do *intellectus fidei*<sup>20</sup>. Em outras palavras, resta saber como Anselmo utilizará em suas disputas o instrumental da dialética para defender a fé do cristão ou para mostrar aos crentes aquilo que já sabiam por um coração já purificado pela fé. Relembremos as duas idéias principais do texto que serve de fio condutor para nossa análise. No *Monologion*, a meditação 1) se constituirá num estilo simples, formada por argumentos correntes e pela simples disputa e 2) pela brevidade e evidência: a

---

<sup>19</sup> P. Gilbert (1995, p. 2) destaca que essa *quaestio* do DC aproxima-se daquele tipo de argumentação que marcará a produção das escolas no séculos XII e XIII.

<sup>20</sup> Veremos que nesse ponto Anselmo conduzirá sua reflexão segundo o princípio agostiniano do *fides quaerit, intellectus invenit*. A compreensão de Agostinho do versículo de Is 7,9 ("Se não crederdes, não entenderéis") presente, entre outros lugares, no *De libero arbitrio* (I,2,4 e II,2,6), certamente será fundamental para Anselmo. Teremos aqui a oportunidade de confirmar a indicação que vimos na carta 77, segundo a qual tudo aquilo que Anselmo disse poderia ser confirmado pelas Escrituras ou por Agostinho.

argumentação será concisa e eficaz, cedendo à necessidade da razão e à clareza da verdade.

Esse duplo aspecto caracteriza a dialética anselmiana na quase totalidade de sua obra, sendo exemplos maiores o *Proslogion* e o *Cur deus homo*. Em relação ao primeiro aspecto indicado acima, deve ser acrescentado que o mestre de Bec exclui de sua argumentação os diversos torneios de linguagem que julgava encontrar em certos dialéticos de seu tempo. "Estilo simples" e "argumentos correntes" podem ser contados entre os elementos constituintes da preocupação de Anselmo enquanto dialético. Não é apenas no DG que encontramos referências à necessidade de compreender corretamente o uso das palavras e à validade da linguagem ordinária, que muitas vezes pode levar a equívocos: "Multa namque in communi locutione dicuntur improprie: sed cum oportet medullam veritatis inquirere, necesse est improprietatem perturbantem quantum res expetit et possibile est discernere. Ex qua improprietate loquendi fit ut saepissime dicamus rem posse, non quod illa possit, sed quoniam alia res potest" (DCD 12,253:19-24). É a partir dessa determinação do sentido de poder que Anselmo afirmará mais tarde, no *De libertate arbitrii* (cap. 5), que a tentação não pode dominar a vontade reta. Em relação ao segundo aspecto, vamos encontrar a identificação entre *ratio* e *veritas*, fundamental para a elaboração de sua construção argumentativa. Investiguemos o sentido de *ratio* para Anselmo.

Inicialmente, a *ratio* é aquilo que pertence propriamente à *mens* (cf. Mon. cc. 66-7). Segundo o trabalho de G. R. Evans (1984, v. 4, pp. 1308-12), a *ratio* apresenta-se antes de tudo como uma atividade mediante a qual se produz assenso, persuasão e prova. Sendo assim, na maior parte das ocorrências esse termo se apresenta no ablativo. Os verbos que o acompanham pertencem à área do persuadir, do ensinar e do conduzir. A razão pertence à alma e é usada como um instrumento para raciocinar — *instrumentum ratiocinandi* (DC 11:279, 16). Ela é, assim, guia e juiz de todas as coisas que estão no homem (EIV 4, 285:8). Até esse ponto, Anselmo não apresenta nada de novo; repete apenas uma noção já presente na tradição cultural do Ocidente. A dificuldade aparece quando sabemos que o discurso se pautará pela necessidade da razão.

As razões necessárias aparecem num grande número de obras de Anselmo. Pela EIV sabemos que as suas duas primeiras obras se valem dessas "razões": "Monologion et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit" (EIV 6,20:16-19). O tema da encarnação, excluído da argumentação desses tratados, como indicado na passagem acima, é considerado no CDH. O projeto dessa obra é claro: rebater as objeções dos infiéis que rejeitam a fé cristã, principalmente no que toca à necessidade da encarnação. O conteúdo do primeiro livro é assim apresentado: "Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo (CDH praef.,

42:11-13). A apresentação desse conteúdo é clara: trata-se de provar pela necessidade da razão, e não se valendo da autoridade da Sagrada Escritura, temas como a essência divina e o papel salvador do Cristo. Uma reação comum ao pensamento de Anselmo deve-se exatamente à sua tentativa de aplicar essas razões necessárias a um conteúdo bem determinado, que é aquele pertencente ao mistério da fé: a trindade e a encarnação<sup>21</sup>.

A *ratio* enquanto *necessitas* procura acentuar a coerência do discurso, seu valor intrínseco, e nessa medida aponta para a *claritas veritatis*, algo que a ultrapassa e ao mesmo tempo a funda. É a presença da verdade como tal que faz com que a *ratio* tenha uma necessidade, e não que esta se dê pelo uso exclusivo da razão. Essa clareza da verdade é a plenitude da inteligibilidade divina, insondável para o homem, mas ao mesmo tempo desejável. Dois movimentos que coincidem ainda que sejam distintos. Razão e necessidade vão juntas: "Sicut enim in deo quamlibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas" (CDH 10,67:4:6). Aquilo que o homem pode entender acerca desse conteúdo de fé, o que para Anselmo deve sempre ser considerado como um *aliquatenus intelligere*<sup>22</sup>, é a expressão da *ratio fidei*.

Ao lado da *ratio necessaria*, aparece no vocabulário de Anselmo um tipo de argumento que apresenta uma certa *convenientia*. Sabendo da importante

---

<sup>21</sup> Bainvel (1937, col. 1346) aponta nesse projeto a insuficiência do pensamento de Anselmo.

<sup>22</sup> Expressão que aparece no *Proslogion*: 1,100:17.

distinção que se operará na escolástica posterior entre esses dois tipos de argumento, convém verificar o sentido que eles possuem na argumentação anselmiana. Nos capítulos iniciais do CDH temos uma indicação a esse respeito. Para os infiéis, segundo Boson, os cristãos ofendem a Deus quando afirmam que a) ele nasceu de um corpo feminino, b) que ele foi nutrido com alimentos humanos e c) que ele se humilhou (CDH 3,50:29-31;51:1-3). Os "argumentos de conveniência" alegados pelos cristãos (a presença da morte, o pecado que se iniciou com uma mulher e a vitória do diabo sobre o homem) carecem de necessidade aos olhos dos infiéis, são como ficções, como pinturas sobre nuvens (*id.*, 4,51:18-21). Então surge a tarefa a ser realizada: "monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas quae probet deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari" (*id.*,52:3-5).

As razões necessárias se constituem no interior de uma argumentação dialética que procura apontar a contradição presente nas afirmações do interlocutor (seja ele o *insipiens* ou o *infidelis*). Essa estrutura típica será o modelo pelo qual Anselmo entenderá a dialética. Com esse novo elemento completamos as informações dadas mais acima sobre a *disputatio*. Michel Corbin destaca que dialética para Anselmo é a arte de determinar uma questão a partir de opiniões diversas, o mesmo sentido que aquele desenvolvido por Aristóteles nos *Tópicos*: "la dialectique ouvre en effet des alternatives radicales: ou bien le fidèle a raison de dire ce qu'il dit ou bien l'infidèle a de s'opposer à ce dire" (1988, v. 3, p.35). Essa estrutura está presente em momentos significativos da

argumentação anselmiana. Na formulação do argumento único (Pros. cap. 2), ao lado do *credimus* que abre o cap. 2, temos a negação do *insipiens: non est deus*. A forma lógica do raciocínio é aquela do argumento por absurdo<sup>23</sup>. Veremos mais adiante que casos semelhantes aparecerão no *De libertate arbitrii* (cap. 8) e no *De concordia* (III, 2).

Anselmo utiliza a expressão *sola ratione* para caracterizar o desenvolvimento dessas *rationes necessariae*. Sua presença é atestada no início do *Monologion*: "Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere" (Mon. 1,13:5-11). Quer Anselmo mostrar àquele que ignora (seja por desconhecimento, seja por falta de fé) a evidência da verdade em torno da *divinitatis essentia*. Na falta do *audire* e do *credere*, deve-se recorrer à necessidade e evidência da razão.

Foi esse apelo quase exclusivo à razão que causou o desconforto e a desconfiança de Lanfranco em relação a Anselmo bem como ao seu projeto das *rationes necessariae*. As possíveis repreensões aferidas na carta 77 podem levar a crer que Lanfranco temia a presença de um novo caso como o de

---

<sup>23</sup> Corbin teve o mérito de ressaltar a importância dessa estrutura argumentativa para Anselmo: cf. Corbin (1992, pp. 361-72).

Berengário. Mas Anselmo afasta-se tanto de Lanfranco (no uso que faz dos recursos dialéticos disponíveis) quanto de Berengário (por não aceitar ingenuamente o poder da razão).

O trabalho da *ratio* somente é possível para Anselmo na medida em que ela se dá no interior da fé, e apenas nesse sentido podemos chamá-la de *ratio vera*<sup>24</sup>. Buscar as razões de sua fé é o maior empreendimento que pode realizar o cristão, tarefa indicada pelo próprio Livro Sagrado: "sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat: ubi dicit 'nisi credideritis, non intelligetis' (*commendatio*, 40:7-8). O pedido feito a Anselmo pelos seus irmãos de hábito para que escrevesse sobre as "razões de nossa fé" deve ser entendido dentro de uma ordem: "non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur" (CDH 1,47:8-9). Pedir as razões de nossa fé não implica, por outro lado, em que a fé necessite de uma comprovação ou confirmação. A *ratio fidei* nos apontará para uma inteligência nova, que é o *intellectus fidei*. A procura da inteligência (bem como a sua determinação) já foi indicada no *Proslogion*: "de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum" (*Pros. proem.*, 93:20-21;94:1-2).

Se o recurso à autoridade fica vedado a esse tipo de meditação, isso não indica, no entanto, que a razão esteja em oposição à *auctoritas*. A razão aponta,

---

<sup>24</sup> Sobre o tema da relação entre fé e razão em Agostinho, e principalmente como a fé prepara e orienta a razão, ver o artigo de Moacyr Novaes (1997, pp. 31-54).

se assim podemos dizer, uma outra via de acesso às questões pertencentes à fé. Como homem de fé, Anselmo não esquece o princípio fundamental que alimentava o seu trabalho intelectual: a existência de uma reta ordem (*rectus ordo*): crer primeiro nos mistérios da fé cristã antes de submetê-los a uma discussão racional (CDH 1,48,16-7). Para esclarecer o verdadeiro sentido da relação entre a *ratio* e a *auctoritas*, convém citar uma passagem pouco conhecida de Anselmo, que decerto traduz completamente o seu ideal do *intellectus fidei*: "Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat" (DC 6,272:6-7). Antes de uma oposição entre razão e fé, temos em Anselmo, como afirma M. Corbin (1992, p. 52), uma oposição entre *fides* e *insipientia*.

A contrapartida desse movimento do uso da razão nas questões relativas à fé é a constatação da limitação da inteligência diante de uma matéria tão elevada; em outras palavras, é a afirmação de uma transcendência absoluta de tudo aquilo que se refere a Deus. Verificamos isso em duas passagens essenciais: "In quo tamen, si quid dixerio quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur" (Mon. 14:1-4). Essa passagem, acrescentada após as reprovações de Lanfranco, pode sugerir um certo relativismo diante da matéria tratada ou, então, uma certa precaução diante da possibilidade de se encontrar algo que possa exprimir de forma melhor o assunto tratado. Esta última possibilidade

parece estar sugerida numa passagem do início do CDH, no pacto selado com Boson: "omnia quae dico volo accipi: videlicet ut, si quid dixerō quod maior non confirmet auctoritas — quamvis illud ratione probare videar — non alia certitudine accipiat, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet" (CDH 2,50:7-10). Anselmo não se vale aqui nem da humildade nem de qualquer recurso estilístico; o que está em jogo é a natureza mesma daquilo que é procurado e desejado, muito além da possibilidade do pleno entendimento humano: "Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes" (*id.*, 12-13).

## Capítulo II

### A liberdade como poder

*Libertas arbitrii est potestas servandi  
rectitudinem voluntatis propter ipsam  
rectitudinem*

Os quatro primeiros capítulos do *De libertate arbitrii* apresentam como unidade temática a formulação do conceito de liberdade enquanto um poder. Podemos definir o primeiro capítulo como programático, principalmente na medida em que mostra, de forma clara e precisa, o objetivo de Anselmo, identificado tanto na busca de uma definição de liberdade como nos contornos determinados dessa procura. Em outras palavras, ele serve de introdução à obra propriamente dita.

Podemos dividi-lo em duas partes: a) trata-se de procurar uma definição de liberdade de arbítrio (207:1-13) e b) afirmar que à liberdade não pertence o poder de pecar (208:13-28; 209:1-6). Essa afirmação é central e comandará a inteligibilidade do tema do tratado.

A primeira parte dessa "introdução" é comandada pela pergunta do discípulo e a resposta do mestre. Tal pergunta, que abre propriamente o diálogo, resume em poucas linhas o grande problema do livre-arbítrio, de um lado, e a presciência, predestinação e graça de Deus, de outro: "Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratiae et praedestinationi et praescientiae dei: ipsa libertas arbitrii quid sit nosse desidero, et utrum semper illam habeamus. Si enim

libertas arbitrii est 'posse peccare et non peccare', sicut a quibusdam solet dici, et hoc semper habemus: quomodo aliquando gratia indigemus? Si autem hoc non semper habemus, cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus?" (207:4-10).

Devemos destacar dessas linhas dois pontos:

1. É indicado claramente o objetivo do *De libertate arbitrii*: a) trata-se de investigar o que é a liberdade<sup>1</sup> e b) se sempre a possuímos. Veremos que o propósito de Anselmo será o de procurar uma definição de liberdade de arbítrio que não seja nem redundante nem deficiente, e na qual são explicitadas apenas seus traços essenciais<sup>2</sup>. O que definirá o tratamento da questão será a presença (ou não) de uma vontade reta, que não é outra coisa senão a justiça. Vale lembrar que o título da obra, tal como estabelecido pela edição crítica de Schmitt, é *De libertate arbitrii*, e não *De libero arbitrio*, como aparece na edição da Patrologia latina (PL 758, col. 489). A tarefa de Anselmo será a de considerar e confirmar ao longo desse tratado a liberdade como algo que é inamissível na

---

<sup>1</sup> O que é igualmente indicado no prefácio do DV (173:11) e confirmado no último opúsculo de Anselmo, o DC (q. 1, cap. 6). Tal objetivo, como veremos, é o de procurar uma definição de liberdade.

<sup>2</sup> Naquilo que diz respeito ao vocabulário utilizado por Anselmo, encontramos tanto o emprego de *libertas arbitrii* como o de *liberum arbitrium* para definir esse poder que é o de conservar a retidão da vontade. É o que sugere a passagem presente no cap. 3. Após a definição de liberdade — "*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter servandi rectitudinem*" (212:19-20) —, encontramos a mesma definição ligeiramente modificada: "*liberum arbitrium non est aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*" (*id.*, 22:23).

criatura racional, ainda que seja necessário fazer algumas distinções referentes à presença ou não da retidão.

2. Se for admitida a definição de liberdade enquanto uma alternativa, chega-se a uma incompatibilidade entre a graça e o livre-arbítrio. Isso posto, surge o seguinte dilema:

- a) ou o homem tem a capacidade de decidir a alternativa e a graça não é mais indispensável para fazer o bem;
- b) ou o homem está privado de fazer o bem e a imputabilidade do pecado não tem cabimento.

A resposta do mestre é fundamental: "libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere (...) Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse (...) Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat" (207:11-13; 208:3-8).

Inicialmente, é negada a possibilidade de se pensar a liberdade como uma alternativa entre o *posse peccare* e o *posse non peccare*. Se a liberdade fosse o poder da alternativa, ela seria negada a Deus e aos anjos bons, que não podem pecar, o que seria ilícito dizer. A liberdade recebe, desde as primeiras linhas do tratado, uma distinção negativa expressa na sua condição de não pecar (uma *potentia non peccandi*), que será decisiva para se considerar a definição de

liberdade de arbítrio como uma *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*.

Mesmo sabendo das diferenças entre o livre-arbítrio de Deus e dos anjos, de um lado, e do homem, de outro, Anselmo deseja encontrar uma definição<sup>3</sup> segundo o nome que tenha validade para todos (*definitio secundum nomen ... omnium ... est eadem*). O que temos é o seguinte: Deus, os anjos e os homens são livres, isto é, estão sob uma mesma definição de liberdade; isso entretanto não implica que são igualmente livres. O que é confirmado no último capítulo da obra, onde encontramos uma divisão da liberdade segundo a presença ou não da retidão da vontade.

A segunda parte do capítulo nos indicará as grandes linhas do *De libertate arbitrii*. O mestre faz duas perguntas:

Primeira: Qual é a vontade mais livre (*voluntas liberior*): aquela que quer e pode não pecar e que não se desvia da sua retidão de não pecar, ou aquela que pode se desviar para o pecado? (208:14). Na sua forma típica de argumentar, Anselmo afirma que é mais livre aquela que tem o que convém, é mais

---

<sup>3</sup> A mesma intenção já aparecera no *De veritate*, no qual Anselmo procurava uma definição de verdade. Nesse sentido, Evans (1978a, p. 81) fala de um "método definicional" em Anselmo. Tal afirmação ganha sentido se lembrarmos que a definição é um dos procedimentos-padrão da dialética elementar. É o que vemos, por exemplo, num retórico latino como Mário Vitorino, que no seu tratado *De definitionibus*, retomando Cícero, define assim o termo definição "Oratio quae id quod definit explicat quid sit (*apud*., Hadot, 1971, p. 333). Em Agostinho, lemos: "Definitio nihil minus nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est (*De quantitate animae*, xxv, 47).

vantajoso e não pode ser abandonado do que aquela que tem esse mesmo bem e pode perdê-lo e, assim, ser conduzida àquilo que não convém e não é vantajoso. É por fim mais livre a vontade que não pode ser desviada de sua retidão de não pecar "nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine" (208:15). Importante frisar que a palavra retidão, fundamental para a elaboração do pensamento ético de Anselmo, aparece pela primeira vez nesse tratado associada à noção de vontade<sup>4</sup>. O conceito de retidão recebe um tratamento adequado no diálogo *De veritate*.

Segunda: "An putas quod additum minuit et separatim auget libertatem, id aut libertatem esse aut partem libertatis?" (209:1-2). A questão refere-se ao poder de pecar na medida em que ele afeta diretamente a vontade, seja diminuindo sua força quando está presente, seja liberando-a quando está ausente; mas, mesmo nessas condições, ele não é nem a liberdade nem parte da liberdade (*nec libertas est nec pars libertatis*). No entanto, não se pode dizer que o poder de pecar seja um poder neutro.

Essa primeira abordagem do capítulo parece indicar os três grandes temas do *De libertate arbitrii*: 1) A liberdade pensada enquanto poder, que veremos mais adiante na sua dupla constituição de instrumento e uso (caps. 2-4); 2) a vontade é mais livre na medida em que possui a retidão de forma que nada a coage ou a afasta daquilo que deve querer (caps. 5-9); 3) a liberdade diante do pecado (entendido como uma servidão), o que faz com que a criatura

---

<sup>4</sup> O termo é empregado ainda seis vezes nesse tratado, sempre associado à idéia daquilo que enaltece e dignifica a verdadeira vontade.

humana não possa voltar à retidão a não ser pela graça (caps. 10-12). Essa divisão temática do DLA, estabelecida a partir do primeiro capítulo, comanda a nossa análise neste capítulo e no seguinte.

## 1 — A definição de liberdade

O cap. 2 apresenta três noções que serão importantes para a seqüência de nossa consideração do *De libertate arbitrii*: 1) a confirmação de que a liberdade é um poder de não pecar; 2) o *sponte* do ato livre; 3) a indicação de que a criatura racional é escrava do pecado pelo mau uso que faz de seu livre-arbítrio.

Insatisfeito e ainda não convencido de que o poder de não pecar não pertence propriamente à liberdade, o discípulo faz duas perguntas que, mais uma vez, retomam os temas clássicos dessa discussão.

A primeira pergunta (209:13-21) refere-se diretamente ao poder de pecar, já que fora por causa deste que o homem e o anjo apóstata pecaram no início. A dificuldade do discípulo é a seguinte: se fora por meio do poder de pecar que eles pecaram, e o poder de pecar não pertence à liberdade, então eles pecaram por necessidade. Tal questão retoma, sem dúvida, a famosa dificuldade da relação entre necessidade e liberdade.

A segunda pergunta (209:22-26) é apresentada tomando-se como ponto de partida um versículo do *Evangelho segundo São João* (8,34): "Quem faz o pecado é escravo do pecado". A formulação da pergunta é simples: naquele que é escravo do pecado, o pecado dominou. Ora, como foi feita livre tal natureza ou de que espécie era esse livre-arbítrio que pode ser dominado pelo pecado?

A resposta do mestre à primeira dificuldade do discípulo será em dois tempos. Num primeiro momento, ele afirmará que estão excluídas qualquer coação ou necessidade no momento do ato pecaminoso: "Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato" (209,27-29). O desvio para aquilo que é nocivo e não convém está diretamente ligado às noções que destacam a idéia de que uma escolha é livre e espontânea.

Ainda não plenamente convencido com essa resposta, o discípulo pede mais explicações. Nesse segundo momento, a linguagem de Anselmo ganha em refinamento e sutileza. Melhor citá-lo: "Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire, sed per potestatem quam habebat peccandi" (210:6-9).

A primeira parte da oração acima confirma o epíteto livre do ato; a segunda indica que o lugar de proveniência (o *unde*) desse ato não é aquele que é identificado com o poder de não pecar, próprio da liberdade, mas com o poder de pecar, que acompanha o livre-arbítrio<sup>5</sup>. Vale ressaltar que Anselmo considera o livre-arbítrio dotado de uma espontaneidade, em oposição a toda coação ou necessidade, e, nesse sentido, podemos falar que a escolha é livre. A

---

<sup>5</sup> No terceiro capítulo deste trabalho, ao investigarmos o pecado do anjo, veremos que o mal praticado tem como fonte a própria vontade. No último capítulo, confirma-se que as ações más não ocorrem por necessidade, mas são ditadas pela espontaneidade da vontade.

liberdade, enquanto um poder de não pecar, será considerada em pormenores no cap. 3 do DLA. Convém salientar que essa distinção entre poder de pecar e poder de não pecar procura garantir uma concepção de liberdade que não se resume à simples capacidade volitiva de querer isso ou aquilo. É o que sugere uma passagem significativa do DC: "Non est enim idem arbitrium et libertas qua liberum dicitur. In multis dicitur libertas et arbitrium, ut cum aliquem dicimus libertatem habere loquendi aut tacendi, et in eius arbitrio esse quid horum velit" (256:1-4).

O aspecto mais importante presente nessas considerações preliminares — sobre o pecado do anjo e do homem — é aquele que diz respeito à espontaneidade do próprio ato (o *sponte*), o traço principal do livre-arbítrio, completamente oposto à *necessitas*. S.Vanni-Rovighi (1969, p. 90), afirmou que na reflexão de Anselmo o poder de pecar ficou à sombra, não recebendo uma denominação clara, o que somente ocorrerá, segundo a autora, com S. Bernardo, na sua *libertas a necessitate*. Não nos parece ser o caso aqui. O que Anselmo procura destacar é outra coisa: é o poder de não pecar que assume papel relevante na sua reflexão sobre a liberdade ao longo desse tratado e, nessa medida, é ele a expressão de uma vontade reta. Para Anselmo, é impossível que a inclinação para o mal se efetive segundo as mesmas condições pelas quais se pratica o bem (cf. Hopkins, 1972, p. 143).

A resposta do mestre à segunda questão do discípulo (se o pecado pôde dominar, eles — o homem e o anjo — não eram livres) considerará justamente o

uso (*usus*) que fazemos do poder de que dispomos. Afirma Anselmo: "quamdiu non illa quae est serviendi, sed illa quae est non serviendi utitur potestate, nulla res illi dominari potest ut serviat" (210:15-16).

Enquanto se tem o poder de não se submeter, e na medida em que se dispõe dele, nada pode obrigar alguém a fazer algo contra a sua vontade. Com a análise do poder enquanto uso aplicado ao par *servire/non servire*, Anselmo reafirma a idéia de que a criatura racional era livre, assim como sua escolha. Começa a se delinear nessas linhas a caracterização de uma vontade na qual o seu querer é soberano, pois identifica-se com o poder. Na linguagem de Anselmo, encontramos termos como instrumento/uso utilizados para qualificar o poder dessa vontade. Outra forma de explicar esse uso do poder é pelo exemplo (210:16-21) que conclui esse cap. 2: se um homem rico e livre pode se tornar escravo de um pobre, e enquanto não o for, não perde o seu título de liberdade, nem se pode dizer, ao contrário, que o pobre pode dominá-lo, a não ser de um modo impróprio, pois não pertence a ele dominar, e sim ao outro.

O cap. 3 é o maior e o mais importante do *De libertate arbitrii*. Vamos encontrar aqui a definição de liberdade de arbítrio como um poder específico (o de conservar a retidão da vontade) e uma apresentação mais clara dos vários sentidos do termo poder em Anselmo. Vale notar ainda que tal capítulo é marcado exemplarmente pelo movimento do *intellectus fidei*, na medida em

que o discípulo procura entender aquilo em que ele já crê: "*credo, sed intelligere desidero*" (211:1)<sup>6</sup>.

O primeiro movimento do texto é aquele de definir o âmbito propriamente da discussão, ou seja, definir os termos nos quais deverá ser pensada a liberdade de arbítrio: "*Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt, ut iam non sine alia gratia quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant*" (210:28-30). Temos indicados aqui dois elementos relevantes: 1) a liberdade de arbítrio não pode ser subtraída da criatura racional; 2) somente a graça poderia restituir ao homem a retidão da vontade que tinha e perdeu, e sem a qual ele não pode se valer de sua liberdade; nos termos de Anselmo, não pode usá-la<sup>7</sup>. O discípulo, no início do

---

<sup>6</sup> Essa determinação de tomar como ponto de partida da discussão a fé é indispensável para a compreensão da liberdade como um poder de não pecar.

<sup>7</sup> Anselmo manifestará mais de uma vez ao longo do *De libertate arbitrii* o papel essencial que a graça assume ao restaurar e restituir ao homem aquilo que ele perdeu. Em seus termos, essa segunda graça é um milagre maior do que aquele de Deus ressuscitar um corpo (cf. DLA c. 10). Mas Anselmo não deixou de anotar também quais são os limites propostos para esse tratado: "*In quo naturalem tantum fortitudinem voluntatis ad servandam acceptam rectitudinem, non quomodo necessarium ad hoc ipsum illi sit ut gratia subsequatur ostendi (DV praef. 173:13-15)*. Essa dificuldade maior envolvendo a liberdade, de um lado, e a graça, presciência e predestinação de Deus, de outro, figurará na primeira redação do *De libertate arbitrii* como adendo e hoje consta como uma nota presente no fim do opúsculo. Esse texto retoma quase literalmente a passagem inicial do primeiro capítulo: "*Sed quoniam libero arbitrio praescientia et praedestinatio et gratia dei videntur repugnare, gratissimum mihi erit, si eas illi non tam auctoritate sacra, quod a multis satis factum est, quam ratione, quod sufficienter factum nondum me meminisse legisse, concordare facias. Auctoritate vero ad hoc non indigeo, quia illam quantum ad hoc quod quaero pertinet, sufficienter novi et*

capítulo, pretende encaminhar a discussão para a situação da liberdade do homem após a queda: "sed postquam se fecerunt servos peccati: quomodo liberum arbitrium servare potuerunt?" (210:26-27); porém o exame da liberdade se fará dentro da situação *ante peccatum*, para justamente qualificar não apenas o que a criatura racional recebeu, mas também a sua finalidade.

Duas perguntas preparam propriamente o caminho para a definição da liberdade. A primeira diz respeito ao motivo pelo qual o homem e o anjo receberam a liberdade de arbítrio, mais exatamente sobre a sua destinação. "Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii?" (211:5). Eles tiveram a liberdade, diz o discípulo, "ad volendum quod deberent et quod expediret velle". A importância dessa fórmula é capital para a seqüência da argumentação, já que é a própria definição da retidão da vontade encontrada no *De veritate* (cap. 4,181:7-8): querer aquilo que se deve querer. Em concordância com essa resposta, pode o mestre afirmar que eles tiveram a liberdade de arbítrio em vista da retidão da vontade "ad rectitudinem voluntatis" (211:9).

Para completar essa resposta, diz o mestre, deve-se acrescentar (*addere*) algo; é preciso definir ainda o como (*quomodo*), isto é, a maneira segundo a

---

suspicio. M. De praescientiae et praedestinatione similis et pariter difficilior quam de gratia quaestio est" (226). O anúncio da futura obra, o DC, já se faz presente no DLA. Antecipando o que veremos mais adiante, podemos dizer que o DLA considera a liberdade segundo a dimensão da *potestas*, e o DC segundo a dimensão do *usus*, na medida em que apenas a graça ajuda e fortalece a liberdade, pois tudo o que esta realiza de atos bons deve ser imputado àquela.

qual eles tinham essa liberdade em vista da retidão da vontade: para apoderar-se dela (*capere*) sem que houvesse um doador, para recebê-la (*accipere*), para que eles a tivessem; para abandoná-la (*deserere*) uma vez recebida; para conservá-la (*servare*) uma vez recebida. A primeira hipótese é rapidamente descartada pelo discípulo, pois tudo aquilo que possuímos provém de um doador<sup>8</sup>, assim como a terceira, pois abandonar tal retidão é pecar, e o pecado não é nem a liberdade nem parte da liberdade. A segunda é descartada de forma, digamos, curiosa, pois é certo que eles receberam a vontade de retidão porque seria contraditório serem criados livres sem a retidão da vontade. A resposta conveniente que define propriamente a destinação é que a liberdade de arbítrio foi dada à natureza racional a fim de conservar a retidão recebida, caso contrário eles não teriam forças suficientes para, por si sós, recobrá-la.

A segunda questão tocará no ponto central do capítulo e permitirá a formulação da definição de liberdade, e também indicará o elo estreito que une a definição de liberdade com o conceito de justiça. Uma vez admitido que o homem recebeu a liberdade para conservar a retidão da vontade, é preciso considerar a "razão pela qual" (*propter quid*) a natureza racional (*natura rationalis*) deveria conservar essa retidão: "an propter ipsam rectitudinem, an propter aliud" (212:12). A resposta do discípulo é rápida e sem titubeios: eles receberam-na para conservar a retidão da vontade pela própria retidão.

---

<sup>8</sup> Essa idéia aparece na primeira linha do terceiro tratado da trilogia. Evocando S. Paulo, diz Anselmo: "illud apostoli 'quid habes quod non accepisti'" (DCD 233:1).

Essa liberdade deve ser pensada a partir dos termos *ad quid* e *propter quid*. Mas o que isso significa no interior do pensamento de Anselmo? Primeiro: a afirmação de que a liberdade da criatura racional deve possuir uma vontade determinada, na medida em que ela quer o que deve e o que é melhor; segundo: que tal vontade (reta) deve ser conservada pela própria retidão, pois a fé afirma que a liberdade é ordenada à justiça: "*sed ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus*" (212:15-16). O *propter ipsam* denota o reconhecimento da magnificência desse bem que foi dado ao homem. Mas resta considerar o sentido dessa retidão, tarefa que faremos analisando o DV.

Uma vez definidos os elementos essenciais da liberdade de arbítrio: a) que toda liberdade é poder, b) dado por Deus à criatura racional c) para que seja conservada por ela mesma, Anselmo define a liberdade de arbítrio como uma "*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*" (212:20). O objetivo traçado no início do tratado, o de procurar uma definição de liberdade que não incorporasse o poder de pecar, está alcançado.

Anselmo estabelece uma definição "tão perfeita segundo o gênero e a diferença" (225:13), na qual o traço essencial é a idéia mesma de *potestas*. Na confirmação da liberdade enquanto um poder, temos a presença da eficácia de um querer: o de não se submeter (a algo que lhe é estranho, como a força da tentação) e o de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de se querer aquilo que se deve, que no caso da natureza criada será o de identificar o seu querer com o de Deus. Desse modo, pode-se falar muito

justamente de submissão à vontade de Deus, da criatura em relação ao criador, pois ela não é a expressão da servidão. Acreditamos que as palavras iniciais desse diálogo vão nesse sentido: o poder de pecar não pertence à liberdade, e a vontade é mais livre quando quer e pode não pecar, a ponto de não se deixar desviar de sua reta resolução de não pecar. Fato em princípio paradoxal, pois teríamos de admitir uma liberdade que não pode realizar certas coisas. Mas, ao reconhecermos a livre resposta da criatura racional, estabelecida segundo uma vontade reta e como fruto do amor, a dificuldade é suprimida. Quando, por sua vez, a vontade se vê diminuída em sua eficácia, temos a situação de uma vontade que quer e não pode. Após o pecado, privada daquilo que lhe era essencial, a criatura só recupera a retidão perdida pela graça.

E. Gilson assinala muito justamente que, com a consideração do conceito de *potestas*, Anselmo conseguiu discernir o sentido e o alcance da distinção *velle/posse* feita por Agostinho. Diz Gilson (1969, p. 299): "Saint Anselme est peut-être celui qui a le plus clairement discerné le sens et la portée de la question". Para Anselmo, entre o querer e o poder há antes de tudo uma identidade essencial. Completa Gilson: "puisque la volonté est essentiellement pouvoir, on ne saurait confondre le mauvais choix avec sa liberté. (...) Une liberté qui se diminue, même librement, est infidèle à son essence. C'est pourquoi, précisément parce que tout vouloir est un pouvoir, toute diminution du pouvoir de vouloir diminue la liberté du libre arbitre".

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

O momento do texto que se segue à definição da liberdade de arbítrio apresenta a idéia de que essa liberdade é inamissível e está sempre presente. A preocupação do discípulo com a situação da liberdade após o pecado está novamente presente: uma vez abandonada a retidão da vontade, como conservar aquilo que já não temos? Em outros termos, como podemos ainda falar de liberdade? Repetindo um movimento já anotado acima, temos a confirmação da presença da liberdade na natureza racional: "Etiam si absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. Nullam namque potestatem habemus; ut puto, quae sola sibi sufficiat ad actum" (212: 29-31)<sup>9</sup>.

Na ausência da retidão da vontade, a natureza racional não possui menos (*minus habet*), não deixa de ter aquilo que lhe pertence<sup>10</sup>. Ela (criatura) possui a liberdade, mas não pode "exercê-la"; na linguagem de Anselmo, não pode usá-la. Somente é possível entendermos esse novo passo se considerarmos a distinção que estabelece entre os vários sentidos do termo poder. É exatamente sobre essa distinção que o segundo momento da resposta considera o problema da ordenação ao ato, afirmando que nenhum poder por si só é suficiente para passar ao ato. O exemplo da *potestas videndi* fornece uma boa explicação disso. Uma pessoa que tem a vista sã tem o poder e o instrumento para ver algo,

---

<sup>9</sup> O sentido de *natura* presente nessa passagem não se presta a equívocos: ela exprime o *id quod est*: uma *natura humana, rationalis*.

<sup>10</sup> Encontramos essa mesma idéia em Boécio, para quem nenhuma criatura racional pode ser privada da liberdade de arbítrio: "Est, inquit neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii" (*Philosophiae consolatio*, V, 2).

por exemplo, uma montanha. Se faltasse a luz, ou se alguém a impedisse de ver a montanha, essa pessoa não enxergaria, diria que não tem condição de vê-la. Se faltasse qualquer um destes quatro "poderes" — o instrumento, a coisa, o meio que favorece ou o meio que desfavorece —, certamente a visão estaria prejudicada. Podemos concluir que alguém tem sempre esse poder, mesmo que não o use, por exemplo, pela falta da coisa ou do meio que permite vê-la. Para o caso da liberdade, uma coisa é o poder enquanto instrumento, sempre presente na criatura racional, e outra, o poder enquanto uso, que depende da presença da retidão da vontade.

Com o cap. 4 temos o término de uma discussão sobre a liberdade de arbítrio enquanto poder, que foi desenvolvida nos primeiros capítulos do DLA. Anselmo, após retomar rapidamente o exemplo da *potestas videndi*, confirma a presença desse poder, mesmo na ausência da retidão da vontade "...quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam ipsa absente rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus?" (214:4-7).

A indicação dos termos *ratio* e *voluntas* na passagem acima pode levar a equívocos numa primeira leitura. Para Anselmo, a retidão da vontade existe apenas numa natureza racional — "ista rectitudo voluntatis non potest esse nisi in rationali natura" (DCV 3,143:8), e nessa medida compete a ela, dotada de razão e vontade, entender e querer essa retidão. No entanto, o entender e o querer não são suficientes por si mesmos para se ter a retidão da vontade. É preciso ir

além dessas "faculdades". O cap. 12 do DLA repete a mesma fórmula da passagem acima com um adendo: "quando rectitudo voluntatis nobis deest, habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam possumus servare propter se cum eam habemus" (224:14-16). A marca da conjunção temporal (*cum*) acima indica um traço característico dessa retidão da vontade, que consideraremos mais adiante: o ter a retidão é indispensável para querê-la. Anselmo não investiga, como os escolásticos dos sécs. XII e XIII, se o livre-arbítrio seria predominantemente expressão de uma vontade, de uma razão ou, ainda, de uma faculdade de ambos (cf. Lottin, 1929).

Nessa primeira unidade temática que envolve os quatro primeiros capítulos do DLA, foi possível comprovar a realização de dois propósitos de Anselmo: o de encontrar uma definição de liberdade e o de afirmar a sua presença na criatura racional. O trabalho dialético exige, por sua vez, a confirmação da definição encontrada a fim de verificar a sua excelência. É o que faz o cap. 13 analisando as partes dessa definição.

Contrário à observação do discípulo, que pedia um acréscimo a tal definição de liberdade<sup>11</sup>, o mestre não vê aqui outra coisa senão uma perfeita definição segundo o gênero e as diferenças, que não engloba nada a mais ou a menos que a liberdade: "Sed cum dicta definitio sic perfecta sit ex genere et

---

<sup>11</sup> Segundo o interlocutor de Anselmo, esse poder com o qual é definida a liberdade não é tão livre a ponto de não poder ser impedido por nenhuma força estranha. O acréscimo deveria comportar: esse poder é tão livre que não pode ser dominado por nenhuma força.

differentiis, ut nec minus aliquid claudat nec plus quam illa quam quaerimus libertas, nihil illi addendum aut demendum intelligi potest" (225,12-15).

Como já indicara diversas vezes ao longo desse tratado, Anselmo insiste que o elemento essencial da liberdade é a *potestas*, isto é, o instrumento sempre presente na vontade humana, capaz de conservar a retidão.

Ao retomar a definição de liberdade, faz considerações que demarcam a própria consistência dessa definição. As "partes" que a compõem são de tal forma que nada deve ser acrescentado ou retirado (225:15-27). Vejamos: poder de conservar a distingue de todo outro poder que não é conservar, como quando falamos do poder de rir ou de andar; com a retidão, é afirmado que se trata de conservar a retidão e não outra coisa; da vontade, é o acréscimo que especifica qual a retidão que deve ser conservada, não aquela que encontramos no pensamento ou nas coisas, mas sim a retidão da vontade; pela própria retidão, a separa do querer conservar a retidão da vontade por outra coisa qualquer.

Como vimos no cap. 1, o objetivo de Anselmo era o de encontrar uma mesma e única definição de liberdade; mas Deus, de um lado, e a criatura racional, de outro, não são igualmente livres, o que leva à divisão da liberdade. Tal é a tarefa do último capítulo da obra (226,3-18):

1. Uma liberdade que é por si (*a se*), que não foi criada e que pertence apenas a Deus.

2. A liberdade dos homens e dos anjos, que é dada por Deus (*a Deo*).

Encontramos aqui uma dupla distinção entre aqueles que possuem a retidão e aqueles que carecem dela.

Para aqueles que possuem a retidão, Anselmo apresenta uma nova subdivisão, que em suas palavras é a seguinte:

- a) separáveis (dela): os anjos antes da queda e os homens antes da morte;
- b) inseparáveis (dela): os anjos e os homens eleitos.

Para aqueles que carecem da retidão, o Doutor Magnífico apresenta igualmente uma subdivisão, agora sob nova designação:

- a) recuperáveis (que podem recuperá-la): os homens nesta vida;
- b) irrecuperáveis (que não podem recuperá-la): os anjos réprobos após a queda e os homens réprobos após a morte.

Tal divisão apresenta, num primeiro momento, uma consideração de ordem metafísica que relembra os capítulos iniciais do *Monologion* (4,17:29-30): a afirmação de algo que é por si e pelo qual tudo o mais é ("ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt"). Num segundo momento, e já mais próxima de um conteúdo moral, a indicação direta de uma liberdade criada, que comporta uma referência ao problema do pecado.

A noção de liberdade apresenta, como determinação própria, a retidão da vontade, que por sua vez não é outra coisa senão a expressão da justiça. Dessa forma, a liberdade em Anselmo está direcionada para a justiça. Assim, convém considerarmos mais de perto esses conceitos.

## 2 — A retidão da vontade

### Da retidão

Para estudarmos o conceito de retidão em Anselmo, devemos considerar o *De veritate*, que na ordem estabelecida por ele antecede o *De libertate arbitrii*. Esse pequeno tratado já foi objeto de análise pormenorizada, seja de sua estrutura global<sup>12</sup>, seja de um aspecto particular como aquele da justiça<sup>13</sup>. Pode-se mesmo dizer que, após o *Proslogion*, o *De veritate* é a obra de Anselmo mais lida e comentada. Nosso propósito aqui será o de analisar o conceito de retidão a partir de um itinerário delimitado: da retidão primeiramente expressa enquanto dever, indicada pela idéia de *debitum* (fundamentalmente formulada no cap. 2), para a retidão enquanto uma expressão do amor (formulada no cap. 12, no qual se considera o conceito de justiça). Assim, consideraremos em detalhe apenas os cap. 2 e 12.

Como observação preliminar à leitura do DV, deve ser destacada a presença de um versículo do Evangelho segundo São João (8,44), ainda que tenha por referência direta o conteúdo do DCD: "ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira". No entanto, o mesmo versículo é reiterado no próprio DV, cap. 4 (ao considerar o

---

<sup>12</sup> Por exemplo, M. Corbin (1980) e Briancesco (1982), que dedica um pequeno mas importante capítulo (pp. 27-54) à estrutura desse diálogo.

<sup>13</sup> Landgraff (1952, pp. 37-50) e M. Corbin (1984 a, pp. 649-66).

verdade que está na vontade). No capítulo seguinte, ao comentar a verdade que está na ação, Anselmo cita o versículo 3,20-21: "pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz (...) mas quem pratica a verdade vem para a luz". Esse recurso delimita o campo da investigação propriamente dito: em vez de uma interrogação lógica sobre o estatuto do verdadeiro, uma investigação sobre o ser daquilo que é afirmado, ou melhor, sobre o dever ser. A questão do pecado, que aparece apenas no cap. 4, ganha proporções no DLA (caps. 10-12) e no DCD ocupa quase todo o livro. Veremos que se trata de uma investigação sobre a verdade desenvolvida no interior de uma discussão moral<sup>14</sup>.

Podemos dizer que a interrogação sobre a verdade pertence ao terreno da fé. Um lance de olhos sobre os treze capítulos permite reconhecer isso. O cap. 1 apresenta inicialmente uma confissão de fé: cremos que Deus é a verdade, e uma dificuldade que é propriamente a possibilidade da reversibilidade da proposição mencionada acima: assim como a verdade está em muitas coisas, podemos confessar que ela é Deus. Desse modo, falar da verdade será falar de Deus. Essa pluralidade de verdades, que Anselmo denominará mais especificamente de "lugares da verdade" — *sedes veritatis* (cf. DV 6,183:10-11) —, será objeto de uma consideração exaustiva na maior parte da obra (caps. 2-9). Do reconhecimento dessa diversidade, Anselmo passa à afirmação da verdade suprema ou retidão, que é a causa de todas as outras retidões — "vides

---

<sup>14</sup> O DV é visto como a norma da moralidade (cf. Delhaye, 1959, p. 404), sendo que o cap. 12 é entendido como o ideal da moralidade (Vanni-Rovighi, 1969, p. 74), ou ainda como a matriz do DLA e do DCD (cf. Corbin, 1980, p. 80).

etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum" (DV 10,190:6-7) —, verdade essa que não tem princípio nem fim, e, daí, ao reconhecimento da unidade da verdade: "una igitur et eadem est omnium rectitudo" (*id.*,13,190:5).

A tarefa a ser empreendida é a de encontrar uma definição de verdade (*definitio veritatis*) a partir de uma consideração exaustiva através das diversas coisas nas quais dizemos ser a verdade — "per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse" (cf. *id.*,1,177:1). Tal empreendimento considerará propriamente a verdade que encontramos na enunciação (cap. 2), no pensamento (cap. 3), na vontade (cap. 4), na ação natural e não natural (cap. 5), nos sentidos (cap. 6) e na essência das coisas (cap. 7). Sabemos, por uma indicação precisa do cap. 9, que Anselmo considera esse movimento como aquele que vai do mais conhecido (o domínio da linguagem humana) até o menos conhecido (o da essência das coisas): "a notioribus ad ignotiora" (188:27-28)<sup>15</sup>. Esse amplo domínio acima indicado pertence à esfera exclusiva da significação. Está claro que a significação, tal como Anselmo nos indica, está bem além da linguagem humana: "quam lata sit veritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa" (9,189:2-4). A condução dessa argumentação é

---

<sup>15</sup> Movimento que de certa forma retoma aquele presente no início do *Monologion*: da afirmação da multiplicação de bens ao reconhecimento de um bem único, que é causa de todos os outros bens (Mon. 1,14:15-18).

assegurada pela *ratio veritatis*, termo que consideramos mais acima<sup>16</sup> e aqui recebe um significado preciso. Nessa parte final do cap. 2, ele acentua a seguinte idéia: a verdade da enunciação que já foi considerada e aquilo que virá serão estabelecidos por essa *ratio veritatis*, uma norma pela qual a *ratio* humana pode tentar alcançar alguma inteligibilidade.

Por razões didáticas, podemos dividir esse segundo capítulo em três partes. Anselmo inicia seu percurso sobre a verdade por aquilo que é mais imediato e mais simples para exprimir a verdade: pelo âmbito da palavra. A primeira parte desse texto (de 177:6-23 a 178:1-7) é marcada pela brevidade e pela simplicidade da argumentação: "quando est enuntiatio vera? Quando est quod enuntiat, sive affirmando sive negando" (2,177:9-11). Trata-se aqui da palavra significante no seu sentido mais simples: a correspondência entre a enunciação e o que ela enuncia. É o plano mesmo da linguagem. A questão da significação dos sons vocais foi tratada por Anselmo em mais de um lugar no conjunto de sua obra. No *De grammatico*, vemos que esse nível elementar de significação é marcado pela correspondência entre os sons proferidos e a própria coisa: "Sed quoniam voces non significant nisi res: dicendo quid sit quod voces significant, necesse fuit dicere quid sint res" (DG 17,162:25-26). Essa forma de significação pertence propriamente ao domínio dos signos sensíveis — *signis sensilibus* (Mon. 10,24:30-31) —, que nas palavras de Anselmo é o uso sensível daquilo que os sentidos corporais podem receber; por exemplo, utilizando a palavra homem

---

<sup>16</sup> Cf. *supra*, p. 33.

para significá-lo. Duas outras formas são igualmente indicadas: a) de modo insensível, isto é, pensando insensivelmente (*insensibiliter cogitando*) no interior de nós mesmos esses mesmos signos; por exemplo, quando penso nesse homem; e b) nem sensivelmente, nem insensivelmente, mas pela imaginação corporal (*imaginatione corporum*) ou pela inteligência racional (*rationis intellectu*); quanto ao primeiro, imagina-se homem pela sua figura sensível, e, quanto ao segundo, pela razão quando se pensa a essência universal, a saber, animal racional mortal. Essa palavra não é expressa por signos convencionais das diferentes línguas, mas é palavra no seu sentido universal, que todos os homens entendem (*id.*, 25:1-9).

Mas voltemos ao *De veritate*. Essa primeira parte do texto insiste sobretudo na marca temporal indicada pela conjunção quando. A verdade não está na coisa<sup>17</sup> nem no aspecto formal (gramatical) do enunciado. Uma enunciação é verdadeira quando o que afirma é ou quando nega o que não é. Trata-se de apresentar o ser mesmo daquilo que a enunciação exprime; em outras palavras, quando uma enunciação "significat esse quod est", então a verdade está nela, e ela é verdadeira (DV 2,178: 6-7).

A segunda parte desse capítulo (178:6-27) apresenta a identificação maior da noção de *significatio* com a de *debitum*, e desta com a noção de *rectitudo*.

---

<sup>17</sup> Utilizando uma linguagem que faz lembrar os capítulos iniciais do *Mon.*: "nihil est verum nisi participando veritatem". A coisa enunciada não é a verdade do enunciado, mas a sua causa: "unde non eius veritas, sed causa veritatis, eius dicenda est" (DV 2, 177:17-18).

O essencial do texto é o seguinte: "M. Ad quid facta est affirmatio?/ D. Ad significandum esse quod est./ M. Hoc ergo debet./ D. Certum est./ M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet./ D. Palam est./ M. At cum significat quod debet, recte significat" (178:8-16).

O aspecto aqui indicado da relação estreita entre o dever (acentuado pelo *debitum*) e a retidão caracterizará, podemos dizer, essencialmente a verdade. A verdade presente na vontade, no pensamento, na ação será considerada por Anselmo a partir de uma formulação que pode ser assim expressa: tudo aquilo que faz o que deve é reto e verdadeiro.

Mas vejamos mais atentamente o texto citado. Anselmo relembra aquilo que define o papel da enunciação: o de significar ser o que é (*significat esse quod est*), e desse primeiro sentido passa ao reconhecimento de que ela significa o que deve, significa retamente (*significat quod debet, recte significat*). Ora, duas coisas merecem um comentário à parte: a noção de esse e o verbo *debere*.

Não temos na obra de Anselmo nenhuma exposição mais sistemática sobre o vocabulário do ser. No entanto, podemos seguir algumas considerações do cap. 6 do *Monologion* concernentes ao estatuto do ser *per se/per aliud* para auferir daí alguns elementos mais precisos. Fundamentalmente, encontramos no *Monologion* o *esse* empregado como substantivo para designar o ser. Enquanto substantivo, o *esse* indica também, afirma Y. Cattin (1984, pp. 74-84), o ato de existir e o fato de ser algo. No início do cap. 6 desse tratado, Anselmo afirma que

*esse per aliquid* e *esse per se* não possuem o mesmo sentido, pois não recebem a mesma razão de existir: aquilo que é por si difere daquilo que é por outro: "Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem" (Mon. 6,18:23-25). *Existere*, aqui, é equivalente de *esse*. A distinção acima é confirmada em outra passagem: "Nam quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est" (Mon. 26,44:11-13).

Ainda no cap. 6, o *esse* é considerado mais detalhadamente, pois a argumentação depara-se com o seguinte problema: como essa natureza suprema é por si e de si (*per se et ex se*)? Valendo-se da imagem do artífice e da sua obra, o mestre de Bec entende que determinado ser é por algo (*esse per aliquid*) de três formas: seja por uma causa ou eficiente, ou material ou instrumental: "Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum" (Mon. 6,19:1-3). Mas a natureza suprema, não podendo ser pensada a partir dessas três causas, não pode então ser entendida como *per se* e *ex se*. Desse modo, Anselmo é levado, no final do capítulo, a substituir essa imagem do artesão por aquela da luz: assim como se relacionam luz, luzir e luzindo, também o são essência, ser e ente, ou existente: "Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens" (Mon. 6,20:15-16).

Anselmo, nessa passagem, quer preservar o princípio de autonomia da natureza suprema, afirmando que ela é independente de todo e qualquer *aliud*. Não se trata de afirmar a preponderância da essência sobre a existência para revelar a excelência da primeira. Antes, o que temos é uma equivalência.

O verbo *debere* é primeiramente atribuído de modo exclusivo à esfera das naturezas criadas<sup>18</sup>. Encontramos esse verbo (no cap. 2 do DV) relacionado diretamente com o verbo *esse*. No amplo domínio que é aquele da significação foi estabelecida a seguinte equivalência: *significare esse quod est* é *significare quod debet*. Na medida em que tudo aquilo que é, é o que é pela natureza suprema, podemos afirmar que há uma dívida de criação, expressa por uma relação de proveniência entre tudo o que é e a natureza suprema<sup>19</sup>. Fazer o que se deve é, precisamente nesse contexto, corresponder à sua destinação essencial, a de ser criado. Por exemplo, quando interrogado a propósito de uma ação natural, daquela que está presente quando o fogo aquece (trata-se de uma verdade, pois o fogo faz o que deve), o mestre acrescenta: se o fogo recebeu a condição de esquentar daquele que lhe deu o ser, ele faz a verdade: "*Si ignis ab eo a quo habet esse accepit calefacere, cum calefacit, facit quod debet*" (5,182:3-4).

---

<sup>18</sup> A natureza suprema, ao contrário, não deve nada: "*omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est*" (DV 10, 190:3-4).

<sup>19</sup> A primeira linha do *De casu diaboli* evoca um versículo de S. Paulo: "O que tens que não tenhas recebido" (Co, 4-7).

Pelo que vimos até agora, é igualmente significativa para a compreensão da verdade a expressão indicada mais acima: *facere quod debet*. O verbo *facere* terá o seu sentido primeiro tirado de um versículo do Evangelho segundo São João (8:44). O fazer não deve ser entendido apenas como aquilo que toca diretamente à ação, seja ela uma ação racional/não racional, seja ela uma ação natural/não natural, ou ainda uma ação necessária/não necessária. O fazer, como é entendido por Anselmo, é aplicado a tudo aquilo que é, que de um certo modo manifesta aquilo para o qual foi feito: "Facere autem non solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo dominus voluit intelligere, cum dixit quoniam 'qui facit veritatem, venit ad lucem'. Nom enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem 'propter iustitiam', aut qui est quando et ubi debet esse, aut qui stat vel sedet quando debet, et similia. Nullus namque dicit tales non bene facere. Et cum apostolus dicit quia recipiet unusquisque 'prout gessit', intelligendum ibi est quidquid solemus dicere bene facere vel male facere" (DV 5,182:10-17).

A terceira e última parte do cap. 2 do DV (de 178:28-34 a 180:1-3) considerará as duas verdades ou retidões presentes na enunciação. Esse movimento certamente trará alguma luz àquilo que acabamos de expor. Quando uma enunciação significa ser o que é "dupliciter facit quod debet, quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est" (179:3-4). Uma é a retidão marcada pela sua destinação natural para significar, que caracteriza toda e qualquer enunciação. A outra retidão é uma certa

capacidade de exprimir (significar) algo tal como ele é. Em outras palavras, a retidão da enunciação presente aqui é marcada: 1) pelo fato de que a enunciação faz aquilo que ela recebeu fazer daquele que lhe deu o seu ser, e desse modo ela tem a capacidade de significar; 2) quando essa enunciação responde propriamente à sua finalidade, que é aquela de exprimir o que algo é.

Anselmo caracteriza igualmente cada uma delas: a primeira é imutável, está sempre presente e é natural; a segunda, por sua vez, é mutável, accidental e segundo o uso. Trata-se de duas retidões, nas quais a primeira responde a uma caracterização natural de ente criado — uma enunciação como tal possui um conteúdo significativo — e a segunda, de acordo com o uso de que dela fazemos, se exprimirmos algo tal como ele é, faz-se duplamente a verdade. Um exemplo do próprio Anselmo pode esclarecer essa aparente dificuldade: tomemos o caso da proposição *dies est*. Falamos que há uma retidão natural, pois, como uma proposição que é, significa algo; nas palavras de Anselmo, ela (enunciação) recebeu significar, quer faça dia ou não<sup>20</sup>. No entanto, quando efetivamente significa o que é (o fato de ser dia), faz o que deve; nas palavras de Anselmo, significa aquilo para o qual foi feita, e por isso justamente podemos chamá-la de verdadeira ou reta.

O que foi indicado mais acima amplia o campo da investigação da verdade para Anselmo. Uma proposição é verdadeira, possui um "residual de

---

<sup>20</sup> Essa retidão natural é considerada como verdadeira no complemento que aparece no cap. 5 (183:5).

verdade", na expressão de Hopkins (1972, p. 135), pelo simples fato de ser significativa.

## Da justiça

O longo cap. 12 (*De iustitiae definitione*) define, por assim dizer, todo o movimento sobre a investigação da verdade conduzida ao longo dos capítulos anteriores. Chegamos ao ponto de uma investigação no qual verdade, justiça e retidão se dizem reciprocamente: "invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitiae" (DV 12,192:7-8). Veremos com esse novo passo que Anselmo confirma um tratamento da verdade fundamentado num plano efetivamente moral. Expressões como *esse quod debet esse e facere quod debet facere*, que definem primeiramente o conceito de retidão (presentes na longa análise sobre os "lugares da verdade" e sobretudo na verdade da enunciação), pertencem a um itinerário de análise cujo limiar será o conceito de justiça. Tal conceito de justiça, podemos dizer a título provisório, pertence propriamente a Deus e, de um modo menos adequado, às criaturas.

O movimento inicial do capítulo se dá com o pedido do discípulo ao mestre: "iustitiam quoque me doce quid esse intelligam" (12,191:28). De tal pedido, uma primeira tentativa de definição será a de mostrar a reciprocidade entre justiça e retidão: "quidquid debet esse recte et juste est (...) non potest aliud esse iustitia quam rectitudo" (*id.*,192:1-2). Anselmo considera aqui o conceito de retidão que foi discutido amplamente nos capítulos anteriores.

Podemos falar de justiça apenas quando nos reportamos às naturezas racionais, a quem o louvor ou a censura são devidos quando se é ou não justo, quando se age ou não com justiça. Nesse sentido, Anselmo apresenta uma argumentação em dois tempos. Num primeiro momento, seu objetivo é destacar a condição requerida para que determinada natureza possa ser qualificada (ou admitida) como justa. Tal movimento é expresso por verbos que assinalam precisamente a capacidade da criatura racional de reconhecer aquilo que ela já possui. Em outras palavras, diz Anselmo, a justiça não está em determinada natureza que não reconheça (*agnoscere*) a retidão, pois, mesmo se a mantiver (*tenere*), esta última não tem capacidade de querê-la, pois não a conhece (*nescit*), não merecendo assim ser louvada. Enfim, para se alcançar a justiça, é necessário perceber (*percipere*) a retidão. Esta, veremos mais adiante, é um dom que Deus concede ao ser criado, e, desse modo, o verbo *accipere* torna-se uma peça central para a discussão acerca da retidão da vontade, assim como o verbo *tenere*, que aqui traduzimos por manter para se guardar o sentido de algo que deve ser mantido, e não abandonado. Igualmente importante será o emprego do verbo *servare* para significar o fato de que aquilo que foi dado ao homem deve ser por ele mesmo conservado.

Num segundo momento, Anselmo é levado a identificar o lugar (*ubi*) da justiça: ela não está na ciência nem na ação, mas sim na vontade, pois somente é justo aquele que faz querendo aquilo que deve. Não basta inteligir ou agir retamente, é preciso querer retamente. É o que vemos nesta pergunta do mestre

e na resposta do aluno: "M. Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia? D. Non." (193:9-11).

Uma vez operada essa ligação estreita entre justiça e vontade, Anselmo investiga a natureza mesma desse querer, fazendo quatro distinções (cf. Corbin, 1984a, pp. 652-53) que caracterizam determinadas ações nas quais está excluído qualquer vínculo com a justiça. Apresentamos apenas o essencial da argumentação:

1. Não é justo quem age naturalmente. Indagado sobre se podemos qualificar de justa uma pedra porque ela faz o que deve (trata-se exatamente de seu movimento natural de cima para baixo), assim como atribuímos a justiça a um homem que faz o que deve, Anselmo responde: "homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit" (192:19).

2. Não é justo aquele que não sabe (*nesciens*) o que faz, que age inconscientemente. É indicado que todo querer pressupõe um certo saber sobre aquilo que é devido (192:30-33).

3. Não é justo, ou não age justamente, aquele que não quer pelo próprio dever, mas porque é coagido (*cogitur*). É o caso de um ladrão que devolve o fruto de seu roubo, pois ele é coagido a agir assim (193:24-7).

4. Não é justo aquele que age em vista de outra coisa, como em busca da glória, e não em vista de querer aquilo que é devido. É o caso daquele que alimenta um faminto visando com a sua ação a glória (193:28-30).

A definição de justiça é precedida por uma análise minuciosa do estatuto

interno da vontade. Toda vontade quer algo (*aliquid*) e quer por causa de algo (*propter aliquid*); em outras palavras, a vontade não é apenas uma inclinação para algo (uma vontade enquanto possui um *quod*), mas somente o é quando estiver presente nela uma destinação, uma finalidade, indicada aqui pela preposição *propter*. Como uma vontade reta, não basta apenas querer, é preciso querer por causa daquilo que é reto: "Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus nisi sit cur velimus" (194:2-4).

Como o que está em jogo aqui é a idéia de uma vontade reta e o louvor ou a censura que lhe são devidamente atribuídos quando age com justiça ou sem ela, é preciso querer aquilo que se deve por causa desse mesmo dever. Desse modo, Anselmo indica duas coisas necessárias para alcançar a justiça: querer o que se deve querer (o *quod*) e o porque se deve querer (o *quia*): "duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet" (194:11-12).

Poderíamos simplesmente dar por encerrada a discussão acerca dessa dupla constituição da vontade e estaríamos assim prontos para alcançar a definição de justiça. Seguindo o texto de perto, vemos que o movimento dialético prossegue. O mestre pergunta ao discípulo se tudo aquilo que foi considerado até o momento foi suficiente: "sed dic an sufficient" (*id.*, 194:12). A resposta é não, pois, completa o mestre, não basta somente querer aquilo que é

devido, é preciso ir além dessa noção mesma de *debitum* e alcançar a retidão por causa da própria retidão. O exemplo de Anselmo para esclarecer essa dificuldade é estruturado pela distinção entre um simples querer e um querer justo. Já consideramos em parte esse exemplo: de um lado, temos um querer que é coagido ou movido por uma recompensa exterior como, por exemplo, a glória; de outro lado, temos o querer justo, que não somente quer o que é devido, mas quer pela própria retidão: "Qui autem non nisi coactus aut extraneo mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud" (194:20-22). Nos termos de Anselmo, o primeiro conserva a retidão por outra coisa (*propter aliam rectitudinem*) e o segundo pela própria retidão da vontade (*propter ipsam rectitudinem*) (*id.*, 194:21-22).

Desse modo temos que a vontade é justa quando conserva a retidão da vontade pela própria retidão. Julgamos que essa última passagem comanda a correta compreensão da justiça em Anselmo. Além de a vontade justa ser inicialmente a expressão de um dever (querer o que se deve), ela o é também, e fundamentalmente, o querer a retidão pela própria retidão. O *propter ipsam* instaura um aspecto novo para se pensar a vontade reta, que está além da esfera do dever<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Talvez a não-consideração do aspecto *propter ipsam rectitudinem* tenha levado S. Vanni-Rovighi (1969, p. 74) a expressar a justiça em Anselmo apenas como sinônimo do dever. Vuillemin (1994) entende a justiça em Anselmo como a vontade reta que quer o que deve, e desse modo ela seria idêntica à vontade boa de Kant. Ainda que este comentador tenha feito observações preliminares sobre as diferenças entre os dois

Pode assim Anselmo definir a justiça como a retidão da vontade conservada por ela mesma: "iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata" (*id.*, 194:26). Não devemos deixar de frisar que somente à justiça suprema (*summa iustitia*) se aplica de forma conveniente essa definição de justiça, pois nela não se distinguem vontade e retidão. Nesse sentido, a retidão da vontade não é conservada por outra coisa, mas por ela mesma, por si, e não por outra coisa: "sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud, sed per se" (*id.*, 196:7-8).

Com o último movimento do capítulo, vamos verificar o verdadeiro sentido pelo qual deve ser compreendida a justiça: veremos aquilo que está além do dever. Num primeiro momento, trata-se de verificar quando a criatura recebe a retidão da vontade. Dado que justiça e retidão da vontade são ditas reciprocamente<sup>22</sup>, a reflexão considerará ainda a retidão da vontade, mas segundo as determinações do receber (*accipere*), do conservar (*servare*), do ter (*habere*) e do querer (*velle*) dessa mesma retidão. O receber e o ter se dão antes do conservar; eles não dizem respeito ainda à justiça, pois a alcançamos apenas quando a conservamos: "nos servando facimus eam esse iustitiam" (*id.*, 195:3-4).

Podemos conservar essa retidão porque simultaneamente recebemos

---

autores em questão (da afirmação de uma fé revelada no caso de Anselmo e de uma fé racional no caso de Kant), para ele o *solen* kantiano se identifica com o *debere* (de uma vontade reta) anselmiano quando aplicado aos seres racionais.

<sup>22</sup> "Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se" (DV 12,194:30-1).

também o querer e o ter. O receber relativo a essa retidão da vontade faz com que a queiramos e a tenhamos: "acceptio facit velle illam et habere" (*id.*, 195:20). A reflexão parece subverter a idéia cronológica. Se podemos falar de um antes e um depois relativos a essa retidão, é tão-somente de um modo explicativo, pois é ao mesmo tempo que recebemos o ter, o querer e o conservar essa retidão: "Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam; et mox ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est" (195:24-27).

Num segundo momento, avançamos para a determinação última do sentido de justiça, que é aquele do amor. Evocando as passagens dos Salmos (Sl 32,11 e 107,42), Anselmo afirma que os justos<sup>23</sup> são os retos de coração, isto é, os retos de vontade: "Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando: 'recti cordi', id est recti voluntate, aliquando 'recti' sine adiectione 'cordis', quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est illud: 'Gloriamini omnes recti corde'. Et 'videbunt recti et laetabuntur'" (196:20-24)<sup>24</sup>. A retidão da vontade, expressão da justiça em Anselmo, e o centro da definição da liberdade devem ser pensados no seu horizonte próprio, que é aquele do amor. Somente um coração purificado pela fé recebe a justiça como dom de Deus, o que não é outra coisa senão a graça<sup>25</sup>. No *De concordia* encontramos com clareza

---

<sup>23</sup> Pela definição dada mais acima, justo é aquele que conserva a retidão da vontade pela própria retidão.

<sup>24</sup> Para o sentido bíblico do conceito de justiça tal como utilizado por Anselmo, confira Losoncy (1984, p. 708).

<sup>25</sup> Sabemos, por uma passagem do DCD, que não há dom sem aquele que esteja

suficiente a determinação da vontade reta como o amor da própria retidão, movimento esse que se instaura no interior da fé.

## Retidão e beatitude

A determinação última da vida moral em Anselmo será pensada em função da retidão. Não há nenhum outro bem que possa oferecer aquilo que é próprio da justiça: tudo aquilo que seja diferente dela é inferior e não merece ser buscado ou desejado. Isso contribuiu de certa forma para a identificação do pensamento ético de Anselmo, no tocante à idéia do fim do homem, como sendo apenas a expressão exclusiva de uma retidão, em oposição, por exemplo, a Agostinho, para quem a beatitude desempenha um papel decisivo (Rondelet, 1959, p.161). Pelo que vimos acima, a beatitude não determina a retidão, ela está mesmo ausente da retidão da vontade. No entanto, não é negada e aparece até como meio de motivação moral, e deve mesmo ser considerada como uma das determinações últimas da criatura racional. O exame mais detalhado desse conceito aparece no tratado *De casu diaboli*, que considera a queda dos anjos maus.

Uma primeira identificação estabelecida por Anselmo é a correlação entre o *commodum* e a *iustitia* enquanto propulsores da vontade do anjo. É pelo primeiro, e espontaneamente, que o anjo quis o que não tinha e o que não devia querer: ele pecou procurando desordenadamente algo que poderia lhe trazer

---

disposto para receber: "datio non est sine acceptione" (20.265:12).

um acréscimo de beatitude, encaminhando-se assim para além da justiça. Não nos interessa aqui considerar os motivos pelos quais o anjo pecou, mas a constituição de sua vontade<sup>26</sup>. O *commodum*, que poderia ser traduzido por conveniência, é entendido nesse contexto como aquilo que constitui a beatitude, aquilo que quer toda criatura racional: "Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura" (DCD 4,241:13-14). Essa é uma primeira definição de beatitude.

Anselmo, ao retomar o sentido de *commodum* na parte final do cap. 12 desse diálogo, apresenta, apenas indiretamente, um segundo tipo de beatitude, que é aquela que advém com a justiça: "Dico autem nunc beatitudinem non beatitudinem cum iustitia, sed quam volunt omnes, etiam iniusti" (*id.*,255:2-4). Essa beatitude assim entendida é aquela que melhor expressará o próprio bem moral. Distanciada dos bens inferiores, dos apetites carnais, a vontade de beatitude volta-se para aquilo que é mais digno e ao mesmo tempo enobrece a criatura. No entanto, Anselmo é levado a reconhecer que Deus fez reunir-se, ao mesmo tempo, nessa criatura racional, uma vontade de beatitude e uma vontade de justiça. Esse procedimento se justifica, pois, recebendo apenas a vontade de beatitude, ela se inclinaria para as conveniências menores e mais baixas, as quais deleitam apenas os "animais sem razão" (*irracionales animalia*), não podendo jamais reconhecer aquilo que é melhor, e desse modo essa vontade não poderia ser propriamente chamada de justa ou injusta (*id.*, 13,257:18-29). No caso de

---

<sup>26</sup> Examinaremos esses motivos ao considerarmos mais adiante a questão relativa ao pecado.

receber apenas a vontade de justiça, o raciocínio é idêntico: a vontade seria determinada a querer (necessariamente) apenas o que é justo (*id.*, 14,258:13-16).

A vontade deve se comportar de tal forma que busque ao mesmo tempo a beatitude e a queira com justiça. Desse modo, não basta apenas identificar essa dupla constituição do querer da vontade: é preciso afirmar um princípio segundo o qual a vontade de justiça modere os excessos da vontade de beatitude, sem no entanto coibi-la: "Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem" (*id.*, 14,258:22-24). A vontade governada pela justiça tem como exemplo aquele de um comandante que impede o desgoverno de seu navio, mantendo-o sempre na boa rota (DCD 26,274:16-24). No caso da vontade, quando a justiça se faz presente, o querer persevera até o fim naquilo que é melhor. Perseverar na vontade, para Anselmo, é *pervelle*, termo que apresenta a idéia de um querer que se estende até o fim (*id.*, 3,238:27-8).

Essa dupla constituição da vontade receberá mais tarde no DC a designação de uma dupla "afecção": para querer a felicidade e para querer a retidão: "ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco 'affectiones'. Quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem" (DC 11,281:5-7). A afecção é aquilo pelo que o instrumento é afetado para querer, seja para querer aquilo que é conveniente, seja para querer a justiça. Pela primeira, o homem quer sempre a beatitude e, pela segunda, quer ser reto. Esse par de afecções será considerado também segundo

a relação de comando e obediência, relação essa que definirá a vontade reta. Temos, diz Anselmo, a vontade de justiça "ad imperium et regimen" e a vontade de felicidade "ad oboediendum sine omni incommoditate" (DC 13,286:9-14). A primeira foi dada por Deus em vista de sua honra; a segunda, em vista do bem-estar da criatura.

A liberdade em Anselmo será pensada primeira e fundamentalmente como um poder que se orienta para a justiça. Muitos<sup>27</sup> reconheceram nesse poder um aspecto de autodeterminação da vontade ou, ainda, a autocausalidade na ordem da finalidade moral (Briancesco, 1984, p. 40). Conservando o vocabulário de Anselmo, preferimos falar dessa liberdade enquanto uma força que lhe permite conservar a retidão, a querer aquilo que deve, e ao mesmo tempo a enobrece. Assim, a vontade (reta) preserva sua ordem, honra a Deus, e seu traço peculiar é a submissão à vontade divina, que, longe de expressar qualquer diminuição de sua dignidade natural (como aquela de um escravo sob o jugo de seu mestre), a torna mais livre. Ademais, a liberdade se caracteriza por um movimento espontâneo que lhe é próprio: o amor. Tivemos uma primeira indicação desse aspecto na leitura do *De veritate* (cap.12), no qual a presença da *rectitudo propter se servata* só pode ser pensada na esfera do amor. Teremos a confirmação dessa indicação no último capítulo deste trabalho, com a análise da terceira questão do DC: a vontade reta pressupõe um coração purificado pela fé. Somente a graça confirma a

---

<sup>27</sup> É o caso de Rohmer (1962, p. 166), Vanni-Rovighi (1969, p. 90) e R. Pouchet (1966, p. 110-11).

perfeição da liberdade em Anselmo. No capítulo seguinte, devemos aprofundar a situação dessa vontade reta e apontar igualmente a situação decorrente de sua perda ou abandono.

## Capítulo III

### A liberdade da vontade

*Quod nihil sit liberius recta voluntate*

#### 1 — A força da vontade reta

A unidade temática desse segundo grupo de capítulos do *De libertate arbitrii* (caps. 5-9) é assegurada pela seguinte idéia: a vontade reta possui uma força tal que nenhuma outra força alheia pode demovê-la de seus propósitos. Essa afirmação será extensiva ao poder da tentação sobre a vontade e também ao poder de Deus, na medida em que ele não pode retirar essa retidão da vontade. Nada pode coagir a natureza racional a querer não querendo ou a querer aquilo que ela não quer. A argumentação de Anselmo ao longo desses caps. 5-9 indicará que a vontade do homem, quando reta, não é escrava nem dependente daquilo que não deve; nenhuma força estranha a afasta (*avertere*) da retidão mesma, a não ser que ela própria consinta (*consintere*), querendo o que não deve, pois este consentimento não lhe vem por necessidade, mas de si própria (*ex se*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. DLA 5, 216:7-11. O distanciamento do homem em relação a Deus é indicado pelo verbo *avertere*. O movimento de uma vontade que se dirige para algo tem como raiz profunda o próprio querer. Esse movimento da vontade é assim descrito: a criatura afasta-se (*avertere*) da retidão na qual ela estava e converte-se (*convertere*) para aquilo que é maisão e nocivo. A esse respeito, confira DCD 9,246:30-31. O prefixo *ex* da passagem acima expressa perfeitamente a idéia de proveniência.

O tratamento dessa questão começa com a apresentação da dificuldade, indicada pelo discípulo logo no início do cap. 5: como o homem, possuindo uma vontade reta, abandona aquilo que tinha: isso se deu contra a sua vontade ou foi ele coagido pela tentação? (214:15-17).

A resposta do mestre comanda toda a compreensão dessa nova seção: ninguém abandona a vontade reta a não ser querendo ("nemo illam deserit nisi volendo"). Mesmo que um homem possa ser preso, torturado ou morto contra a sua vontade, só pode querer querendo: "velle autem non potest invitus, quia velle non potest nolens velle" (214:21-22). De início, a reflexão diz respeito à vontade humana e, como vimos nos capítulos iniciais do *De libertate arbitrii*, tal vontade possui um traço que lhe é próprio: a espontaneidade. Poderíamos ter a impressão de que o desenvolvimento dos argumentos de Anselmo é circular, tendendo a retornar ao ponto de origem. Mas não parece ser o caso. Seu objetivo será o de considerar amplamente a vontade — como um poder que lhe é próprio — livre de qualquer coação.

Para investigar mais propriamente a vontade e seu querer, e sobretudo o traço determinante de sua espontaneidade, mestre e discípulo consideram exemplos que são facilmente recolhidos do cotidiano (*usus frequens*). É o caso daquele que mente para não ser morto; parece que mente contra a sua vontade (214: 24-26). Mesmo nessa situação, a escolha é voluntária, ainda que a alternativa não seja querida. Um primeiro nível de explicação procura acentuar dois tipos de vontade. Resumimos a argumentação de Anselmo: querer contra o

sua vontade a fim de salvar a vida não é querer o engano pelo engano, mas por outra coisa; nesse exemplo, a vida. Há uma vontade pela qual queremos algo por si mesmo (*volumus aliquid propter se*): querer a saúde pela saúde; e uma vontade pela qual queremos algo por outra coisa (*volumus aliquid propter aliud*): querer tomar um medicamento em vista da saúde(215:2-5). Com essa segunda vontade (querer algo em vista de outra coisa), o homem não faz algo contra sua vontade, mas querendo.

Não podemos, no entanto, afirmar que aquele homem é necessariamente obrigado a escolher uma das duas opções, morrer ou mentir, mesmo que essa alternativa seja para ele uma grande dificuldade. A conclusão se impõe: por um lado, ainda que seja necessário (morrer ou mentir), não é necessário que ele morra, pois ele pode não morrer se mentir; por outro lado, não é necessário que ele minta, pois ele pode não mentir se morrer. Ora, nenhuma dessas duas opções é determinada pela necessidade, porque ambas estão em seu poder. Por fim, a alternativa presente neste exemplo não elimina a possibilidade da escolha, já que a outra opção é possível. É apenas necessário que ele escolha uma ou outra alternativa<sup>2</sup>.

A vontade, posta assim diante da alternativa (mentir para salvar a vida ou dizer a verdade e morrer), apresenta a mesma configuração da dupla inclinação da vontade que vimos mais acima: para querer a beatitude ou a justiça. Dizer a verdade e conservar a justiça é algo de grande relevância moral.

---

<sup>2</sup> Sobre o papel da necessidade em Anselmo, cf. *infra*, p. 133-136.

A situação indicada por este exemplo poderia ser ilustrada também por um caso que Anselmo presenciou em seu tempo: o do mártir e santo inglês Elfego. Tomando como verídica a história narrada por Eadmero, sabe-se que Anselmo defendeu, diante de Lanfranco, o culto e a veneração que eram prestados ao santo. Para não trair o seu povo e a liberdade de sua Igreja, Elfego preferiu morrer e não pagar o resgate aos seus raptadores, pois não aceitava a idéia de retirar o mínimo que fosse de seu povo, o que seria para ele um pecado diante de Deus. Eis as palavras de Anselmo segundo o seu biógrafo: "não é sem razão que podemos contá-lo entre os mártires (...) que padecem a morte por uma tão grande justiça (...) qual é a diferença entre morrer pela justiça e morrer pela verdade?" (VA I, 30).

Há determinadas situações nas quais a presença de uma dificuldade poderia levar a crer que a vontade foi coagida ou que o resultado de sua ação foi involuntário. Como exemplo, Anselmo cita o caso de alguém que não faz algo devido à dificuldade mesma de sua realização e, desse modo, julga que a não-realização da tarefa foi obra da necessidade ou contra a sua vontade. Aqui, também, não fazemos nada contra a nossa vontade, mas sim querendo não fazer (215:24-28).

O aspecto que definirá propriamente o estatuto dessa vontade é o fato de ela querer a própria retidão com perseverança ("velle ipsam rectitudinem perseveranter")<sup>3</sup>, pois querer o que não se deve é sucumbir, é ser vencido. A

---

<sup>3</sup> Cf. 216:17. Perseverar na vontade é *pervelle*, um querer que se estende até o fim. Cf. DCD 3.238:27-8.

tentação não pode vencer a vontade reta e afastá-la de sua própria retidão<sup>4</sup> a não ser que ela mesma queira. Quando se diz que é vencida pelo pecado ou tentação, não se diz que ela é vencida por um poder estranho, mas pelo seu próprio poder. É impróprio dizer que a tentação pode vencer a vontade reta: "Quare nullatenus potest tentatio vincere rectam voluntatem, et cum dicitur, improprie dicitur" (217:2-3). Esse é um dos casos em que vemos como Anselmo considera o uso da linguagem, mais especificamente nas questões de ordem semântica. Em orações como "um homem fraco pode ser vencido por um forte", o verbo poder é utilizado de maneira imprópria, já que o homem fraco não pode nada diante de um homem mais forte; ele não pode pelo seu poder, mas por um poder alheio ("non sua potestate posse dicitur sed aliena"). O mesmo tipo de tratamento aparece com referência ao verbo dever, em orações como "o pobre deve receber dinheiro do rico" (CDH 18,128:30-32). Da mesma forma, é de um modo impróprio que se diz que o pobre deve alguma coisa, quando é o rico que deve dar dinheiro ao pobre.

O movimento dialético prossegue no cap. 6 por iniciativa do discípulo, motivado pela dificuldade de entender o poder dessa vontade diante de determinadas situações nas quais a mesma vontade, ao contrário, parece impotente. Como conciliar esse poder da vontade atestado pelo mestre e a impotência que parece atingir essa vontade? A não-resolução dessa questão parece mesmo interferir no estado "emocional" do discípulo: "non potest animus

---

<sup>4</sup> "nulla tentatio potest vincere rectam voluntatem" (216:29-30).

meus ad quietem huius quaestionis pervenire" (217:15-16). Esse novo movimento aprofunda as indicações do capítulo precedente.

Essa força alheia, que parece atribuir uma certa impotência à vontade, afastando-a daquilo que ela deve querer, é, segundo as palavras do discípulo, a tentação: "Sed ipsa tentatio sua vi cogit eam velle quod suggerit" (217:25).

Essa impotência da vontade de conservar a retidão é antes uma dificuldade que se apresenta diante de determinadas situações, como, por exemplo, quando se desiste de fazer algo não pelo fato de que isso seja impossível, mas pelo fato de que não se pode fazê-lo sem dificuldade. Dessa forma, parece que a dificuldade se apresenta como um obstáculo que é imposto à vontade, mas que não é intransponível. Acrescenta o mestre que tal dificuldade não aniquila a liberdade: "Haec autem difficultas non perimit voluntatis libertatem" (218:6). Conclui Anselmo com uma frase na qual o estilo e a correspondência das palavras são magníficos: "Impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam" (218:7). Considerando apenas os verbos *impugnare/expugnare*, temos: a dificuldade pode *in-pugnare* (entrar em luta contra a vontade) mas não *ex-pugnare* (triumfar sobre a vontade).

A afirmação desse poder livre da vontade é aquilo que indica a razão da verdade (*ratio veritatis*), fato que o mestre faz lembrar ao discípulo para que este se oriente no reto caminho indicado pela inteligência da fé<sup>5</sup>. Assim, pode o

---

<sup>5</sup> A expressão *ratio veritatis* é essencial para o desenvolvimento da argumentação de Anselmo. Como vimos na primeira parte deste estudo, ela é modelo e guia da procura racional.

mestre dissolver a aparente dificuldade apresentada pelo discípulo e conciliar potência/impotência da vontade: "Hoc igitur modo puto te posse videre quomodo convenient potentia voluntatis quam ratio veritatis asserit, et impotentia quam *humanitas* nostra sentit" (218: 8-10).

O aspecto que causa a resistência do discípulo ao longo dessa discussão é justamente aquele de atribuir uma força, um poder à vontade (o que a faz justamente livre), mesmo diante de situações em que essa vontade parece ser coagida ou movida por uma necessidade. Como entender a força dessa vontade se, a propósito desta, apenas é permitido falar aquilo que se refere ao seu próprio querer? Pelo estudo da constituição do termo vontade, Anselmo pretende dirimir essa dificuldade.

Vontade é um termo equívoco. Da mesma forma que o termo vista é tomado no seu duplo sentido de instrumento (órgão) e de ação desse instrumento, a visão, o termo vontade deve ser entendido enquanto instrumento do querer que está na nossa alma e enquanto uso, na medida apenas em que queremos algo. Tanto a vista como a vontade, enquanto instrumentos, estão sempre presentes, mesmo quando nós não os utilizamos<sup>6</sup>.

Anselmo, para corroborar essa distinção e reafirmar o aspecto inalienável da força da vontade, apresenta como exemplo a seguinte situação: um homem consegue segurar um touro indomável e, noutra ocasião, não consegue manter nas mãos um frágil carneiro. Embora ele tenha utilizado forças diferentes em

---

<sup>6</sup> Anselmo voltará a considerar a divisão da vontade no *De concordia* segundo uma divisão tríplice: a vontade enquanto instrumento, afecção e uso.

cada caso, não se pode dizer que ele é menos forte pelo fato de não segurar o carneiro. Ora, tal homem é forte porque tem a força, e sua ação é qualificada de forte porque no primeiro caso ele usa corretamente sua força.

Esse exemplo de Anselmo foi tomado por alguns intérpretes<sup>7</sup> do pensamento anselmiano como inadequado para expressar a moralidade de uma ação. Ter um poder e não querer usá-lo, manifestando assim uma incapacidade da vontade de resistir à tentação, seria contraditório. O mesmo não ocorreria no caso de uma capacidade física: pode-se dizer que alguém é reconhecidamente capaz de realizar algo e, no entanto, pode ocorrer que essa mesma pessoa, em certas ocasiões, seja incapaz de realizar tal tarefa por causa de condições adversas. Contudo, julgamos que a distinção entre instrumento/uso indicada por Anselmo é suficientemente clara: o poder da vontade, enquanto instrumento, pode permanecer como tal, e o uso (expressão do ato da vontade) pode variar. Em última instância, ceder à tentação é imputado à vontade: quando se afasta do que tinha e converte-se para o que não devia, faz isso querendo.

A vontade assim entendida — enquanto instrumento e uso — permite compreender melhor seu aspecto inamissível ou, ainda, sua força natural que está sempre presente, não podendo ser vencida por nenhuma outra: “*Sic intellige voluntatem quam voco instrumentum volendi, inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere, qua aliquando magis, aliquando minus utitur*”

---

<sup>7</sup> Cf. Hopkins (1972, pp. 145-47) e Brow (1970, pp. 335-36).

in volendo" (219:32-34). Guardando-se a linguagem de Anselmo, pode-se afirmar que é somente de um modo impróprio que a tentação ou uma força estranha podem vencer e dominar a vontade do homem. Antes, devemos interrogar qual é propriamente o modo (no seu sentido *usus*) pelo qual o querer é "acionado": com mais ou menos força em relação àquilo que busca: "Unde quod fortius vult, nullatenus deserit oblato eo quod minus fortiter vult" (219:34/ 220:1).

A argumentação avança e procura exaurir as possibilidades nas quais a vontade poderia ser subjugada por uma força superior ou alheia. Essa exigência do procedimento dialético nos levará para o centro do diálogo *De libertate arbitrii* e, dessa forma, poderá confirmar a liberdade como um poder, que é a expressão de uma vontade reta. Anselmo, no cap. 8, considerará que nem mesmo Deus pode suprimir a liberdade dessa vontade, movimento que sugere uma aproximação, na ordem da argumentação, entre a tentação e Deus, na medida em que ambos não podem suprimir essa vontade. A primeira intervenção do mestre já é indicativa dessas dificuldades: "Totam quidem substantiam quam de nihilo fecit, potest redigere in nihilum, a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare" (220:13-15).

Essas poucas linhas apresentam problemas que ultrapassam sobremaneira o conteúdo do *De libertate arbitrii*. Eles soam aos ouvidos do discípulo como afirmações inauditas. Aqui estão presentes: a) o tema da criação *ex nihilo* e, b) a questão do não poder em Deus, neste caso, o fato de que Deus não pode

suprimir a retidão da vontade. Para enfrentarmos essas dificuldades, teremos que considerar outras obras de Anselmo, como o *Monologion* e o *Proslogion*.

A questão relacionada ao problema do nada aparece de forma explícita no *Monologion* (cap. 8) e no *De casu diaboli* (cap. 11). No primeiro, o tema é considerado dentro de uma discussão de natureza ontológica, cujo centro é o Deus criador de tudo aquilo que é; no segundo, já se trata do aspecto propriamente moral, no momento em que considera o problema do mal<sup>8</sup>. Neste comentário, ficaremos apenas com o texto do *Monologion*. Se tal capítulo dessa obra não esgota completamente o tratamento do assunto, ao menos lança alguma luz sobre esse difícil tema.

A dificuldade maior que Anselmo enfrenta nesse capítulo é a de conciliar a afirmação (feita anteriormente no cap. 7) de que Deus fez as coisas do nada (*ex nihilo*) com o princípio universalmente reconhecido de que do nada, nada se faz. No decorrer do capítulo, verificamos que não se trata de resolver um problema de linguagem suficientemente conhecido por Anselmo<sup>9</sup>, mas sim de entender a expressão *de nihilo*: "Quid igitur intelligendum est de nihilo?" (Mon, 8,23:3).

Na elaboração de sua resposta (23:5-21), o Doutor Magnífico apresenta os três modos pelos quais podemos entender como uma coisa é feita do nada:

---

<sup>8</sup> O que veremos na segunda parte deste capítulo.

<sup>9</sup> Problema que podemos assim formular: se o nada é, de algum modo, a causa pela qual são todas as coisas que são, é necessário que a palavra nada signifique alguma coisa. Nesse sentido, ver I. Sciuto (1991, pp. 110-115).

- 1) Emprega-se a expressão algo é feito do nada para dizer que não é feito, quando se diz, por exemplo, que a essência suprema não é feita de algo. Certamente, esse sentido não é aplicável a todas as coisas que, ao contrário, são feitas.
- 2) Quando se diz que feito do nada significa feito de alguma coisa, atribui-se desse modo ao *nihil* alguma significação. De forma breve, Anselmo diz que tal asserção é falsa, acarretando, quando empregada, impossibilidade e contradição.
- 3) Emprega-se a expressão do nada para se dizer que algo é feito, mas não no sentido de que este *nihil* seja algo.

Com esse terceiro sentido, pode-se afirmar que, exceto a essência suprema, todas as coisas que são foram feitas por ela do nada. Pode-se igualmente compreender de forma conveniente e sem contradição a expressão feito do nada: "hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicatur, creatrix essentia universa fecisse de nihilo" (Mon. 8,23:31-32). O exemplo escolhido para ilustrar tal ação (de uma essência criadora que faz as coisas do nada) é o seguinte: "eo modo quo dici solet dives ex paupere, et recepissee cuis sanitatem ex aegritudine. Id est: qui prius pauper erat, nunc est dives." (Mon. 8,23:28-29).

A questão de como Deus não pode determinadas coisas foi considerada em detalhe por Anselmo no cap. 7 do *Proslogion*. Essa dificuldade aparece dentro de um conjunto de capítulos que abordam os "atributos de Deus" (ccos.

5-13), logo após a determinação do argumento único: *Aliquid quo nihil maius cogitare potest*. O cap. 5 afirmara, em resposta à questão "Quem és tu senhor Deus?": "tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum" (Pros. 5,104:15-17). Um pouco mais adiante, no cap. 7, temos uma questão assim apresentada: "Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit" (*id.*, 7,105:8).

Ora, Deus não pode mentir, contradizer-se, fazer com que o verdadeiro seja falso e outras coisas semelhantes. O poder de Deus não significa que Deus possa fazer qualquer coisa: "Il ne peut pas ce qui ne lui convient pas de pouvoir, uni à soi, il peut et veut, et ne doit rien, car il est sa propre norme, la fidélité accomplie envers soi même et la fécondité généreuse" (Gilbert, 1990, p. 128).

A solução apresentada nesse cap. 7 por Anselmo apresenta a hipótese de que poder determinadas coisas (por exemplo mentir) é antes uma impotência: "qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia" (*id.*, 105:15-16). Esta hipótese será corroborada no percurso de sua argumentação. Quem pode tais coisas pode o que não é bom e o que não deve. Aquele que tem poder de fazer aquilo que não é bom para ele, ou que não deve, manifesta uma impotência<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Interessante ressaltar o paralelismo da reflexão entre o não poder de Deus, que é justamente reconhecido como um poder, diríamos, acima de qualquer outro, e o não poder pecar da liberdade enquanto expressão de uma vontade reta, o qual é mais livre do que a vontade que pode pecar. A respeito do não poder de Deus, afirma Courtenay: "For Anselm, God does not have the ability to will that which he has not

A passagem do *De libertate arbitrii* que estamos considerando fala justamente da impossibilidade de Deus retirar a retidão da vontade. Antes de verificar a veracidade dessa proposição, Anselmo considera aquilo que seria suscetível de ser retirado: a vontade reta, justa. A descrição dessa vontade é realizada de forma admirável: "nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod deus vult illam velle" (220:18-19). Essa definição é o ponto central desse diálogo e resume em poucas palavras o essencial da vida moral em Anselmo. Temos, segundo a expressão de M. Corbin (1984b, p. 88), um "redoublement" da vontade sobre ela mesma. A vontade humana provém de Deus e dirige-se para ele. Em outras palavras, conservar a retidão é querer o que Deus quer em relação a tal vontade.

Concordando a vontade humana com aquilo que Deus quer que ela queira, pôde Anselmo ultrapassar a dificuldade apresentada no início do capítulo e mostrar que Deus não pode retirar a retidão da vontade, pois fazer isso é contradizer-se. Resumimos a argumentação de Anselmo:

- 1) Se Deus retira a retidão da vontade, é preciso considerar se faz isso querendo ou não.
- 2) Ele faz isso querendo, pois não pode fazer algo não querendo.

---

willed or that which is contrary to his nature. For Anselm only one way was ever really correct or possible, for God's will has to express God's nature, and God's nature, in turn, can never have been subject to multiple possibilities, since in such a case God's nature would have no consistent meaning." (1975, p. 62).

- 3) Retirando a retidão da vontade, ele não quer que a criatura racional queira aquilo que ele quer que ela queira.
- 4) Ora, é impossível que Deus não queira aquilo que ele quer.
- 5) Logo, ele não pode retirar a retidão da vontade.

A conclusão dessa unidade temática poderia ser extraída das primeiras linhas do cap. 9: "quod nihil sit liberius recta voluntate", de modo que nenhuma força alheia pode retirar a sua retidão. Reconsiderando o exemplo daquele que mente para não perder a vida ou a saúde, é confirmado que ele não é coagido a abandonar a verdade pelo medo da morte. A vontade em questão não é coagida a querer mais a vida do que a verdade, antes ela própria escolhe (*eligit*)<sup>11</sup> mais fortemente a vida. Um aspecto novo está no fato de que aquela vontade feria a glória eterna após ter guardado a verdade e os tormentos do inferno após ter mentido: "Nam si praesentem videret gloriam aeternam quam statim post servatam veritatem assequeretur, et inferni tormenta quibus post mendacium sine mora traderetur: procul dubio mox virium sufficientiam ad servandum veritatem habere cerneretur" (221:26-29). Sabendo disso, certamente ela daria prova de forças para querer a salvação eterna (*salus aeterna*) e a verdade como recompensa (*praemium*), e não a saúde temporal (*salus temporalis*).

Essa passagem parece trazer alguns dados novos que até então não foram considerados no *De libertate arbitrii*, como aquele de uma recompensa

---

<sup>11</sup> É a primeira vez que aparece no DLA o verbo *eligire* para designar o ato de escolha.

exterior (*extranea merces*), cujo exemplo já proposto por Anselmo (DV 12,194:20) é o de um homem que faz uma boa ação em vista da glória eterna. Certamente, trata-se de um problema que envolve a questão do mérito. A indicação acerca da salvação eterna e a da busca da verdade devem ser compreendidas como decorrentes da escolha de uma vontade justa. O papel do livre-arbítrio — e do mérito —, indispensável à salvação, conjuntamente com a graça, será considerado no próximo capítulo.

Foi possível constatar, ao fim desse segundo grupo temático, que a vontade livre está sempre presente na criatura racional e, quando esta possui a retidão da vontade, nenhuma força pode subjugar-lá, seja aquela da tentação, seja aquela de Deus. Sobre essa força da vontade, Anselmo valeu-se novamente da dupla distinção entre instrumento e uso, indispensável para sua compreensão. Quando a criatura sucumbe e é vencida (o que ocorre pelo seu próprio querer), isso manifesta o fato de ela não usar a sua vontade para querer mais fortemente aquilo que devia. Essa incapacidade é um dos traços da *humanitas* da criatura (218:8-10). Duas coisas devem ser destacadas: 1) Anselmo pretende enfatizar, no *De libertate arbitrii*, o poder da vontade livre enquanto uma força inalienável, valendo-se da distinção entre instrumento e uso. Quanto ao primeiro, ele está sempre presente, o que já não acontece no segundo; 2) quando a vontade persevera no seu querer, conserva a vontade reta, isto é, quer o que Deus quer que ela queira.

## 2 — Liberdade e pecado

### Liberdade e servidão

O terceiro conjunto de capítulos do *De libertate arbitrii* (caps. 10, 11 e 12) apresenta uma mesma unidade temática. O elemento comum que os une é a referência agora explícita do fato do pecado e da diminuição da dignidade humana que proporciona. Até o momento, no DLA, o pecado foi abordado apenas indiretamente, como algo estranho à liberdade, na medida em que se reconhecia que a vontade mais livre era aquela que não podia afastar-se daquilo que possui e que a liberdade, possuindo a vontade reta, é a expressão de uma *potentia non peccandi*. No entanto, essa nova unidade temática do DLA terá como meta fazer a conciliação entre liberdade e servidão na criatura racional. Para empreendermos esse novo passo, é preciso ter em mente, desde o início, a distinção entre uso e instrumento, presente na consideração do poder.

Como elemento essencial da discussão, o cap. 10 apresenta uma reflexão sobre a impossibilidade para o homem de recuperar o que tinha e perdeu. Considera propriamente a situação daquele que abandonou a retidão da vontade, desviou-se do reto caminho e tornou-se escravo do pecado. O capítulo é estruturado tendo como pano de fundo um versículo do Evangelho segundo São João: "quem faz o pecado é escravo do pecado" (8,34), citado textualmente duas vezes, e um versículo dos Salmos: "sopro que passa e não volta" (77,39). Podemos dizer igualmente que esses versículos, além de registrarem a impotência da qual a criatura racional se ressente, pelo fato de ser

incapaz de recuperar o que perdeu, apontam também para a intervenção e ajuda divinas, indispensáveis para a sua salvação<sup>12</sup>. O núcleo da argumentação é o seguinte: já que toda retidão da vontade fora dada por Deus à criatura racional, uma vez que esta a abandonou e se tornou escrava do pecado, não pode por si só recuperá-la, pois somente Deus, numa segunda graça, pode restituí-la. Essa é a situação concreta e histórica do homem. O Doutor Magnífico nos diz apenas qual é o verdadeiro e real "milagre" dessa segunda graça: "Et maius miraculum existimo cum deus voluntati desertam reddit rectitudinem, quam cum mortuo vitam reddit amissam" (222:13-14).

Os dois últimos capítulos desse terceiro conjunto de capítulos aprofundam a reflexão sobre a servidão do pecado e acentuam o caráter inalienável da

---

<sup>12</sup> O versículo 39 do Salmo 77 citado acima é retomado na terceira questão do DC (275:9-15) para expressar aquilo que muito justamente deve ser temido (*valde timendum est*): o próprio fato do pecado, não aquele cometido pelo homem, entendido como um pecado voluntário (*peccatum voluntarius*), mas aquele pecado do primeiro homem. Assim, é por isso que este é incapaz de recuperar a retidão perdida, a não ser que a graça o ajude: "nullo potest resurgere nisi gratia relevetur" (*id.*, 275:12). A condição do homem é descrita por Anselmo em tons dramáticos: de pecado em pecado o homem tende para o abismo sem fundo dos pecados (*id.*, 275:13-15). Essa condição é confirmada pela autoridade de S. Paulo (Rm 7,15), no momento em que Anselmo aponta os apetites (carne e concupiscência) aos quais o homem está submetido de forma que ele se aproxima dos brutos animais: "aquilo que odeio eu faço", é assim entendido pelo mestre de Bec: "mesmo não querendo, desejo ardentemente" (*id.*, 274:5-6). Pelo versículo do Salmo e pela autoridade de S. Paulo, temos mais uma vez, nas páginas do DLA, as condições oferecidas para tratarmos do papel essencial da graça.

liberdade. Para não perder nenhum elemento da argumentação, consideramos cada um separadamente, ainda que tratem exatamente da mesma questão.

O cap. 11 aborda a difícil questão de como conciliar servidão e liberdade e apresenta também os diversos "modos" pelos quais podemos considerar o homem, segundo a sua condição de perseverar na vontade (conservar a retidão) ou não.

A dificuldade do discípulo pode ser assim resumida: já que servidão e liberdade estão na vontade (*libertas et servitus in voluntate*), pois desta depende a liberdade ou servidão do homem, como podemos dizer que ele é escravo se é livre; ou, então, como admitir o contrário: "si ergo servus est: quomodo liber? Aut si liber: quomodo servus?" (222:29; 223:1).

Sem hesitação, Anselmo afirma que, quando desprovido da retidão da vontade, podemos dizer que o homem é, ao mesmo tempo e sem contradição, escravo e livre: "quando non habet praefatam rectitudinem, sine repugnantia et servus est et liber"(223:3-4). Tal afirmação preserva a liberdade do homem (ela está sempre presente), e a seqüência do texto mostrará que o "exercício" dessa liberdade não se faz sem uma "ajuda" complementar. Em momento algum Anselmo pensou em considerar a completa autonomia da liberdade do homem. Ele sabe qual é o peso do pecado para a criatura racional.

Na seqüência desse texto, temos uma análise dos diversos modos pelos quais podemos conceber o homem, caso tenha ou não conservado a retidão.

Anselmo reúne (223:3-11), num único momento, aspectos que foram considerados nos capítulos anteriores:

1. O homem não tem o poder de obter a retidão que não tem.
2. Está em seu poder conservar aquilo que recebeu.
3. O homem é escravo, pois não pode voltar por si só ao estado anterior.
4. O homem é livre, pois ninguém pode retirar a sua retidão.
5. O homem só sai do pecado por um outro.
6. O homem só sai da retidão por ele mesmo.
7. O homem não pode ser privado de sua liberdade nem por ele mesmo nem por um outro.

O aspecto mais importante a ser destacado dessas linhas é o fato da radical afirmação da liberdade da criatura racional, o que proporciona, num primeiro momento, um certo embaraço para o discípulo. E tal liberdade apresenta um traço que lhe é essencial, já apontado no capítulo segundo deste trabalho: seu movimento é de tal forma espontâneo, que ela se afasta daquilo que possui apenas por si (*per se*) mesma.

Uma vez definido e aceito esse acordo entre servidão e liberdade apenas na medida em que o homem cai no pecado, por que a liberdade teria uma superioridade em relação à servidão? Tal é a indagação do discípulo no cap. 12: é mais livre o homem que não tem a retidão (pois, quando a tem, não pode ser suprimida) do que o escravo que não pode recobrá-la por si próprio uma vez abandonada? (223:18-25).

A servidão definida por Anselmo é a impotência ou incapacidade de não pecar (*impotentia non peccandi*) (223:26). O homem que é escravo do pecado não pode voltar (*redire*) à retidão da vontade, nem recuperá-la ou tê-la por ele próprio: não pode não pecar. Por sua vez, a *impotentia peccandi* define a liberdade e é a expressão da retidão da vontade, e, quando a criatura racional a tem, não é escrava do pecado.

Desse modo, Anselmo pode falar que o homem tem sempre o poder de conservar a retidão, tendo-a ou não, e por isso é livre (224:5). Esse poder deve ser entendido enquanto um instrumento, no sentido de que está sempre presente no homem, ainda que não seja utilizado. O exemplo do Sol é esclarecedor nesse sentido. Ele é estruturado sobre o par *potestas videndi/ impotestas videndi*. Num homem, o poder de ver o Sol mesmo na ausência deste é maior do que o de um homem que tem a impotência de vê-lo mesmo quando está presente. Mesmo quando o Sol não está presente, temos a vista (instrumento), que nos permite vê-lo quando está presente. Ora, da mesma forma, completa Anselmo, numa fórmula semelhante à do cap. 3 do DLA, quando nos falta a retidão da vontade, temos as condições (*aptitudo*) para entender e querer, o que nos permite conservá-la por ela mesma quando nós a temos (224:14-16).

Para Anselmo, a capacidade de inteligir e querer é o que distingue a criatura espiritual (anjo ou homem) como tal, sendo que sua preocupação primeira pertence ao domínio da *voluntas*. Para a boa compreensão desse conjunto de capítulos, é decisiva e fundamental a presença da distinção entre o

instrumento e uso da vontade. O próximo passo de nossa investigação será considerar a questão do pecado.

## O Pecado

Essa questão, até então indicada sumariamente nas páginas do *De libertate arbitrii*, aparece de forma mais sistematizada no terceiro tratado da trilogia: o *De casu diaboli*. As noções de justiça e verdade, desenvolvidas no DV e consideradas com especial atenção na definição de liberdade, serão agora reconsideradas à luz da vontade do anjo que, não querendo conservar aquilo que era devido, abandonou voluntariamente a verdade e a justiça em que se encontrava, tornando-se assim um infeliz (*miser*). Tendo em vista a grande extensão desse diálogo<sup>13</sup>, consideraremos apenas dois aspectos da questão sobre o pecado: o "quomodo" relativo à ação desordenada do anjo (cap. 4) e a resolução de Anselmo para a dificuldade do termo nada (cap. 11), este diretamente relacionado à questão do mal.

O conteúdo do *De casu diaboli* é assim indicado por Anselmo no prefácio do DV: "tertius est de quaestione qua quaeritur, quid peccavit diabolus quia non stetit in veritate, cum deus non dederit ei perseverantiam, quam nisi eo dante habere non potuit, quoniam si deus dedisset ille habuisset, sicut boni angeli illam habuerunt quia deus illis dedit" (DV *praef.* 173:15-9). Inicialmente, vejamos com

---

<sup>13</sup> O principal comentário do DCD é o de E. Brianesco (1982). Uma apresentação do conteúdo dos 28 capítulos do DCD é oferecida nas páginas 85-105. Em grande parte, valemo-nos aqui desse estudo.

atenção algumas indicações apresentadas nessa passagem.

A "questão" que orienta o tratado é a que diz respeito ao *quid* do pecado do anjo: *quid peccavit diabolus*.<sup>14</sup> Essa questão diz respeito à qualidade intrínseca do ato pecaminoso do anjo, àquilo que concerne ao pecado propriamente dito. O mesmo *quid* reaparecerá no cap. 4, ligeiramente modificado, com a intenção de investigar o próprio querer do anjo: *quid voluit*. A indicação de um versículo do Evangelho segundo S. João (8,44) — "ele (o diabo) foi homicida desde o começo e não permaneceu na verdade" — confirma o abandono da verdade. De fato, já nos primeiros tratados dessa trilogia, a presença da autoridade de S. João confirma-se como um caminho seguro para o pleno entendimento, seja da verdade (a verdade que está na vontade), seja da liberdade, sobretudo no caso daquele que se fez escravo do pecado (sobre a liberdade e a servidão). O versículo 8, 44 aparece cinco vezes ao longo do DCD (235:23; 246:31; 263:10; 266:16; 271:17).

Outro aspecto importante presente nessa passagem do prefácio diz respeito diretamente a um problema de conteúdo moral: em que medida se pode falar da imputabilidade do diabo, já que ele não recebeu de Deus a

---

<sup>14</sup> Começar o estudo do pecado abordando a queda do anjo é, na opinião de G. R. Evans, uma escolha singular que serve para "iluminar" a queda do homem: "Anselm's choice of the angelic lapse as his subject-matter provides him at once with a large scheme of extended analogy, because he can at the same time discuss a number of aspects of the fall of man" (1978b, p. 142). Deve ser acrescentado, ainda, que o DCD apresenta uma série de questões sobre a falibilidade da criatura, servindo de apoio, e mesmo de fundamento, para as reflexões do CDH e do DC.

perseverança para não pecar. Antes de responder a essa dificuldade, convém considerar, naquilo que diz respeito a Deus, se este pode ter sido o autor do pecado do anjo pelo simples fato de não ter dado a ele a possibilidade de perseverar na vontade ou, então, de ter-lhe dado inicialmente uma vontade injusta. Delimitando assim essa ordem de análise, poderemos abordar posteriormente, com mais segurança, o *quid* e o *quomodo* do pecado.

No cap. 1 do DCD, Anselmo retoma, a partir da consideração de alguns versículos da Primeira carta aos coríntios (1Co,4-7), a afirmação segundo a qual toda criatura tem algo (*aliquid*) *per aliud*, e apenas Deus é *per se*. O aprofundamento da questão pelo discípulo será decisiva para a continuidade da reflexão do DCD: se tudo o que é provém de Deus, a passagem do ser ao não-ser (o retorno ao nada) seria igualmente feita por Deus. O vocabulário de Anselmo é estruturado segundo o par *facere esse/ facere non esse*. Poderíamos perguntar em outros termos: Deus seria a causa do ser e do não-ser? Naquilo que diz respeito a Deus, pode-se dizer que conserva aquilo que fez e, desse modo, aquilo que é continua a ser apenas se Deus o mantém no ser. Se Deus deixa de conservar aquilo que era, retorna ao não-ser. Isso não significa que o fez não-ser, mas que deixou de fazê-lo ser (*cessat facere esse*). Tem-se, desse modo, que todo *aliquid* é um *bonum*, na medida em que é feito por Deus, e o *non esse* e o *nihil*, destituídos de qualquer essência, não procedem de Deus: "Unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. Nihil ergo et non esse sicut non est essentia, ita non est

bonum. Nihil itaque et non esse non est ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia" (235:1-5).

Nesse sentido, devemos dizer que toda vontade, em sua essência, é um *aliquid* e um *bonum*. A vontade desordenada e sua inclinação, na medida em que são algo, são um bem. Deus não é a causa da vontade desordenada do anjo. É o que vemos numa passagem do cap. 19: "nullam voluntatem esse malum sed esse bonum inquantum est, quia opus dei est; nec nisi inquantum est iniusta malam esse" (264:13-15). A vontade é dita injusta apenas porque a justiça não está nela (*iustitia non est in illa*). O mal como equivalente de nada (pura ausência) será considerado mais abaixo. A tese central é: o diabo não poderia querer algo, nem mover a sua vontade, se Deus não o permitisse: "(diabo) nec velle aliquid nec movere potuit voluntatem nisi illo permittente, qui facit omnes naturas substantiales et accidentales, universales et individuales" (265:23-25).

Resta considerar o aparente paralelismo entre "dar a perseverança" e permanecer na verdade (o caso do anjo bom), de um lado, e "não dar a perseverança", que implicaria no abandono da verdade, de outro lado. O raciocínio é assim estruturado: o anjo bom permaneceu na verdade porque teve a perseverança; o anjo mau não recebeu a perseverança (não permaneceu na verdade), pois Deus não lhe deu. Uma dificuldade se impõe: se o "dar" é para o anjo bom a causa da recepção, o "não dar" é para o anjo mau a causa da não-recepção. Como pode o anjo ser condenado justamente se ele não recebeu o poder para perseverar na verdade? (cf. DCD 2,235:20-29) O mestre procurará

desfazer o falso paralelismo entre bem e mal presente na dificuldade acima. O anjo recebeu de Deus o poder e a vontade de ter a perseverança. Ora, pode-se perguntar, por que (*cur*) ele não perseverou? A resposta a essa pergunta será dada mais adiante. No momento, o mestre apresenta apenas algumas observações sobre o "perseverar".

Num primeiro momento (238:1-28), encontramos um argumento de natureza lingüística muito interessante: o preverbo *per* designa em latim a idéia de acabamento, de uma ação que se realiza do princípio ao fim. Assim, *perseverare* é conservar algo completamente; no caso em questão, desde o momento em que a criatura recebeu, como um dom de Deus, uma vontade e um poder, ela poderia se manter na verdade. Perseverar na vontade reta em que o anjo foi criado é querer completamente isso, até o fim: "*perseverare in voluntate sit pervelle*" (238:27-8).

Num segundo momento (239:11-34, 240:1-12), o mestre acentua que há um falso paralelismo, pois o não receber não implica o não dar. O anjo não perseverou, nos termos de Anselmo (*non pervoluit*), porque abandonou espontaneamente o que tinha (*sponte dimisit voluntatem quam habebat (...)* *quia deseruit non accepit*). O querer abandonar precede o não receber, isto é, permanecer no estado de retidão no qual foi criado<sup>15</sup>. Uma passagem do fim do capítulo assinala que o diabo, querendo (*volendo*) o que não devia, "*bonam voluntatem expulit mala superveniente*". O mestre de Bec pode afirmar a título

---

<sup>15</sup> A parábola do avaro é muito sugestiva: quando este quer algo (por ex., um pedaço de pão), somente o consegue se dispuser daquilo que tem.

de conclusão: "Quapropter non ideo non habuit bonam voluntatem perseverantem aut non accepit quia deus non dedit, sed ideo deus non dedit, quia ille volendo quod non debuit eam deseruit, et deserendo non tenuit" (240:9-10). Desde o início, a insistência da reflexão recai sobre o termo *sponte*, que foi igualmente importante quando consideramos os capítulos iniciais do DLA.

### O *quomodo* do pecado

O cap. 4 do DCD intitula-se "Quomodo ille peccavit et voluit esse similis deo". Pelo que já vimos, sabemos que a não-perseverança do anjo na justiça na qual foi criado foi motivada por um ato voluntário, cuja marca maior é o *sponte*. Mas não sabemos em que se constituiu esse ato nem como ele se deu. Veremos que foi fruto de uma *immoderata voluntas* ou *immoderata concupiscentia*, segundo os termos de Anselmo (cf. DCD 7).

Seguindo de perto a argumentação do capítulo, vemos que a indagação sobre o modo pelo qual o anjo abandonou a retidão é precedida de uma rápida investigação sobre o próprio querer do anjo: "quid voluit habere quod non habebat, ut vellet deserere quod tenebat" (240:19-20). É certo que o anjo pecou, o que também é reconhecido pelo discípulo de uma forma incontestável (*per fidem*), pois se tivesse conservado a justiça não teria pecado nem seria infeliz (240:25-6). Uma primeira tentativa de resposta ao *quid*: "voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam deus hoc vellet" (241:10-11). Temos aqui a transposição da narração bíblica da

queda do homem para o caso do anjo: ele quis algo que não tinha e não devia querer (já que devia querer apenas aquilo que lhe era imputado), antecipando-se, desse modo, ao próprio querer de Deus. Ao querer ser semelhante a Deus, ele tomou a si próprio como princípio, distanciando-se da obediência que lhe era exigida. Resta tentar definir com mais precisão esse algo pelo qual a vontade do anjo foi impelida e como ele quis esse algo.

Ao considerar a própria vontade do anjo, Anselmo é levado a reconhecer que ele somente poderia querer a justiça ou uma conveniência: "nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum" (241:11). A primeira não podia ser o motivo da queda do anjo. Resta considerar a segunda. Apresentaremos alguns esclarecimentos adicionais àqueles dados mais acima, quando consideramos a dupla afecção da vontade<sup>16</sup>.

O sentido primeiro e essencial de *commodum* é aquele de relacionar-se com as satisfações básicas e vitais de toda criatura, por exemplo, aquela de preservar a vida ou a saúde (cf. DC 11, 281:13-15). A *commoditas* está relacionada também com a felicidade à qual aspira toda criatura racional: "ex commoditas enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura" (DCD 4,241:13-14). Anselmo, no cap. 12 do DCD, ao considerar a hipótese de um anjo criado por etapas (*per partes*), indica a presença de uma vontade natural (de felicidade) que evita as inconveniências e busca as conveniências e, por fim, move todas as outras vontades (*voluntas naturalis (...)* qua voluntate se movet ad

---

<sup>16</sup> Cf. *supra*, pp. 76-78.

alias voluntates) (254:24-26). Considerando-a em si mesma, essa vontade não é má, sendo-o somente quando consente à carne (12,285:3-5). O anjo, enquanto criatura mais excelente que a criatura humana, não poderia deleitar-se com um bem inferior, carnal. Logo, a vontade de ser semelhante a Deus não é em si mesma um mal, pois, como é afirmado no cap. 19 do mesmo tratado, Jesus quis ser semelhante ao Pai: "si velle esse similem deo malum esset, filius dei non vellet esse similis patri" (264:9-10).

Nem sempre a busca dessas conveniências para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa. É o que acontece com o anjo desertor: "(ille) peccavit ergo volendo aliquid commodum, quod nec habebat nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum illi beatitudinis esse poterat" (241:19-20). Vimos que ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça: "plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit" (*id.*, 21-22)<sup>17</sup>. Com sua atitude espontânea, o anjo pecou: "voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo". Ao buscar esse algo a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, abandonou e desprezou a justiça na qual estava. Anselmo, entretanto, não fornece nenhuma informação sobre a natureza dessa conveniência desejada de forma desordenada pelo anjo. À pergunta (*cuiusmodi*

---

<sup>17</sup> Para Escoto (*De peccato Lucifer*), o pecado do anjo é descrito primeiramente como uma busca desordenada da beatitude: "nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta" (*Ordinatio II, dist.6, q.2*), *apud Wolter* (1986, p.464).

*commodum illud fuit*) do discípulo, o mestre responde de forma lacônica: o que foi eu não vejo (*quid illud fuerit non video*) (cf. 244:1-3).

Poderíamos dar por encerrada a explicação sobre o como da queda do anjo mau: um querer desordenado que buscava algo que apenas poderia ser dado por Deus. Mas uma questão do discípulo faz com que vejamos com mais clareza a atitude do anjo: "Si deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare?" (241:31-2). O discípulo relembra a formulação do "argumento único" com a devida interdição que é imposta ao pensamento. Mas aqui, diferentemente do *Proslogion*, o anjo não é o *insipiens* que pode se equivocar sobre a correta forma de significação, que é aquela do domínio da *res*<sup>18</sup>. Ademais, o contexto do DCD não concerne àquilo que podemos ou não conhecer a respeito de Deus. A resposta do mestre à questão do discípulo refere-se apenas à vontade do anjo diante da vontade de Deus. O aspecto central a ser caracterizado é a presença de uma vontade própria, não submetida a nada, e que quer de forma desordenada: "hoc ipso voluit esse inordinate similis deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid" (242:4-6).

Mesmo na hipótese de que a vontade do anjo quisesse ser apenas algo menor do que Deus (*minus deo*), ele queria desordenadamente, pois faria uso de uma vontade própria. Mas foi mais longe: "non solum autem voluit esse aequalis deo quia praesumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior

---

<sup>18</sup> Cf. Pros. cap. 4. Sobre o papel do *insipiens* no *Proslogion*, confira: G. d'Onofrio (1990, pp. 95-109).

voluit esse volendo quod deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra dei voluntatem posuit" (id., 8-10). A vontade do anjo deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, a de uma vontade subordinada à vontade de Deus. Nas palavras de Anselmo, ele deveria querer apenas aquilo que Deus queria que ele quisesse, como vimos na célebre expressão do cap. 8 do DLA, que definia a vontade justa: "nulla autem est iusta voluntas nisi quae vult quod deus vult illum velle" (220:18-19).

O caso da vontade do anjo, como descrito nesse cap. 4 do DCD, pode ser esclarecedor para a compreensão daquilo que primeiramente define o pecado em Anselmo. Vontade própria é aquela que se arroga o direito ou a condição de não estar submetida a coisa alguma, sendo ela a sua própria norma. Desse modo, não é outra coisa senão a soberba, tal como indicado no livro de fragmentos *De humanis moribus*, publicado por Schmidt e Southern: "superbia ideo vocatur, quia supra quam debeat graditur. Superbia namque supergressio dicitur. Propria itaque voluntas, quia dei voluntati non subicitur, sed supra eam extollitur, ob hoc recte superbia dicitur. Ipsa quoque omnis peccati est initium, quia ex ea nascitur omne peccatum" (frag. 7)<sup>19</sup>. Essa vontade é descrita ainda como a senhora da desobediência, estando assim separada de Deus, a quem deveria estar unida. (frag. 37). A vontade própria pertence apenas a Deus, na medida em que ela não é submetida a nada: "quapropter propria voluntas est,

---

<sup>19</sup> Um comentário sugestivo sobre a noção de *superbia* no contexto da reflexão de Anselmo é oferecido por M. Corbín (1992, pp. 81-83).

quae nulli est alii subdita. Solius autem dei est propriam habere voluntatem, id est quae nulli subdita sit" (EIV 27:10-12).

Com a soberba, encontramos a idéia do desprezo a Deus, do desrespeito à submissão a Deus. Dito de outra forma, da substituição de Deus por si própria, já que a criatura (tanto a angélica quanto a humana) se julga no direito de alcançar qualquer conveniência por ela própria. No contexto do *Proslogion*, tal atitude era subsumida como uma tentativa de se elevar acima do criador (*super creatorem*), o que inverteria a ordem do ser e não poderia ser qualificada a não ser como um absurdo (*quod valde est absurdum*) (cf. Pros. 4,103:4-6). O versículo do Eclesiastes (10,5) citado acima no frag. 7 por Anselmo é lembrado por Agostinho numa passagem da *Cidade de Deus*: "Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium" (De civ. Dei., XIV,13 – grifo nosso). Para Anselmo, o abandono da retidão não poderia ser motivado a não ser por essa soberba.

Esse movimento da vontade, ao buscar um acréscimo de felicidade, foi de tal forma desordenado, que, ao abandonar o que tinha e devia conservar, ganhou a privação. Uma passagem do cap. 9 do DCD concluirá, numa fórmula expressiva e segundo o par *aversio/conversio*, o movimento da vontade do anjo: "cum vero avertit se ab eo quod debuit et convertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est. Quam cum deseruit

magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea nisi privationem eius quae nullam habet essentiam, quam iniustitiam nominamus, suscepit" (246:30-1; 247:1-3). A injustiça não é outra coisa senão o mal, a privação de um bem, a privação da justiça devida<sup>20</sup>. O anjo perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça em que foi criado<sup>21</sup>.

Por mais que o DCD considere, em grande parte de seus capítulos, o estado de corrupção do anjo mau, não deixa de ser significativa a consideração sobre os anjos bons. Estes, pela sua perseverança, foram confirmados na justiça e receberam dela aquilo que será o traço distintivo da liberdade criada: não querer aquele *plus* assinalado pelo acréscimo de felicidade. Em outras palavras, eles receberam a *impotentia peccandi*, sendo assim elevados a um grau no qual não vêem nada a mais do que necessitem: "quapropter adeo sunt provecti, ut sint adepti quidquid velle potuerunt, nec iam videant quid plus velle possint, et propter hoc peccare nequeunt" (243:20-2).

Ademais, permanecer na justiça é possuir tranqüilidade e calma na alma; abandoná-la, por sua vez, é ter a alma tomada por afecções múltiplas e violentas, tal como um senhor cruel (*crudelis dominus*) que força um pobre

---

<sup>20</sup> Segundo afirmação presente no *De conceptu virginali et de originali peccato*: "iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae" (DCV 3,143:3).

<sup>21</sup> Talvez tenhamos nessa passagem de Anselmo algumas noções que serão reutilizadas posteriormente no vocabulário de S. Boaventura, precisamente quando o Doutor Seráfico define o pecado como "rerum meliõrum desertio" e como "carere debitae iustitiae" (Cf. *Breviloquium* III, caps. 1 e 6).

homem (*homunculus*)<sup>22</sup> a ser perturbado por atividades torpes e laboriosas (DCD 10,247:22-8). Para Anselmo, a idéia de justiça está relacionada ao *debitum*: "semper eam huic debito alligatam puto" (259:21), seja naquela criatura que a conserva (e por isso mesmo deve querê-la mais e perseverar), seja naquela criatura que a abandonou, pois essa justiça deixou nela alguns belos vestígios (*pulchra vestigia*). O fato de ser ainda devedora (*debitrix*) da justiça (para aquela que permanece na justiça) mostra que ela está embelezada (*decorata*) pela dignidade da justiça. (259:21; 260:1-3).

#### A (quase) 'essência' do pecado

Na primeira parte do estudo sobre o pecado, vimos que aquele que diz respeito ao anjo foi considerado como uma *privatio iustitiae*, fruto de sua vontade desordenada. Consideraremos, nesta segunda parte, a interpretação anselmiana dos chamados termos privativos ou negativos, tais como *nihil*, *malum* e *iniustitia*, a fim de investigarmos mais apropriadamente o mal para Anselmo.

---

<sup>22</sup> Esse termo – *homuncio* ou *homunculus* – aparece com freqüência nos textos de Anselmo com o objetivo de descrever o estado da "situação humana". No *Proslogion*, a prece de abertura, enquanto uma *excitatio mentis*, acentua o flagelo espiritual: "Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas" (1,97:4). No CDH, Boson adverte no final do livro I que não há outra solução para um pobre homem infeliz, a não ser a redenção do Cristo Salvador: "Non est qua evadat miser homuncio" (94:8-9). Na EIV, antes das admoestações a Roscelino, lemos: "Quippe si ego contemptibilis homuncio" (1,5). A esse respeito, ver as excelentes observações de René Roques (em sua tradução do CDH, pp. 340-1) e de A.Gallonier, em suas notas da tradução da *Epistola de incarnatione verbi*, p. 266.

Uma primeira abordagem do tema foi feita na carta 97 (ao monge Maurício), escrita muito provavelmente antes do cap. 11 do DCD (cf. Evans, op.cit., p.131) e motivada pelos pedidos de seus monges quando ainda estava na abadia de Bec. Certamente, a estrutura da argumentação do DCD é a que vemos nessa carta.

Toda a dificuldade que envolve as noções de mal e nada é esboçada pelo discípulo numa longa intervenção no cap. 10, intitulado "quomodo malum videatur esse aliquid". De fato, é apenas pela fé (*sola fide*) que ele admite entender o mal como nada. Ele apresenta três argumentos que apontam o mal como algo: 1) se o mal é a privação do bem, então o bem seria a privação do mal; 2) como o mal seria nada, se diante dessa palavra sentimos uma certa inquietação (dirá Anselmo que nossos corações estremecem); 3) se a palavra mal é um nome, é significativa, e o que ela significa é algo, e não nada.

O falso paralelismo que está presente na primeira afirmação é o mesmo que foi indicado pelo discípulo nas páginas iniciais desse tratado, entre o *perseverare* e o *non perseverare*. Anselmo não o abordará aqui. A segunda afirmação merecerá uma breve indicação no final da obra, quando o problema do mal e do nada será retomado, sendo possível, então, reconhecer a existência de certas inconveniências que acometem a criatura constantemente. Apenas a terceira afirmação receberá um tratamento adequado no cap. 11. A dificuldade, tal como é apresentada, refere-se a uma questão de linguagem e possui a mesma estrutura daquela indicada por Agostinho no cap. 2 do *De*

magistro. Enfim, uma pergunta do discípulo resume o conteúdo da dificuldade: "quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid?" (247:20-1).

Como observação preliminar, e até mesmo com o valor de uma regra hermenêutica, é afirmado pelo mestre que a partir de um nome não se pode provar o que a coisa é: "quomodo aestimas te probare malum esse aliquid per nomen mali?" (248:6-7). Para a resolução da aporia do termo nada, será preciso encontrar empregos diferentes para a significação do nome nada (*diversa significationis consideratio in hoc nomine*). A tarefa será a de buscar uma solução semântica<sup>23</sup>.

A palavra nada tem o mesmo sentido de não-algo (*non-aliquid*): essa palavra estabelece, por sua significação, que toda coisa e tudo o que é algo (*res* e *aliquid*) são removidos da inteligência e que nenhuma coisa ou algo são retidos pela inteligência. Parece surgir aqui uma distinção já feita por Anselmo entre algo que está na inteligência e o fato de entendê-lo como algo que é: "aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse" (Pros. 2,101:10-11). No entanto, como a remoção de algo implica necessariamente a confirmação de um conteúdo significativo, a palavra não-algo, destruindo o que é algo, significa algo<sup>24</sup>. Dessa forma, pode concluir Anselmo: "his diversis rationibus aliquatenus significat rem et aliquid, et nullatenus significat rem aut aliquid. Significat enim

---

<sup>23</sup> I. Sciuto (1989, p.40)

<sup>24</sup> O exemplo de Anselmo é significativo: entendemos o vocábulo não-homem inteligindo o que é homem.

removendo, et non significat constituendo. Hac ratione nihil nomen quod perimit omne quod est aliquid: et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil" (249:18-22). Assim, a primeira solução é estabelecida conforme o seguinte princípio: *nihil* significa algo (*aliquid*) na medida em que remove determinado conteúdo e não constitui coisa alguma<sup>25</sup>.

Essa solução de conteúdo semântico oferecida pelo mestre não satisfaz o discípulo, pois o nome nada não deixa de significar algo. Daí, a questão ser

---

<sup>25</sup> A compreensão da primeira solução requer um esclarecimento acerca do termo *aliquid*. No livro *De potestate*, esse termo é entendido de quatro formas diferentes: 1) quando algo é aquilo que é proferido pelo seu nome, é concebido pelo espírito e está na coisa (*quod suo nomine profertur et mente concipitur et est in re*); 2) quando algo possui um nome, é concebido pelo espírito, mas não está na verdade, assim como uma quimera (*quod et nomen habet et mentis conceptionem, sed non est in veritate, ut chimera*); 3) quando algo possui apenas o nome, sem nenhuma concepção no espírito, e ausente de toda essência, assim como os termos injustiça e nada (*quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et est absque omni essentia, ut est iniustitia et nihil*); 4) quando algo não possui um nome, não é concebido pelo espírito nem possui existência, assim como dizemos que o não-ser é algo, ou que o não-ser é (*quod nec suum nomen habet nec conceptionem nec ullam existentiam, ut cum non esse dicimus aliquid et non esse esse*).

Essa quádrupla explicação de Anselmo pode muito bem conter uma teoria completa da significação. Explorá-la aqui ultrapassaria o limite do presente trabalho. Convém reter a explicação complementar da terceira forma de significação de "algo": os termos injustiça e nada não formam nenhuma concepção no espírito, ainda que constituam uma intelecção, pois "non est idem constituere intellectum, et constituere aliquid in intellectum". O termo não-homem constitui uma intelecção, mas remove tudo aquilo que pode ser algo. Trata-se do mesmo sentido de *remove*, considerado no DCD. Allain Gallonier, nas notas de sua tradução (*L'oeuvre de s. Anselme*, vol.4), fornece boas indicações sobre o alcance dessa consideração do *aliquid* para Anselmo.

reapresentada: "*quid sit (nihil) (...) qualiter sit nihil, si nomen significativum eius significat aliquid (...) quomodo idem sit aliquid et nihil*". A segunda formulação do mestre (apresentação de uma *alia ratio*) procura ressaltar a diferença entre uma significação segundo a forma da palavra (*secundum formam*) e uma significação que considera a própria coisa (*secundum rem*). Essa dupla significação aparece no cap. 4 do *Proslogion* segundo a distinção *vox/res*: "aliter enim cogitatur res cum vox significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur" (103:18-9) e que depois será considerada no *De grammatico* (cap. 15) como uma significação *per se* (*substantialis*) e uma significação *per aliud* (*accidentalis*) (cf. Henry, 1967:19-25). O exemplo da *caecitas* é sugestivo: dizemos que a cegueira é algo (*aliquid*) segundo a forma de falar (*secundum formam loquendi*), na medida em que dizemos que alguém é cego, e não-algo (*non-aliquid*) segundo a coisa (*secundum rem*). O nada não é um *aliquid* (*secundum rem*), mas um *quasi aliquid* (*secundum formam*). Conforme o exemplo, muitas outras coisas são segundo o modo de falar e, no entanto, não são.

Feita esta segunda explicação, Anselmo pode concluir, como seria de esperar, que o mal e o nada significam algo, não segundo a coisa, mas segundo a forma de falar. Assim como o nada é um não-algo, o mal é um não-bem, ausência do bem onde deve ou convém que haja bem: "*malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum*" (251:6-7). No entanto, uma nuance (cf. Briancesco, 1982:137-8) apontada por Anselmo deve ser considerada em sua totalidade: "*malum igitur vere est nihil et nihil non*

est aliquid, et tamen quodam modo sunt aliquid, quia sic loquimur de his quasi sint aliquid". O que temos é o seguinte: ainda que o mal seja completamente destituído de qualidades, possui uma carga significativa que lhe é outorgada pela simples forma de falar, o que, de um certo modo, faz dele algo, ainda que se diga que é um quase algo. Não se pode negar que as palavras mal e nada não são utilizadas em declarações de uso corrente (como quando dizemos que alguém fez (algo) mal, portou-se mal ou não fez nada. A dificuldade apresentada sobre o nada, que teve como ponto de partida o *usus loquendi*, reaparece ao final da discussão, ainda que o mestre tenha apresentado os dois planos da significação.

A linguagem de Anselmo aponta para a existência de um mal como nada (no cap. 20 aparece a expressão *simplex malum* para defini-lo), destituído de qualquer conteúdo essencial, e de um mal como algo (na expressão que acabamos de ver, um quase-algo). A reconsideração do problema do mal/nada no cap. 26 confirma essa dupla constituição: "malum quod est iniustitia semper nihil est, malum vero quod est incommoditas aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas, aliquando est aliquid ut tristitia et dolor" (274:8-10). Segundo um aspecto de teor psicológico, o mal de inconveniência causa mais horror ao homem do que o mal como pura ausência: "cum igitur audimus nomen mali, non malum quod nihil est timemus, sed malum quod aliquid est" (274:11-12).

Como tentamos mostrar acima, a posição de Anselmo sobre os termos privativos *nihil* e *malum* procura acentuar o aspecto de que eles não designam

um *aliquid* e, nessa medida, não provêm de Deus. O movimento de um querer desordenado do anjo é explicado no último capítulo do DCD como um ato injusto de rapina. Ter um querer (injusto) não significa que Deus o tenha dado, mas que esse querer (enquanto querer) fora roubado: "Nempe non solum hoc habet aliquis a deo quod deus sponte dat, sed etiam quod iniuste rapit deo permittente" (276:9-10).

Ainda que Anselmo não apresente um capítulo específico no seu DCD sobre os "efeitos do pecado", podemos, no entanto, recolher algumas indicações que nos levam a reconhecer na natureza decaída do anjo um certo apequenamento, fruto de sua própria livre-determinação. Numa consideração semelhante a respeito da alma, pode-se dizer que, além de ficar à mercê de certas afecções (como se estivesse sob o jugo de um senhor cruel)<sup>26</sup>, o abandono da justiça realizado por uma vontade sem medida (*per voluntatem immoderatam*), acarreta a essa natureza criada toda espécie de necessidades (*omni modo indigeat*)<sup>27</sup>. É significativa a idéia segundo a qual o anjo desertor não pode voltar (*redire*) à justiça por si mesmo. Se primeiramente não pôde alcançá-la por causa da condição de sua natureza (*conditione naturae*) — ele a recebeu como um dom de Deus —, agora não deve tê-la pelo valor de sua falta (*merito culpae*)<sup>28</sup>. Essa incapacidade de recuperar por si mesmo a justiça abandonada

---

<sup>26</sup> Cf. cap. 10, 247:22-8.

<sup>27</sup> Cf. cap. 14, 258:27-30.

<sup>28</sup> Cf. cap. 17, 262:15-19.

confirma o movimento dos caps. 10-12 do DLA, que já apresentavam o infortúnio da servidão e a necessidade da graça.

## Capítulo IV

### A liberdade e a graça

*totum imputandum est gratiae*

Neste capítulo confirmaremos a definição anselmiana de liberdade como um poder de conservar a retidão da vontade, examinando a relação estreita que une este conceito àquele da graça. Antes de qualquer incompatibilidade ou desacordo entre eles, a liberdade apenas se efetiva na graça e pela graça. Tal relação já foi indicada quando consideramos o DLA. Retomemos essa dificuldade a partir de uma passagem presente nas notas da edição Schmitt que anteriormente fazia parte do texto do DLA: "Sed quoniam libero arbitrio praescientia et praedestinatio et gratia dei videntur repugnare, gratissimum mihi erit, si eas illi non tam auctoritate sacra, quod a multis satis factum est, quam ratione, quod sufficienter factum nondum me memini legisse, concordare facias. Auctoritate vero ad hoc non indegeo, quia illam quantum ad hoc quod quaero pertinet, sufficienter novi et suscipio. Magister: De praescientia et praedestinatione similis et pariter difficilior quam de gratia quaestio est" (226). O pedido do discípulo concerne à *famosissima quaestio* (DCD 21,266:26) que envolve a relação entre a presciência, a predestinação e a graça de Deus com o livre-arbítrio do homem. Apesar do projeto do *intellectus fidei* e de sua conduta *sola ratione*, convém lembrar que o trabalho da razão se apóia e se fundamenta na fé, sendo que esta confere àquela a sua legitimidade. O primeiro

capítulo deste trabalho tentou mostrar o alcance desse projeto a partir dos próprios textos de Anselmo.

O que nos interessa diz respeito à graça, a terceira questão do DC, que é o último tratado de Anselmo e, certamente, aquele que exige uma visão de conjunto de sua obra<sup>1</sup>, pois retoma conceitos importantes de sua reflexão moral como os de retidão e liberdade para submetê-los a uma nova perspectiva de consideração. Essa perspectiva é a da graça, que se apresenta não apenas como a questão central desse tratado, mas como o ponto culminante da reflexão de Anselmo.

---

<sup>1</sup> Segundo alguns estudiosos da obra de Anselmo, o DC foi um tratado lentamente construído, do qual o DV e o DLA teriam sido suas primeiras elaborações. Ele é visto, também, como um testemunho autobiográfico de Anselmo (Briancesco, 1987, pp. 82-87), ou ainda como obra de uma síntese (Pouchet, 1964, p. 177).

## 1 — Predestinação e livre-arbítrio

Entre o *De libertate arbitrii* e o *De concordia*, estende-se um período de aproximadamente 20 anos, no qual a reflexão de Anselmo se voltou para o plano cristológico, reconhecendo Cristo como o salvador do homem, aquele a partir do qual se realizará a tarefa de reerguer esse homem que foi lançado no abismo: é o período em que escreve aquela que para muitos é a sua obra-prima, o *Cur deus homo* (1098), e também a *Epistola de incarnatione verbi* (1094) e o *De conceptu virginali et de originali peccato* (1099-1100)<sup>2</sup>.

Antes de nos determos no DC, convém considerarmos alguns aspectos dessa obra de redenção realizada pelo Cristo, a fim de verificarmos como sua misericórdia foi imensa para com os homens. Na última parte deste capítulo, veremos como Anselmo julga não ser supérfluo (*supervacaneus*) convidar o homem à fé em Cristo e ao que exige essa fé (DC 273:4-6).

Anselmo não deixou de frisar no CDH, diante dos *infideles*, quão imensa (de uma beleza inenarrável) foi a restauração do homem: se a morte entrou no mundo pela desobediência de um homem, a vida foi restabelecida pela obediência de um homem; se o pecado teve início com uma mulher, o autor da justiça e salvador da humanidade nasceu de uma mulher<sup>3</sup>; se o diabo venceu o

---

<sup>2</sup> A terceira meditação, intitulada *Meditatio redemptionis humanae*, e as 19 orações descrevem igualmente esse quadro de apequenamento da criatura diante de suas misérias e infortúnios, mas apontam igualmente para a beatitude, para a qual tende toda criatura dotada de razão e vontade.

<sup>3</sup> A mãe de Jesus, diz ainda Anselmo, é o remédio para o pecado, e aquela pela qual a

homem persuadindo-o a provar o fruto da árvore proibida, ele foi vencido pela paixão de um homem. Essas conveniências, que são apontadas e em parte resolvidas no livro I do CDH, procuram ressaltar que a *ratio* dos cristãos não é como uma pintura sobre nuvens<sup>4</sup>, destituída de qualquer consistência, mas antes apresenta verdadeiros e consistentes argumentos, tornando "belas e racionais essas pinturas" (*pulchrae et rationabiles sunt istae picturae*).

Pelo CDH, sabemos que apenas por meio da remissão dos pecados o homem alcança a beatitude, tarefa que não poderia fazer por suas próprias forças, tal era o "peso do pecado" (*pondus peccati*) que se lhe apresentava. O ato desordenado da vontade da criatura é expresso como uma renúncia de submissão à vontade de Deus, à qual toda criatura deve estar submetida e na

---

esperança foi refeita. A oração 7 (*oratio ad sanctam mariam, pro impetrando eius et christi amore*) oferece-nos um vocabulário todo particular referente à salvação do homem: com Jesus, o homem é reconduzido "de exilio miserae in patriam beatitudinem" (19:36-8). É indicado, ainda nessa oração, aquilo que diz respeito a Maria segundo a ordenação divina: "Deus igitur est pater rerum creaturarum, et maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum per quem cuncta sunt salvata" (22:101-104). Anselmo estabelecerá a sua reflexão sobre o plano salvífico sob a relação criar/recriar, constituir/restituir, gerar/salvar.

<sup>4</sup> A metáfora de uma pintura sobre nuvens sugere a idéia de um trabalho que apresenta uma certa inconsistência, no caso em questão, a idéia de uma argumentação inconsistente, logo desprovida de razão. Essa metáfora aparece nos caps. 3-4 (livro I) e é retomada no cap. 8 (livro II). De fato, os *infideles* não entendem como a Redenção da humanidade é uma liberação, nem o significado do pecado como uma prisão. Sobre o sentido desses "argumentos de conveniência" no projeto *intellectus fidei*, ver *supra*, p. 33-34.

qual deve esforçar-se por manter-se. Isso manifesta, nos termos de Anselmo, a honra que a criatura deve a Deus e que este exige dela. Assim, pecar é desonrar a Deus (*deum exhonorat*), não render a ele a honra que lhe é devida. Desse modo, é somente pela satisfação dos pecados, isto é, pelo livre pagamento dessa dívida, que o homem pode ser salvo, pois, enquanto não pagar (*solvere*) o que deve a Deus, não pode ser feliz (*non potest esse beatus*) (93:11). Como essa satisfação deve estar à altura do pecado cometido, o homem por si mesmo é impotente para realizar tal tarefa. É necessária a presença do Cristo (de um Deus-Homem) para a salvação da humanidade<sup>5</sup>.

Ao enviar o filho para a morte, Deus mostrou todo o seu amor pelo gênero humano, por meio daquela criatura que é sua obra mais preciosa (*tam scilicet pretiosum opus eius*) e que não queria que fosse aniquilada. A misericórdia de Deus em nada se opõe à sua justiça, mas antes é assim porque é justa. Numa fórmula que relembra uma das passagens mais conhecidas de Anselmo, uma misericórdia "tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit" (CDH 131:28-29). É justamente sob a determinação do plano da providência divina, expressão da imutável vontade e plena sabedoria de Deus, que devemos reter a idéia segundo a qual a beatitude da criatura

---

<sup>5</sup> Não podemos tratar neste trabalho determinados temas que correspondem ao grande plano do CDH, como por exemplo: a) de onde e como o Cristo assumiu a sua condição humana; b) de que modo (*qualiter*) Deus assumiu um homem da massa pecadora (*massa peccatrix*); c) como se deu a união de um Deus perfeito com um homem perfeito; ou ainda, d) os aspectos relativos à sua natureza incorruptível, e à sua ciência.

depende de Deus, pois ela está em seus planos. Esse passo será decisivo para o nosso estudo sobre a graça. No início do livro II do CDH, é afirmado que a natureza racional foi feita justa para que, fruindo de Deus, ela fosse feliz: "Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum. Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed deus non fecit eam rationalem frustra" (97:1-4). Vejamos com mais atenção essa passagem.

A excelência da criatura racional, que a faz superior a qualquer outra criatura, vem do fato de ser a imagem mais perfeita do ser soberano: ela deve aplicar todo esse poder de discernimento para aderir e se converter ao bem supremo. E, como o que está em jogo aqui diz respeito ao livre-arbítrio da criatura, deve-se ressaltar que ela deve amar e escolher o bem supremo acima de todas as coisas e por causa dele próprio. A capacidade inscrita na natureza racional não diz respeito apenas ao *discernere*, mas também ao *amare* e *eligere* aquilo que é bom (*ut amaret et eligeret bonum*). Se considerarmos, por um lado, aquilo que pertence à criatura, temos a afirmação e a exaltação daquilo que lhe foi dado e com o qual deve tender sempre para o mais alto e para o melhor; por outro lado, no que pertence a Deus, temos a confirmação de que ele não poderia ter feito a natureza racional de outro modo, senão ela teria sido feita em vão, e Deus não a fez racional em vão. O duplo emprego do advérbio *frustra* diz respeito ao reto desígnio de Deus, à sua suprema sabedoria, ao não conceber

uma criatura de tal excelência sem um propósito definido, sem uma meta. E aquilo que lhe corresponde primeiramente, e de modo essencial, é o fato de unir-se a Deus, como uma alma que busca repouso e tranqüilidade<sup>6</sup>. Desse modo, Deus tornou-a igualmente racional e justa: "Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta facta est" (97:17-18).

Mas a busca da beatitude pela criatura humana realizou-se de uma forma desregrada e desorientada, muito além da justiça que lhe fora determinada. A criatura racional (anjo/homem), ao abandonar ou rejeitar essa justiça, viu-se despojada de seu melhor bem e ganhou um mundo de privação e morte. Distante daquilo que o Deus reservara para a criatura, temos a seguinte alternativa: 1) ou Deus concluirá na natureza humana aquilo que começou; 2) ou foi inútil fazer uma criatura tão sublime em vista de tão grande bem (99:3-5). Esta última perde sentido diante dos desígnios de Deus, daquele que "não faz nada sem razão"<sup>7</sup>. Anselmo reconhece indubitavelmente apenas a primeira alternativa: "necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat" (99:9). O verbo *perficere* deve ser entendido como o ato de cumprir e efetuar uma tarefa

---

<sup>6</sup> Deve-se reter que esse movimento moral, expressão de uma vontade livre, foi primeiramente apontado no *Monologion*: a criatura racional foi feita para amar a essência suprema (*summa essentia*) e, se conservar aquilo para o qual foi feita, algum dia estará livre da morte e de todas inquietações e viverá feliz (Mon. c. 70). Assim, como natureza racional, ela deve aplicar todo o seu esforço para que, amando, deseje a felicidade suprema; e, uma vez tendo começado a fruir completamente dela, será eternamente feliz: "quare quaecumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeterne beata erit" (*id.*, cap. 70).

<sup>7</sup> "Deus nihil sine ratione facit" (CDH 10.108:23-24).

que inicialmente havia sido proposta, que, na argumentação do CDH, é a salvação e liberação do homem, que não se faz sem a completa remissão dos pecados, e sem a intercessão de um Deus-Homem. Com essa "tarefa" de completo amor, opera-se a reconciliação do homem com Deus: a criatura racional é reconduzida da morte para a vida, do exílio para a sua pátria. É a restauração do homem descrita com rigor por Anselmo: "Quippe mirabilis deus restauravit humanam naturam quam instauravit" (CDH 117:6-7).

Tendo apenas sumariado alguns traços essenciais do CDH, podemos agora considerar o DC. Dissemos que a terceira questão é aquela que nos interessa mais de perto, e pode-se acrescentar ainda que é a mais importante do tratado. Reconhecemos isso por dois motivos presentes ao longo do tratado. O primeiro é que nessa terceira questão temos a abordagem de uma tese de grande relevância moral: uma vez atingida a idade da inteligência (*intelligibilis aetas*), o homem não se salva sem o livre-arbítrio, ainda que presente, pela sua condição de criatura nascida no pecado, uma incapacidade para agir bem, o que faz da graça um auxílio indispensável. No que concerne à economia da salvação do homem, graça e livre-arbítrio concorrem para o mesmo fim, sendo que o segundo se justifica e se torna mais livre apenas com o auxílio da primeira. A apresentação da aparente dissensão entre esses termos é formulada no cap. 1 dessa terceira questão, e sua solução se dá nos caps. 2-5.

O segundo motivo advém de uma hipótese de leitura segundo a qual as duas primeiras questões, respectivamente sobre a presciência e sobre a

predestinação, preparam aquela da graça. Isso pode ser justificado a partir de alguns indícios sobre a condição da liberdade da vontade que, ao ter a retidão, age em direção do bem. Desse modo, no último capítulo da primeira questão, encontramos duas questões relativas à responsabilidade das ações humanas: 1) por que a vontade não tem a retidão que deveria ter?; 2) de que modo o homem faz o bem pelo livre-arbítrio (sob a conduta da graça) e o mal apenas por obra de sua vontade?<sup>8</sup> Na questão sobre a predestinação, após dissolver o conflito desta com o livre-arbítrio, Anselmo confirma que a vontade livre se vale de seu próprio poder e, quando faz o bem, o faz apenas porque Deus opera com a sua graça. Essa passagem é de grande amplitude moral: "quamvis tamen sua voluntas utatur potestate, nihil tamen facit, quod deus non faciat in bonis sua gratia, in malis non sua sed eiusdem voluntatis culpa" (262:4-6).

A título preparatório ao estudo da graça, vejamos a elaboração e a resolução sobre o acordo da predestinação com o livre-arbítrio, tarefa que permitirá, por um lado, reafirmar o poder livre da vontade diante de Deus, e por outro, confirmar o desígnio providencial de Deus, decorrente de sua eterna sabedoria. A questão sobre a predestinação apresenta uma posição estratégica?

---

<sup>8</sup> As duas questões em sua totalidade: 1) *cur autem non habeat quam semper debet habere*, e 2) *qualiter homo bona faciat per liberum arbitrium praesulante gratia et malum sola sua operante propria voluntate* (259:23-26). Anselmo apresenta essas duas questões quando considera a injustiça (ausência de retidão) que está na vontade da criatura racional, na qual deveria estar apenas a justiça.

<sup>9</sup> Ver a respeito Corbin (nota b de sua tradução *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, v. 5, p.191) e Briancesco (1987, p. 68).

no corpo do tratado, pelo fato de relacionar-se diretamente seja com a primeira questão (no tocante ao aspecto da solução dada à dificuldade sobre o termo necessidade), seja com a terceira (pela afirmação do papel preponderante que assume a noção da graça). Que Deus saiba de antemão ou predestine não implica que as ações humanas pereçam diante dessa inevitabilidade. As ações são livres porque Deus as sabe de antemão, e as predestina como tais, porque ele quer que a vontade do homem não seja coagida ou movida por nenhuma necessidade: "necesse est voluntatem esse liberam" (251:8-9). De fato, não há incompatibilidade entre presciência e predestinação e o livre-arbítrio. Pode-se confirmar isso tomando como modelo o caso da liberdade enquanto um poder reto da vontade, que coincide, na sua livre submissão, com a vontade de Deus.

Predestinação é uma preordenação ou pré-instituição (*praeordinatio* ou *praestitutio*). Quando se afirma que Deus predestina, isso deve ser entendido como uma preordenação, isto é, que ele estabelece (*statuit*) que algo acontecerá no futuro, e isso de uma forma irrevogável, necessária: "et ideo quod deus praedestinare dicitur, intelligitur praeordinare, quod est statuere futurum esse" (260:10-12). Isso posto, parecem inconciliáveis a predestinação de Deus e o livre-arbítrio do homem, podendo a dificuldade ser assim formulada: 1) se Deus predestina os bens e os males (*si praedestinat bona et mala*), nada se faz pelo livre-arbítrio (*per liberum arbitrium*), mas por necessidade (*ex necessitate*); 2) se Deus predestina somente os bens, somente esses são por necessidade, havendo livre-arbítrio apenas para os males; 3) se o livre-arbítrio faz certas obras boas

(*quaedam bona opera*) sem que fossem predestinadas, Deus não predestinaria todas as obras boas; logo, não predestinaria os justos, indo em sentido contrário aos versículos de Rm 8,29-30<sup>10</sup>; 4) se Deus predestina por necessidade, parece que o livre-arbítrio não é nada. Inicialmente, Anselmo afirma que a predestinação não concerne apenas aos bens que são feitos pela vontade, mas também aos males, sendo que estes últimos podem ser explicados apenas pela vontade permissiva de Deus: "deus mala quae non facit dicitur facere, quia permittit" (261:4).

A explicação acerca da vontade má apresenta no DC alguns dados novos em relação aquilo que vimos anteriormente no DCD<sup>11</sup>, sobretudo no uso de um vocabulário de ordem metafísica. A vontade tomada em si mesma (Anselmo emprega o termo *essentialiter* para descrevê-la) não é nem mais nem menos justa ou injusta. Será preciso distinguir o emprego da essência da vontade (presente tanto nas ações justas ou injustas) das próprias ações, que podem ser boas ou más. As ações boas, Deus as realiza essencialmente e igualmente boas; as ações más, Deus as realiza apenas essencialmente: "Sic itaque facit deus in

---

<sup>10</sup> "porque os que de antemão ele conheceu, esses também ele predestinou a serem conformes à imagem de seu filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou, e os que chamou, também os justificou, e os que justificou, também os glorificou". Esses versículos da Carta aos Romanos (8,29), já presentes na primeira questão comandam a inteligibilidade sobre a presciência e a predestinação, e anunciam, igualmente, a obra de justificação e glorificação que será indicada na última questão.

<sup>11</sup> Ao considerar o DCD, vimos que a vontade e sua inclinação são um *aliquid*, e por isso um bem. Cf. *supra*, p.104.

omnibus voluntatibus et operibus bonis et quod essentialiter sunt et quod bona sunt; in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt. Quemadmodum enim non est essentia rerum nisi a deo, ita non est recta nisi ab ipso" (259:17-20). A solução da aparente oposição entre a predestinação de Deus e o livre-arbítrio do homem é apresentada em dois momentos.

Num primeiro momento, o acordo é explicitado na idéia de que Deus vê tudo em sua eternidade; para ele não há um antes nem um depois: "omnia sunt illi simul praesentia" (261:12). Essa referência à eternidade é apresentada com mais detalhes na primeira questão. O cap. 5 dessa questão articula as noções de tempo e eternidade relativas ao problema da presciência dos eventos futuros e de sua conseqüente necessidade, segundo uma forma canônica: aquilo que é conhecido de antemão e se realiza segundo o livre-arbítrio deve ser compreendido como algo que é dito segundo a eternidade, e não segundo o tempo, no qual as ações podem ou não ocorrer. Para Anselmo, isso é declarado pela Sagrada Escritura: "Hoc ergo modo quidquid de iis quae libero fiunt arbitrio, velut necessarium sacra scriptura pronuntiat: secundum aeternitatem loquitur, in qua praesens est omne verum et non nisi verum immutabiliter; non secundum tempus, in quo non semper sunt voluntates et actiones nostrae, et sicut dum non sunt, non est necesse eas esse, ita saepe non est necesse ut aliquando sint" (254:27-8; 255:1-4). Apenas segundo o tempo reconhecemos aquilo que se apresenta dentro de uma seqüência, ou seja, constatamos aquilo que foi, é e

será. Por sua vez, dizer segundo a eternidade é reconhecer a idéia de simultaneidade<sup>12</sup>.

Da mesma forma que Deus tem a presciência dos eventos futuros, ele também os predestina, e isso sem apresentar nenhuma inconveniência com o livre-arbítrio. O mesmo vale ainda para a conexão entre justiça e liberdade, na medida em que as ações justas são praticadas sem qualquer traço de necessidade, ainda que sejam conhecidas de antemão e predestinadas por Deus, pois a justiça somente pode ser conservada por uma vontade livre: "Nam neque praescit deus neque praedestinat quemquam iustum futurum ex necessitate. Non enim habet iustitiam, qui eam non servat libera voluntate" (261:20-22).

Num segundo momento, a solução da aparente oposição entre predestinação e livre-arbítrio é formulada a partir da compreensão do termo necessidade, já que os movimentos do livre-arbítrio apresentam, enquanto previstos e predestinados por Deus, uma necessidade futura. Sendo assim, Anselmo é levado a considerar com mais atenção esse termo. Aquilo que é predestinado não ocorre pela necessidade que precede e faz a coisa, mas por aquela que segue a coisa: " non eveniunt ea necessitate quae praecedit rem et facit, sed ea quae rem sequitur" (262:2). Vejamos o sentido e o alcance do

---

<sup>12</sup> A esse respeito vale lembrar o exemplo de Boécio retomado por Tomás de Aquino: daquele que marcha sobre um caminho e não vê os que o seguem, enquanto aquele que está localizado numa certa altura vê simultaneamente todos aqueles que marcham sobre esse caminho. (I<sup>o</sup>.q.14,a.13,ad 3). Cf. Boécio, *Philosophiae consolatio*, Livro V, prosa 6.

conceito de necessidade para Anselmo.

A palavra necessidade parece invocar qualquer tipo de coação ou proibição (*coactio vel prohibitio*), por exemplo, quando se afirma que algo coibiu ou forçou determinada vontade ou desejo de se manifestar. É o que se observa no discurso daqueles que procuram identificar uma certa inevitabilidade em determinadas ações, nas quais não se vê outra coisa senão uma determinação livre da vontade<sup>13</sup>. Mas, observa Anselmo, quando se afirma que é necessário que Deus seja imortal ou que não seja injusto, não se deve entender que alguma força o constranja a ser imortal ou que haja uma proibição de ele ser injusto, mas apenas que nada pode fazer o contrário daquilo que ele é: "nulla res potest facere, ut non sit immortalis aut ut sit iniustus" (247:10-11). O seu ponto de partida é a afirmação de que é necessário que algo seja no futuro sem necessidade.

Se Deus tem a presciência de algo, é necessário que esse algo seja no futuro: "Si erit, ex necessitate erit", e tal necessidade é aquela que segue a posição da coisa. Antes de tudo, o que deve ser destacado nessa formulação de Anselmo é o papel central que assume a noção de *res*, que é igualmente

---

<sup>13</sup> Contra aqueles que defendem teses que podem apresentar algum tipo de orientação determinista. Anselmo se vale de um exemplo simples e suficientemente claro: alguém que mata uma pessoa pelo fato de esta ter-lhe feito uma série de injúrias. É por obra espontânea da vontade que um deles quis ofender e o outro quis matar, ainda que cada um tenha sua razão particular. Não se pode dizer, conclui Anselmo, que tal ato se efetivou porque Deus sabia de antemão ou o tenha predestinado como tal. Ambos agiram apenas por suas vontades (*sola voluntate*). Cf. DC 262:13-22.

importante em outros momentos de sua obra e possui um conteúdo claramente ontológico, como vemos numa passagem do CDH: "sed esse rei facit necessitatem esse" (17,125:7). Uma vez a coisa "estabelecida", ela o é por necessidade: "ponitur res esse, dicitur ex necessitate esse" (249:3-5); caso não seja estabelecida, ela não o é por necessidade: "ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate" (*id.*). Anselmo tem em mente a distinção entre: 1) dizer que uma coisa é futura (o que não implica a necessidade de que ela ocorra) e 2) dizer que uma coisa futura é futura (o que implica uma necessidade, pois ela não pode não ser)<sup>14</sup>. Considerando esse último aspecto, pode-se dizer que aquilo que Deus sabe de antemão como futuro é necessário que seja futuro, pois o futuro não pode ser ao mesmo tempo não-futuro.

Quando Anselmo considerou pela primeira vez a noção de necessidade — no CDH, pôde-se constatar que o tratamento que a questão recebeu foi exatamente o mesmo: é afirmado o duplo sentido do termo, sendo que a necessidade que segue não coage em nada o acontecimento de algo. O mestre de Bec cita nominalmente Aristóteles, ao refirir-se à questão das proposições singulares futuras, presentes no cap. IX do *De interpretatione*<sup>15</sup>. O

---

<sup>14</sup> Para o primeiro caso, Anselmo sugere um exemplo-padrão: amanhã haverá uma revolta na cidade (*cras seditio futura est in populo*) (DC 3,250:14), que pode ou não acontecer. Para o segundo caso, o exemplo proposto é aquele do movimento necessário do céu: "cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur" (CDH 17,125:9-10).

<sup>15</sup> Anselmo teve acesso a essa discussão pelo próprio texto de Aristóteles e pelo comentário de Boécio ao *Peri Hermeneias*. Neste, Boécio descreve a dupla necessidade segundo os termos simples e condicional: "duabus igitur his necessitatibus

dado novo diz respeito à necessidade implicada na vontade divina do filho de Deus: ao dizer que ele não podia querer não morrer, não se deve entender que não poderia conservar a sua vida imortal, mas que esse ato concerne tão-somente à "imutabilidade de sua vontade" (*immutabilitas voluntatis eius*), pela qual ele se fez homem a fim de morrer para salvar a humanidade.

De fato, Anselmo procura preservar a completa liberdade da vontade diante da presciência e predestinação de Deus, o que fora apenas possível conciliando, no ato livre, a espontaneidade (*sponte*) que lhe é inerente (fruto do *liberum arbitrium*) e a necessidade, porque ele é um *futurum* na ciência eterna de Deus. Um traço de fundamental importância confirma o propósito de Anselmo de não contrapor a liberdade da criatura humana à predestinação de Deus, pois a liberdade é afirmada a partir da reta ordenação divina: Deus não coage a vontade ou se opõe a ela, mas remete para ela o seu próprio poder: "non enim ea deus — quamvis praedestinet — facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo, sed in sua illam potestate dimittendo" (262:3-4). Devemos entender *in potestate dimittere* como um dom gracioso que a criatura racional recebe e ao mesmo tempo a dignifica como ser criado, e deve também ser conservado pelo amor dele próprio. Anselmo acrescenta na passagem imediatamente seguinte que o próprio uso dessa vontade, quando concernente

---

demonstrati, una condicionali, altera simplici, nunc ad contradictionem rursus de futuro contingente revertitur" *apud* Patch (1935, p. 400). A mesma distinção aparece na *Consolação da filosofia* (V. pr. 6). Segundo Courcelle (1967, p. 208 e ss.), a formulação e resolução de Boécio têm como fonte o comentário de Amônio ao *De Interpretatione* (*In Aristotelis de interpretatione commentarius*).

às boas ações, refere-se à graça de Deus, sendo que as más ações não têm como origem outra coisa senão a própria vontade: "Quamvis tamen sua voluntas utatur potestate, nihil tamen facit, quod deus non faciat in bonis sua gratia, in malis non sua sed eiusdem voluntatis culpa" (262:4-6).

## 2 — A graça

Com a terceira questão ficará manifesto o papel central, e mesmo modelar, da graça no âmbito da salvação humana. Antes de qualquer incompatibilidade ou inconveniência, a liberdade se dá pela graça, e o poder de conservá-la também deve ser imputado à graça. Com a graça assumindo o primeiro plano na reflexão de Anselmo, teremos uma visão privilegiada da noção de liberdade, possibilitando desse modo uma nova perspectiva para a sua compreensão. O acordo entre o livre-arbítrio e a graça formula-se nos caps. 2-5 dessa questão, dentro de uma argumentação densa, que não ultrapassa seis páginas<sup>16</sup>. Esse movimento comprova e reafirma o desígnio de Deus para que seu maior e mais excelente bem não pereça. Veremos ainda como no cap. 6 a reflexão de Anselmo tende para o anúncio e a importância da fé em Cristo.

A aparente dificuldade presente nessa questão é formulada no cap. 1, a partir de opiniões diversas recolhidas do testemunho das Escrituras acerca da salvação do homem: seja que deva ser imputada apenas ao livre-arbítrio, seja que deva ser imputada apenas à graça<sup>17</sup>. A orientação da questão será a de dissolver essa alternativa (ou somente a graça, ou somente o livre-arbítrio) e apontar que o livre-arbítrio se dá simultaneamente com a graça e opera com ela em muitos casos: “ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea

---

<sup>16</sup> Na edição de Schmitt de 264:15 a 270:9.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, pp. 28-29.

operari in multis" (264:11-12)<sup>18</sup>. De fato, Anselmo afirma inicialmente que o livre-arbítrio é indispensável para alcançar a salvação quando se considera o homem adulto, aquele que atingiu a "idade da inteligência" (*aetas intelligibilis*) e está em plena posse de suas "faculdades", a razão e a vontade. No entanto, esse mesmo homem somente é salvo pela graça (caracterizada como *sola gratia regente* e *gratia adiuvente*)<sup>19</sup>, pois tudo aquilo que é ou possui vem dela: "Omnis enim creatura gratia existit, quia gratia facta est; et multa bona dat deus per gratiam in hac vita, sine quibus homo salvari potest" (264:18-20). O homem foi criado pela graça e será salvo por ela, a mesma graça que será considerada sob as seguintes denominações: *gratia praeveniens* e *gratia subsequens*. Mas antes vejamos os termos iniciais da argumentação: trata-se de mostrar (*monstrare*) o acordo entre o livre-arbítrio e a graça, fundamental para a idéia da salvação do homem quando este atingiu a "idade da inteligência", sendo assim excluídas as crianças batizadas, que são salvas apenas pela graça<sup>20</sup>.

O ponto de partida do acordo vem da afirmação inicial de que a salvação se dá pela justiça, que é identificada com a retidão da vontade (264:26-9). Para Anselmo, a determinação última da justiça, como vimos em nossa análise do DV (cap. 12), é o fato de ela ser conservada *propter ipsam rectitudinem*, o que faz a vontade reta ser identificada com a retidão do

---

<sup>18</sup> O objetivo maior dessa questão será o de apontar que a salvação não se efetiva apenas pelo livre-arbítrio, já que "nullo intellectu gratia separando est" (270:5).

<sup>19</sup> Expressões que aparecem respectivamente em DCV 11,153:27 e no próprio DC, III, 1.

<sup>20</sup> As crianças não batizadas, no pensamento de Anselmo, não possuem a mesma sorte, pois estão desprovidas da salvação e serão condenadas (cf. DCV caps. 27-29).

coração, cuja sede é o amor. Anselmo estabelece uma relação estreita entre crer-entender-querer: assim como cremos e entendemos pelo coração, também queremos pelo coração: "Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus" (265:5-6). Para ter um coração reto, não é suficiente apenas crer e entender retamente: é preciso querer retamente. E, se este querer é deficiente, isso se deve ao fato de que a criatura não se vale da retidão da fé e inteligência para querer retamente: "quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum" (265:7-8). Uma fé que deve ser qualificada de "fé viva", isto é, que vive e prevalece pelo amor (*dilectione valeat et vivat*)(cf. Mon. 78,84:17).

Já que retidão e liberdade de arbítrio não se excluem — ao contrário, a segunda direciona-se para a primeira e identifica-se com ela<sup>21</sup> —, o objetivo do DC será o de mostrar que a retidão é alcançada apenas pela graça, para então estabelecer o acordo desejado da liberdade com a graça. Em outras palavras,

---

<sup>21</sup> Interessante notar que essa estreita relação entre ambas foi indicada pelo próprio Anselmo na primeira questão, a partir do exemplo da *difficultas mortis*, que já aparecera no DLA 5. Vejamos essa formulação do DC. Alguém que tem como certo que deve conservar e amar a verdade acima de todas as coisas defronta-se com outro alguém que o ameaça de morte caso ele diga a verdade. Essa difícil situação pode ser reduzida à seguinte alternativa: a) ou aquele que sofre a ameaça abandona a verdade pela vida, b) ou abandona a vida pela verdade. Anselmo analisa três aspectos nesse exemplo: a vontade reta (*recta voluntas*), a liberdade de arbítrio (*libertas arbitrii*) e o próprio arbítrio (*arbitrium*). O arbítrio é sempre livre e não é assolado por nenhuma necessidade, sendo-o tão somente por uma dificuldade, que no exemplo diz respeito à ameaça de perder a vida. Mas a vontade (reta) determina que o melhor é conservar e não abandonar a verdade, pois não lhe falta a liberdade que é o poder de conservar a retidão: "hac libertate rationalis naturae et arbitrium liberum et voluntas libera dicitur" (257:27).

uma vez indicada a relação justiça-liberdade, Anselmo procura mostrar a estreita relação da justiça com a graça, para inferir daí o acordo desejado da liberdade com a graça: "Si ergo possumus ostendere nullam creaturam hanc adipisci posse rectitudinem nisi per gratiam, manifesta erit inter gratiam et liberum arbitrium ad salvandum hominem concordia quam quaerimus" (265:22-24).

No cap. 3 dessa terceira questão, temos um movimento argumentativo que poderá esclarecer de forma mais convincente o pensamento moral de Anselmo: a vontade tem a retidão apenas pela graça. A vontade somente quer retamente porque é reta: "dubium utique non est quia voluntas non vult recte, nisi quia recta est" (265:26-7). O querer reto da vontade implica necessariamente a anterioridade da retidão, ou seja, a vontade não é reta porque quer retamente, mas quer retamente porque é reta: "ita voluntas non est recta, quia vult recte, sed recte vult, quoniam recta est" (265:28; 266:1).

Já que o querer pressupõe o ter, Anselmo investiga se a criatura pode ter a retidão por si mesma (*a se habere*). Para essa primeira suposição, o movimento dialético abre duas alternativas para constatar a origem dessa retidão: 1) ou a criatura a tem querendo, 2) ou a criatura a tem não querendo. Pela primeira alternativa, ninguém é capaz de querer aquilo que não tem. Pela segunda, seria difícil, e mesmo contraditório, que ela tivesse algo que não quisesse. Uma segunda suposição, igualmente descartada, considera se a criatura poderia ter a retidão por outra criatura (*ab alia creatura*), pois, se ela não pode salvar-se por si própria, muito menos o poderia por sua relação com outra. Assim, conclui o

mestre de Bec: "sequitur itaque quia nulla creatura rectitudinem habet quam dixit voluntatis, nisi per dei gratiam" (266:15-17). É pela graça de Deus que a criatura recebe a retidão e o poder de conservá-la enquanto ela a mantiver, pois essa retidão (justiça) faz com que a criatura tenha um querer reto. Anselmo emprega uma fórmula sugestiva para expressar esse dom absolutamente gratuito: *deo largiente*. É por um Deus generoso que a graça opera e sempre ajuda (*semper adjuvat*) o livre-arbítrio a alcançar a salvação do homem.

Quando a liberdade da vontade possui e conserva a retidão, nada pode subjugá-la ou coagi-la tal como a força de uma necessidade. No DLA vimos que a vontade poderia ser atacada por dificuldades, mas sucumbiria apenas por sua livre decisão. No DC, Anselmo reconhece que a graça pode ajudar o livre-arbítrio quando este é atacado por uma tentação para abandonar a retidão da vontade, seja mitigando ou removendo a força da tentação (*mitigando aut removendo vim tentationis*), ou aumentando a afecção da retidão (*augendo affectum eiusdem rectitudinis*)(268:7-10).

Mas é preciso verificar ainda a extensão dessa noção da graça e sua relação com a liberdade. Primeiramente lembremos aquilo que já vimos: a) conservamos a retidão apenas querendo; b) não podemos querê-la a não ser quando a temos; c) apenas a temos pela graça. Dessa forma, Anselmo pode dizer que o ter e o conservar referentes a essa retidão pertencem a uma mesma graça: "Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente" (267:15-16). Devemos notar que essa

noção da graça apresenta um conteúdo significativo dentro da reflexão que vimos até agora. A criatura existe pela graça e por ela recebe todos os bens que pode atingir nesta vida. Anselmo não considera que uma natureza por si própria possa atingir um estado de não-corruptibilidade, de justiça ou de beatitude. A justiça ou retidão foi desde o princípio (no anjo ou no homem) separável (*separabilis*), isto é, foi passível de ser abandonada ou rejeitada pela vontade livre. Como conseqüência, a criatura perde-se na injustiça, que não é outra coisa senão a ausência de justiça devida. Anselmo não tem diante de si perspicazes defensores da idéia segundo a qual a criatura poderia por suas próprias forças alcançar a justiça. A graça passa a ser o ponto central a partir do qual devemos pensar a liberdade.

Desse modo, a própria conservação da retidão por alguém, a quem pertence o poder da liberdade, deve ser dita agora de uma forma mais conveniente: "Nempe quamvis illa servetur per librum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur" (267:15-19). Anselmo afirmou mais de uma vez em sua obra que tudo aquilo que a criatura tem vem de Deus, não deixando de citar os versículos da Primeira carta aos Coríntios (4,7): "Que é que possuis que não tenhas recebido? E se recebeste, por que haverias de ensoberbecer-se como se não o tivesses recebido?" Todas as coisas estão submetidas à disposição de Deus (*omnia subiaceant dispositioni dei*), e tudo aquilo que na criatura corresponde à retidão,

seja relativo ao ter, ao receber ou ao conservar, deve ser imputado à graça: "quidquid contingit homini (...) totum gratiae imputandum est" (268:10-12).

A estreita relação entre graça e liberdade, tal como formulada acima, será reafirmada por Anselmo a partir da magnificência da figura do Cristo, já que por ele a criatura humana será reconciliada: "A quo autem reconciliari quect, non est nisi Christus" (DC 278:3-4). Nesse sentido, o mestre de Bec apresenta aquilo que denomina um "convite à fé em Cristo", e o que exige essa fé, movimento de fundamental importância para se considerar a salvação do homem.

Esse "convite" é oferecido àquele que atingiu a "idade da inteligência" e que pode, por ser portador de uma vontade livre, praticar o bem. O que está em jogo é a responsabilidade do homem em relação à sua salvação e a idéia do mérito que lhe corresponde. A Sagrada Escritura, diz Anselmo, convida o homem a agir e a querer retamente: da mesma forma que para o bom cultivo dos alimentos necessários à vida é preciso uma terra adequada, o trabalho do agricultor, e sementes apropriadas, também para o exercício do querer reto é necessário o cultivo do coração, isto é, o solo de onde germina no homem a vontade para querer retamente, seu esforço e aplicação, e a utilização de sementes apropriadas. O fruto desse trabalho é a retidão. A partir da parábola do campo do Senhor (SP 1Co 7-9) e de outras passagens que consideram a parábola do semeador (Mt 13,18-23 e Lc 8,11), Anselmo apresenta no capítulo 6 da terceira questão do DC esse convite à fé em Cristo. A semente que germina e

dá frutos é a palavra de Deus: "nec solum sensus verbi, sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive auditum, sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semem est recte volendi" (270:24-27). O homem deve aplicar-se para buscar aquilo que não tem e que não vê, mas querendo retamente um dia terá.

O querer reto, diversas vezes considerado ao longo deste trabalho, é identificado nesse contexto do DC como um querer que nasce do coração e que também é a manifestação de um *credere*: "nemo ergo potest hoc (recte) velle, si nescit quod credendum est" (270:29-30). Saber aquilo em que se deve crer exige, por seu lado, uma fé, ela mesma fruto de uma graça. Essa fé somada à esperança faz a criatura ser merecedora daquilo que Deus lhe promete: algo que será sempre um *melius* e um *magnum bonum*.

Tendo assim reconhecido o sentido do querer reto e da própria retidão como a expressão da relação da criatura com Deus no interior da fé, poderíamos perguntar se a prece não seria o meio pelo qual a criatura humana, identificada na sua condição de *homunculus*, buscaria e desejaria não apenas a retidão, mas também o próprio acréscimo dela. Consideremos não apenas as *Orações* ou *Meditações*, mas também um tratado como o *Proslogion*, para constatar o desejo incessante dessa busca. O cap. 1 dessa obra é uma prece que descreve a distância que separa a criatura de Deus e como deve voltar-se para si mesma (*intra in cubiculum mentis tuae*), como numa conversão para o seu íntimo, a fim de procurá-lo e querê-lo. Essa busca e esse querer devem ser incessantes, até a

plena conquista da beatitude. Nas preces de Anselmo, a angústia inicial daquele que medita transforma-se, após o encontro com Deus, no *gaudium plenum*.

Nas páginas do DC, podemos reconhecer, a propósito do acordo da graça com o livre-arbítrio, como a fé é o ponto de partida e de chegada de um movimento reflexivo.

## Conclusão

A liberdade enquanto um poder de conservar a retidão dignifica a criatura racional, na medida em que é concebida como a expressão da livre resposta do ser criado àquilo que lhe é oferecido por Deus. O sentido de *potestas* implica propriamente a idéia de uma força de que a criatura racional dispõe a fim de conservar aquilo que recebeu. O conservar (*servare*) refere-se àquilo que foi dado por Deus à criatura: uma vontade reta. Quando essa criatura quer o que deve e o que é melhor, ela faz, segundo uma expressão do *De veritate*, o que deve fazer: identifica sua vontade com a vontade divina. Querer o que deve é querer o que é devido (*são equivalentes velle quod debet e velle quod est debitum*). Como sinal de uma obrigação, a criatura cumpre aquilo que é devido, pois tudo o que tem provém de Deus. Tal relação não é uma submissão como aquela prescrita entre um senhor e um escravo, entendida sob o signo da escravidão (como um *servire*), mas como uma obediência. A obediência perfeita foi a de Jesus. Anselmo afirma, na terceira meditação, que o filho recebeu do pai uma ordem, e a cumpriu segundo a obediência mais perfeita: ele submeteu espontaneamente sua livre vontade à vontade de Deus. Ela serve de exemplo para o homem: "*Haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate*

opere perficit" (Med. III, 118-121). A submissão presente nesse contexto não implica coerção.

A liberdade assim definida não comporta uma reflexão de conteúdo "psicológico", na medida em que a vontade livre teria diante de si uma série de opções possíveis, tendendo mais para uma coisa do que para outra, como se alternativas lhe fossem oferecidas. Para Anselmo, apenas pelo modo de falar (expressão de um *usus loquendi*) se afirma que alguém tem a "liberdade de falar ou de se calar", e que escolhe uma delas segundo a alternativa que julga mais conveniente. Também não está presente nessa concepção de liberdade o poder de pecar, expresso numa vontade desordenada que tende para as inclinações mais baixas. No que diz respeito à criatura racional, a vontade reta é a submissão à vontade divina; e a vontade própria, sinal da soberba e fonte do pecado, é uma subversão.

Para a criatura racional, a liberdade apenas prevalece se for ordenada e tender para a justiça, fora da qual não há validade alguma, pois ela se torna ociosa. Apenas pela graça a criatura racional recupera a retidão que foi abandonada e pela mesma graça a liberdade é consolidada. No tratado *De libertate arbitrii*, a liberdade foi considerada na sua dupla constituição de instrumento e uso e, no *De concordia*, deverá ser pensada a partir do caminho da liberação (perspectiva soteriológica), que é aquele indicado pelo Cristo.

## Anexo

### Sobre a liberdade de arbítrio<sup>1</sup>

#### Capítulo I

*Que o poder de pecar não pertence à liberdade de arbítrio*

D. Já que o livre-arbítrio parece se opor à graça, à predestinação e à presciência de Deus, desejo saber o que é precisamente a liberdade de arbítrio e se sempre a possuímos. Se a liberdade de arbítrio é o 'poder de pecar e não pecar', como freqüentemente dizem alguns — e se sempre temos esse poder —, como às vezes necessitamos da graça? Mas, se nem sempre possuímos esse poder, por que o pecado nos é imputado quando pecamos sem o livre-arbítrio?

M. Não julgo que a liberdade de arbítrio seja o poder de pecar ou não pecar. De fato, se essa fosse a sua definição, nem Deus nem os anjos, que não podem pecar, não possuiriam o livre-arbítrio, algo que é ilícito dizer.

D. O que se deve dizer se uma coisa é o livre-arbítrio de Deus e dos anjos bons, e outra, o nosso?

M. Ainda que o livre-arbítrio do homens difira daquele de Deus e dos anjos bons, contudo a definição dessa liberdade deve ser a mesma, segundo esse nome, para uns e outros. Com efeito, embora um animal difira de um outro animal, seja substancialmente, seja acidentalmente, contudo, a definição segundo o nome

---

<sup>1</sup> Utilizamos o texto latino da edição de F. S. Schmitt (*Anselmi opera omnia*, v. I, pp. 205-226).

'animal' é a mesma para todos os animais. Por isso, é preciso apresentar uma definição de liberdade de arbítrio tal que não contenha nem mais nem menos do que ela mesma. Portanto, visto que o livre-arbítrio de Deus e dos anjos bons não pode pecar, esse poder de pecar não pertence à definição de liberdade de arbítrio. Por fim, o poder de pecar não é nem a liberdade nem parte da liberdade. Para que entendas perfeitamente isso, esteja atento para aquilo que direi.

D. Estou aqui para isso.

M. Qual vontade te parece mais livre: aquela que de tal modo quer e pode não pecar que assim de modo algum pode ser desviada de sua retidão de não pecar, ou aquela que de algum modo pode ser desviada para o pecar?

D. Não vejo por que não seria mais livre aquela que realiza uma coisa e outra.

M. Porventura não vêes que aquele que tem o que convém e o que é vantajoso, de tal modo que não pode abandoná-lo, é mais livre do que aquele que possui esse mesmo algo, de tal modo que pode perdê-lo e ser conduzido para aquilo que não convém e que não é vantajoso?

D. Julgo que ninguém pode duvidar disso.

M. Dirás igualmente, de uma forma não menos indubitável, que pecar é sempre o que não convém e é nocivo.

D. Nenhum espírito não percebe de modo diferente.

M. Portanto, é mais livre a vontade que não pode afastar-se de sua retidão de não pecar do que aquela que pode abandoná-la.

D. Nada me parece que pode ser assegurado mais racionalmente.

M. Pensas que aquilo que é acrescentado diminui a liberdade e aquilo que é separado aumenta-a; seja a liberdade ou parte da liberdade?

D. Não posso pensar isso.

M. Portanto, o poder de pecar que, acrescentado à vontade, diminui sua liberdade e, afastado, aumenta-a não é nem a liberdade nem parte da liberdade.

D. Nada mais coerente.

## **Capítulo II**

*Que todavia o anjo e o homem pecaram por esse poder e pelo livre-arbítrio, e, ainda que tenham podido ser escravos do pecado, este contudo não pôde dominá-los*

M. Portanto, não pertence à liberdade de arbítrio o que é estranho à liberdade.

D. Não posso contradizer de forma alguma tuas razões, mas não me perturba pouco, pois tanto a natureza angélica quanto a nossa possuíam no princípio o poder de pecar, pois, se não o tivessem tido, não teriam pecado. Por isso, se por esse poder que é estranho ao livre-arbítrio, essas naturezas pecaram, como diremos que pecaram pelo livre-arbítrio? Mas, se não pecaram pelo livre-arbítrio, parece que pecaram por necessidade. Sem dúvida, ou foi espontaneamente ou por necessidade. Pois, se pecaram espontaneamente, como não o foi pelo livre-

arbítrio? Por isso, se não foi pelo livre-arbítrio, em qualquer caso parece que pecaram por necessidade.

Há outra coisa que me perturba nesse poder de pecar. Com efeito, aquele que pode pecar pode ser escravo do pecado, visto que 'aquele que faz o pecado é escravo do pecado'. Mas aquele que pode ser escravo do pecado, o pecado pode dominá-lo. Portanto, como essa natureza foi feita livre, ou de que modo era esse livre-arbítrio que o pecado podia dominar?

M. A natureza angélica e a nossa pecaram no início e puderam ser escravas do pecado pelo poder de pecar, espontaneamente e pelo livre-arbítrio, e não por necessidade; e, todavia, o pecado não podia dominá-las, de modo que não se poderia dizer que elas não eram livres ou que seu arbítrio não era livre.

D. Necessito que esclareças o que me dizes, porque para mim é obscuro.

M. Pelo livre-arbítrio pecou o anjo apóstata ou o primeiro homem. Porque pecaram pelo seu arbítrio que era de tal forma livre que nada podia coagi-los a pecar. Por isso, porque possuíam essa liberdade de arbítrio, foram repreendidos justamente, pecaram espontaneamente, não por algo que os coagisse ou por alguma necessidade. Ora, pecaram pelo seu arbítrio que era livre, mas não por aquilo de onde ele era livre, isto é, não pelo poder pelo qual poderiam não pecar e não ser escravos do pecado, mas pelo poder que tinham de pecar, que não favorecia a liberdade de não pecar nem coagia à servidão do pecado.

Mas para ti parece seguir que, se puderam ser escravos do pecado, o pecado pôde dominá-los, e por isso nem eles nem seu arbítrio foram livres; não é

assim. Com efeito, àquele que está em seu próprio poder, de modo que não seja escravo, nem está sob um poder estranho, de modo a torná-lo escravo, e ainda que pelo seu próprio poder possa ser escravo durante o tempo em que usa o seu poder, não aquele pelo qual se torna escravo, mas aquele pelo qual não se torna escravo, nenhuma coisa pode dominá-lo a fim de escravizá-lo. Por exemplo, se um homem rico e livre pode se tornar escravo de um pobre, durante o tempo em que não se tornar, nem ele perde o título de liberdade nem se pode dizer que o pobre o domina; ou, se se diz isso, é de forma imprópria, pois isso não está em seu poder, mas naquele outro. É por isso que nada proíbe o anjo e o homem de terem sido livres antes do pecado ou de terem tido o livre-arbítrio.

### **Capítulo III**

*Como, após terem se tornado escravos do pecado, eles tiveram o livre-arbítrio, e o que é o livre-arbítrio*

D. Satisfizeste-me, pois certamente nada se opõe a isso antes do pecado; mas, após terem se tornado escravos do pecado, como puderam conservar o livre-arbítrio?

M. Embora tivessem submetidos ao pecado, não puderam contudo aniquilar em si mesmos a liberdade natural de arbítrio, mas puderam alcançá-la apenas por uma graça diferente daquela que tiveram anteriormente, incapacitados de usar essa liberdade.

D. Creio, mas desejo entender.

M. Consideremos primeiro que espécie de liberdade de arbítrio tinham antes do pecado, quando, é certo, tinham o livre-arbítrio.

D. É isso que espero.

M. Para que te parece que tiveram aquela liberdade de arbítrio: para obter o que queriam ou para querer aquilo que deveriam e para eles seria vantajoso querer?

D. Para querer aquilo que deveriam e seria vantajoso querer.

M. Portanto, é em vista da retidão da vontade que tiveram a liberdade de arbítrio. Com efeito, durante o tempo em que quiseram o que deveriam, tiveram a retidão da vontade.

D. Assim é.

M. Resta ainda uma dúvida quando se diz que tiveram a liberdade em vista da retidão da vontade, se não for acrescentado algo. Então, procuro saber como tinham essa liberdade em vista da retidão da vontade: se para apoderar-se dela, sem um doador, quando ainda não a tinham; se para recebê-la não a tendo, se lhes fosse dada, para que a tivessem; ou se para abandoná-la, uma vez recebida, e recuperá-la por eles mesmos; ou, por fim, se para conservá-la sempre, uma vez recebida?

D. Não penso que tivessem tido a liberdade para obter a retidão sem um doador, visto que não poderiam ter nada que não tivessem recebido. Igualmente, não se deve dizer que tivessem tido a liberdade para receber de um

doador a retidão que ainda não tinham, como se a tivessem, porque não se deve crer que eles foram feitos sem uma vontade reta. Ainda que não se deva negar que eles tenham tido a liberdade de recuperar a mesma retidão se a abandonassem e que fosse restituída a eles pelo primeiro doador. É o que vemos freqüentemente nos homens, que da injustiça para a justiça são reconduzidos por uma graça suprema.

M. O que dizes é verdadeiro, que eles podem recuperar a retidão perdida se lhes for restituída; mas o que procuramos é aquela liberdade que tinham possuído antes de pecar, quando certamente possuíam o livre-arbítrio, e não aquela de que ninguém teria necessidade se nunca tivesse abandonado a verdade.

D. Prosseguirei, pois, e responderei àquelas questões sobre as quais interrogaste. Por outro lado, não é verdadeiro que eles tivessem tido a liberdade para abandonar a retidão, porque abandonar a retidão da vontade é pecar, e, como mostraste antes, o poder de pecar não é nem a liberdade nem parte da liberdade. Não receberam a liberdade para recuperar por eles mesmos a retidão abandonada, pois aquela retidão foi dada para jamais ser abandonada. Na verdade, o próprio poder de recuperá-la uma vez abandonada produziria a negligência de conservá-la uma vez possuída. Por isso, resta que a liberdade de arbítrio foi dada à natureza racional para conservar a retidão da vontade recebida.

M. Respondeste bem às minhas interrogações; mas é necessário ainda que consideremos o motivo pelo qual a natureza racional devia conservar essa retidão: se pela própria retidão ou se por outra coisa.

D. Se essa liberdade não tivesse sido dada àquela natureza para que ela conservasse a retidão da vontade pela própria retidão, ela não teria valor em relação à justiça, visto que é certo que a justiça é a retidão da vontade conservada por ela própria. Mas cremos que a liberdade de arbítrio é ordenada à justiça. Por isso, sem dúvida alguma deve-se afirmar que a natureza racional recebeu para conservar a retidão da vontade pela própria retidão.

M. Portanto, visto que toda liberdade é poder, essa liberdade de arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão.

D. Não pode ser de outro modo.

M. Portanto já está claro que o livre-arbítrio não é outra coisa senão o arbítrio que pode conservar a retidão da vontade pela própria retidão.

D. Está igualmente claro. Mas, enquanto teve a própria retidão, ela pôde conservar o que tinha. Por outro lado, após tê-la abandonado, como pode conservar o que não tem? Portanto, ausente a retidão que poderia ser conservada, não há livre-arbítrio capaz de conservar o que não tem.

M. Mesmo se falta a retidão da vontade, ainda assim a natureza racional não possui menos aquilo que lhe é próprio. Com efeito, como penso, não possuímos nenhum poder que seja suficiente por si só para passar ao ato; contudo, quando faltam as coisas sem as quais nossos poderes podem passar ao ato, não dizemos,

pelo que depende de nós, que de modo algum as possuímos. Assim como nenhum instrumento é por si só suficiente para agir e todavia, quando faltam aquelas coisas sem as quais não podemos utilizar esse instrumento, reconhecemos sem engano ter o instrumento para não importa qual ação. Para que observes em muitas situações, te mostrarei em um caso apenas: aquele que tem a vista pode ver uma montanha.

D. Aquele que não pode ver a montanha não tem realmente a vista.

M. Portanto, quem tem a vista tem o poder e o instrumento para ver a montanha. Contudo, se a montanha não está presente e dizes a ele: "Olhe a montanha", ele te responderá: "Não posso porque ela está ausente; se estivesse presente, eu poderia vê-la". Do mesmo modo, se uma montanha estivesse presente e faltasse a luz, àquele que lhe apontou a montanha ele responderia que não poderia vê-la na ausência da luz; mas, se houvesse a luz, então poderia vê-la. Por sua vez, se ele tem a vista e estão presentes a montanha e a luz, e algo lhe obste a vista, como se alguém lhe fechasse os olhos, ele dirá que não pode ver a montanha; mas, se nada lhe obstar a vista, sem dúvida, então, ele terá o poder de ver a montanha.

D. Isso é conhecido por todos.

M. Portanto, constatas que o poder de ver algum corpo é diferente naquele que vê, diferente na coisa vista e diferente no meio, isto é, nem naquele que vê, nem no que deve ser visto; e o que está no meio é diferente naquilo que ajuda e diferente naquilo que não a impede, isto é, no que poderia impedir e não o faz?

D. Vejo claramente.

M. Esses poderes, portanto, são quatro: se qualquer um deles falta, os outros três, considerados isoladamente ou em conjunto, não podem realizar nada. Contudo, ausente os outros, não negamos que aquele que tem a vista tem a vista, ou instrumento ou o poder de ver; ou que a coisa visível pode ser vista, ou que a luz pode favorecer a vista.

#### **Capítulo IV**

*Como possuem o poder de conservar a retidão que não têm*

M. Mas esse quarto poder é nomeado impropriamente. Com efeito, se diz que o que impede a vista, quando não a impede, apresenta o poder de ver, não por outra coisa, a não ser porque a suprime. Ora o poder de ver a luz está apenas em três coisas, porque tanto aquilo que é visto quanto que favorece a vista são idênticos. Não é isso conhecido por todos?

D. Certamente, não é ignorado por ninguém.

M. Portanto, ausente uma coisa que pode ser vista, na escuridão e com os olhos fechados ou vendados, temos o poder de ver qualquer coisa visível. O que nos impede de ter o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, mesmo na ausência da retidão, enquanto possuímos em nós tanto a razão que nos permite conhecê-la quanto a vontade que nos permite mantê-la? Com efeito, é destes que consiste a liberdade de arbítrio.

D. Satisfizeste meu intelecto mostrando que este poder de conservar a retidão da vontade sempre está na natureza racional, e que este poder teria sido livre no arbítrio do primeiro homem e dos anjos, dos quais a retidão da vontade não podia ser retirada.

## **Capítulo V**

*Que nenhuma tentação coage a pecar contra a própria vontade*

D. Mas agora, como o arbítrio da vontade humana é livre por esse poder, posto que, tendo freqüentemente uma vontade reta, o homem abandona essa própria retidão contra a sua vontade e pela coação da tentação?

M. Ninguém a abandona a não ser querendo. Portanto, se se diz 'contra a sua vontade' como não querendo, ninguém a abandona contra a sua vontade. Com efeito, um homem pode ser preso contra sua vontade, porque pode ser preso não querendo; pode ser torturado contra a sua vontade, porque pode ser torturado não querendo; pode ser morto contra a sua vontade, porque pode ser morto não querendo; mas não pode querer contra a sua vontade, pois não pode querer não querendo querer. De fato, todo aquele que quer quer seu próprio querer.

D. Portanto, como se diz que mente contra sua vontade aquele que mente para não ser morto quando o faz querendo? De fato, assim como mente contra a sua

vontade, assim também quer mentir 'contra a sua vontade'. E aquele que quer mentir contra sua vontade quer mentir não querendo.

M. Talvez por esse motivo se diz que mente contra a sua vontade porque, quando quer a verdade de tal modo que não minta a não ser por sua vida; quer a mentira pela própria vida, e não quer a mentira pela própria mentira, visto que quer a verdade. É por isso que mente querendo e não querendo.

Com efeito, uma coisa é a vontade pela qual queremos algo por si mesmo, como quando queremos a saúde por si mesma; outra coisa, quando queremos algo por outra coisa, como quando queremos beber o absinto pela saúde. Donde talvez seja possível dizer, segundo essas diversas vontades, que ele mente e não mente contra a sua vontade. Por isso, quando se diz que mente contra a sua vontade, porque não quer isso, enquanto quer a verdade, isso não se opõe àquela declaração pela qual digo que ninguém abandona a retidão da vontade contra a sua vontade; porque, mentindo, quer abandoná-la pela vida. Segundo essa vontade, ele não abandona a retidão contra a vontade, mas querendo, aquela vontade de que agora estamos falando. Com efeito, falamos daquela vontade pela qual ele quer mentir pela própria vida, não daquela pela qual quer a própria mentira. É por isto que mente contra a sua vontade: porque, contra a sua vontade, ou é morto ou mente, isto é, contra a sua vontade está numa situação difícil, em que, necessariamente, acontecerá ou uma ou outra. Com efeito, ainda que seja necessário ou ser morto ou mentir, contudo não é necessário que morra, porque pode não ser morto se mentir; e também não é

necessário mentir, porque pode não mentir se morrer. Certamente, nenhuma delas é determinada pela necessidade, porque ambas estão em seu poder. Dessa maneira, ainda que minta ou seja morto contra a sua vontade, contudo não se segue por isso que ele mente ou é morto contra a sua vontade.

Há outra razão, de uso freqüente, pela qual se diz que alguém faz algo contra sua vontade tanto não querendo e por necessidade, que todavia faz querendo. De fato, aquilo que somos capazes de fazer com dificuldade, e por isso mesmo não fazemos, dizemos que não podemos fazer e abandonamos por necessidade ou contra a nossa vontade. E aquilo a que não podemos renunciar sem dificuldade, e por isso fazemos, afirmamos que esse fazer é contra a nossa vontade, não querendo e por necessidade. Portanto, deste modo, se diz aquele que mente para não morrer mente contra a sua vontade, não querendo e por necessidade, porque não é capaz de evitar a mentira sem correr o risco da morte. Portanto, assim como se diz impropriamente que aquele que mente pela vida mente contra a sua vontade, já que mente querendo; do mesmo modo, não se diz propriamente que quer mentir contra a sua vontade, já que este querer mentir não é querer a não ser querendo. Assim, quando mente, quer o próprio mentir e, quando quer mentir, quer o próprio querer.

D. Não posso negar o que dizes.

M. Portanto, como não é livre a vontade que um poder estranho não pode submeter sem seu próprio consentimento?

D. Acaso, por razão semelhante, não podemos dizer que a vontade do cavalo é livre porque não é escrava do apetite da carne a não ser querendo?

M. Isso não é do mesmo modo. Com efeito, no cavalo não é a própria vontade que se submete, mas ela é naturalmente submetida, sempre escrava do apetite da carne por necessidade; no homem, ao contrário, enquanto a própria vontade é reta, nem é nem escrava nem está submetida àquilo que não deve; nem por força estranha é afastada da própria retidão, a não ser que ela própria consinta querendo o que não deve, e tal consentimento não lhe vem nem naturalmente nem por necessidade como no cavalo, mas, claramente, parece vir de si própria.

D. Satisfizeste minha objeção sobre a vontade do cavalo; volta para onde estávamos.

M. Acaso negarás que toda coisa seja livre por aquela coisa pela qual nada pode coagi-la a não ser que ela queira ou a impeça?

D. Não vejo como negar.

M. Dize-me ainda como a vontade reta domina e e como ela é dominada.

D. Querer a própria retidão com perseverança é, para ela, vencer; ao contrário, querer o que não deve é, para ela, ser vencida.

M. Eu penso que a tentação não pode, em relação à vontade reta, ou afastá-la de sua própria retidão ou coagir para aquilo que não deve, a não ser que a própria vontade queira, de modo que não queira aquilo e queira isto.

D. Por razão alguma, vejo que isso é falso.

M. Portanto, quem pode dizer que a vontade não é livre para conservar a retidão, e livre da tentação e do pecado, se nenhuma tentação pode, a não ser que ela o queira, desviá-la da retidão para o pecado, isto é, para querer o que não deve? Portanto, quando ela é vencida, não o é por um poder estranho, mas pelo seu próprio.

D. As coisas que foram ditas mostram isso.

M. Porventura, não percebes que disso se segue que nenhuma tentação pode vencer a vontade reta? Pois, se pode, tem o poder de vencer e vence pelo seu poder. Mas isso não pode ser, já que a vontade somente é vencida pelo seu poder. Por isso, de forma alguma, a tentação pode vencer a vontade reta; e, quando se diz, é impropriamente. Com efeito, entende-se outra coisa quando se diz que a vontade pode ser vencida pela tentação; assim como, ao contrário, quando se diz que é o fraco que pode ser vencido pelo forte, se diz que ele pode não pelo seu poder, mas pelo do outro, já que significa apenas que o forte tem o poder de vencer o fraco.

## **Capítulo VI**

*Como a nossa vontade é potente contra as tentações, ainda que pareça impotente*

D. Ainda que submetas nossa vontade a todos os ataques e não permitas que nenhuma tentação a domine, de modo que não posso me opor às suas

afirmações, não posso ocultar contudo que há nessa mesma vontade uma certa impotência que quase sempre experimentamos quando somos dominados pela violência da tentação. Por isso, meu espírito não pode descansar com tranqüilidade dessa questão se não conciliares o poder da vontade que provas com aquela impotência que sentimos.

M. Em que pensas estar essa impotência da vontade que dizes?

D. No fato de que não pode aderir à retidão com perseverança.

M. Se não adere por impotência, é afastada da retidão por força estranha.

D. Admito.

M. Qual é essa força?

D. Aquela da tentação.

M. Esta força não a afasta da retidão se ela própria não quer o que a tentação sugere.

D. Assim é. Mas a própria tentação, por sua própria força, a coage a querer o que ela sugere.

M. Como ela coage a vontade a querer: de tal maneira que ela possa realmente não querer, mas não sem grande embaraço; ou de tal maneira que de modo algum possa não querer?

D. Ainda que eu deva reconhecer que às vezes somos de tal modo pressionados pelas tentações que, sem dificuldade, somos incapazes de não querer o que elas nos sugerem, contudo não posso dizer que nunca elas nos oprimem de tal modo que não podemos absolutamente não querer aquilo que nos propõem.

M. Não sei como posso dizer. Com efeito, se um homem quer mentir a fim de evitar a morte e conservar momentaneamente a vida, quem dirá ser impossível a ele querer não mentir para evitar a morte eterna e viver sem fim? Por isso, agora não deves duvidar de que essa impotência para conservar a retidão, que dizes estar na nossa vontade quando consentimos as tentações, não provém de uma impossibilidade, mas de uma dificuldade. Com efeito, dizemos freqüentemente que não podemos fazer algo, não porque nos seja impossível, mas porque não podemos fazê-lo sem dificuldade. Além disso, essa dificuldade não aniquila a liberdade da vontade. Com efeito, pode atacar a vontade apesar de ela não querer, mas não pode dominá-la contra a sua vontade. Portanto, desse modo, penso que podes ver como se conciliam a potência da vontade que a razão da verdade afirma e a impotência que nossa humanidade sente. Com efeito, assim como de forma alguma a dificuldade não suprime a liberdade da vontade, assim também essa impotência, que dizes estar na vontade pelo fato de ela não poder manter sem dificuldade sua retidão, não retira dessa vontade o poder de perseverar na retidão.

## Capítulo VII

*Como (a vontade) é mais forte que a tentação, mesmo quando é vencida por ela*

D. Assim como não sou capaz de negar aquilo que provas, também de modo algum posso afirmar que a vontade seja mais forte do que a tentação quando aquela é dominada por esta. De fato, se a vontade de conservar a retidão fosse mais forte do que o ímpeto da tentação, querendo aquilo que aquela tem, resistiria mais fortemente do que esta insistiria. Com efeito, de outro lado, não sei se tenho uma vontade mais ou menos forte a não ser porque quero com mais ou menos força. Por isso, quando quero o que devo com menos força do que a tentação que me sugere o que não devo, não vejo como a tentação não seria mais forte do que a minha vontade.

M. Ao que vejo, a equivocidade do termo vontade te leva ao erro.

D. Gostaria de conhecer a própria equivocidade.

M. Assim como 'vista' é equívoco, 'vontade' também o é. Com efeito, chamamos vista o próprio instrumento de ver, isto é, o raio que passa através dos olhos e pelo qual percebemos a luz e as coisas que estão na luz; e nomeamos 'vista' o uso do próprio instrumento quando o utilizamos, isto é, a visão. Do mesmo modo que se chama 'vontade' o próprio instrumento do querer que está na alma, que empregamos para querer isto ou aquilo, assim também empregamos 'vista' para ver coisas diversas. E se nomeia 'vontade' o uso da vontade, que é o

instrumento do querer, assim como se chama 'vista' o uso da vista, que é o instrumento de ver. Portanto, assim como temos a vista, que é o instrumento de ver, mesmo quando não vemos, pois a vista enquanto uso apenas está quando vemos; assim também a vontade, isto é, o instrumento do querer, está sempre na alma, mesmo quando não quer algo, por exemplo, quando se dorme, mas a vontade que eu chamo uso ou função desse instrumento, somente a temos quando queremos algo. Portanto, aquela vontade que chamo instrumento do querer é sempre uma e idêntica qualquer que seja a coisa que queremos; mas aquilo que é seu uso é tão múltiplo quanto diversas e freqüentes são as coisas que queremos. Do mesmo modo, a vista que temos, mesmo nas trevas ou com os olhos fechados, é sempre idêntica qualquer que seja a coisa que vemos. Mas a vista, isto é, seu uso, que se nomeia também visão, é tão numerosa quanto numerosas e múltiplas são as coisas que vemos.

D. Vejo claramente e me agrada essa distinção da vontade, e agora vejo o engano em que a ignorância me fazia padecer. Mas prossegue aquilo que começaste.

M. Portanto, como constatas que há duas vontades, a saber, o instrumento do querer e seu uso, em qual delas entendes que reside a força do querer?

D. Naquela que é o instrumento do querer.

M. Portanto, se conhecesses um homem tão forte que segurando um touro indomável de forma que o touro não pudesse se mover; e visses o mesmo homem segurando um carneiro de forma que o carneiro lhe escape das mãos,

pensarias que ele é menos forte segurando o carneiro do que segurando o touro?

D. Certamente não pensaria que ele é igualmente forte em ambas as situações, mas reconheceria que não usa sua força de forma igual. Com efeito, usa mais força no caso do touro do que no caso do carneiro. Mas é forte porque tem a força; e certamente sua ação é qualificada de forte porque ela se faz com força.

M. Assim, deves entender que a vontade que chamo instrumento do querer possui uma força que é inseparável e que nenhuma outra pode dominar, e que às vezes é usada com mais ou menos intensidade no seu querer. Donde, de forma alguma ela abandona aquilo que quer com mais força quando se oferece a ela aquilo que quer com menos força; e, quando lhe é oferecido aquilo que ela quer com mais força, imediatamente ela afasta aquilo que igualmente não quer — que podemos chamar ação desse instrumento, visto que faz sua obra quando quer algo —, então digo que a vontade é nomeada ação mais ou menos forte, já que ela se faz com mais ou menos força.

D. É necessário que eu reconheça que para mim agora são evidentes tuas explicações.

M. Portanto, observas que, quando um homem abandona a retidão da vontade que possui, sob o influxo de alguma tentação, não é levado por nenhuma força estranha, mas é a própria vontade que se converte para aquilo que quer com mais força.

## Capítulo VIII

*Que nem Deus pode retirar a retidão da vontade*

D. Porventura Deus pode retirar a retidão da vontade?

M. Veja como ele não pode. Na verdade, toda substância que ele fez do nada pode reduzir ao nada, mas não é capaz de separar a retidão de uma vontade que a possui.

D. Espero de ti a razão dessa tua afirmação para mim inaudita.

M. Falamos daquela retidão da vontade pela qual se diz que a vontade é justa, isto é, aquela que é conservada por ela mesma. Ora, nenhuma vontade é justa senão aquela que quer aquilo que Deus quer que ela queira.

D. Aquela que não quer isso é certamente injusta.

M. Portanto, conservar a retidão da vontade pela própria retidão é, para todo aquele que a conserva, querer aquilo que Deus quer que ela queira.

D. Assim é preciso reconhecer.

M. Se Deus separa essa retidão da vontade de alguém, ou faz querendo ou não querendo.

D. Não pode fazer não querendo.

M. Portanto, se ele retira da vontade de alguém a retidão, quer o que faz.

D. Sem dúvida, ele o quer.

M. Seguramente, quer separar da vontade de alguém essa mesma retidão; não quer que este conserve a retidão da vontade pela própria retidão.

D. Assim se segue.

M. Mas já foi estabelecido que conservar deste modo a retidão da vontade é, para todo aquele que a conserva, querer aquilo que Deus quer que ele queira.

D. Se isso não fosse estabelecido, contudo seria dessa forma.

M. Portanto, se Deus tira de alguém a retidão, Ele não quer que ele queira aquilo que Ele quer que ele queira.

D. Nada mais conseqüente e nada mais impossível.

M. Portanto, nada é mais impossível do que Deus retirar a retidão da vontade. Por isso, se diz que Ele o faz quando não faz (nada) para que a retidão em questão não seja abandonada. Por outro lado, se diz o mesmo do diabo ou da tentação, a propósito desse fazer, quando vencem a vontade ou a separam da retidão que tinham, visto que, a não ser que lhe fosse entregue algo ou retirado aquilo que o ameaça, o que quer mais do que a própria retidão, de forma alguma se afastaria dessa própria retidão que em certa medida quer.

D. O que dizes me parece de tal modo claro que penso não poder dizer nada em contrário.

## **Capítulo IX**

*Que nada seria mais livre do que a vontade reta*

M. Discernes portanto que nada é mais livre do que a vontade reta, da qual nenhuma força estranha pode retirar sua retidão. Certamente, se dizes que,

quando ela quer mentir para não perder a vida ou a saúde, é coagida a abandonar a verdade pelo medo da morte ou dos tormentos, isto não é verdadeiro. Com efeito, não é coagida a querer mais a vida do que a verdade, mas, visto que por uma força estranha é impedida de conservar simultaneamente uma e outra, ela própria escolhe o que prefere: espontaneamente e não coagida, ainda que, em todo caso, se encontre na necessidade de abandonar uma das duas não espontaneamente, mas coagida. Com efeito, ela não é menos forte para querer a verdade do que para querer a saúde, mas quer mais fortemente a saúde. De fato, se ela visse diante de si a glória eterna que alcançaria após ter conservado a verdade, e os tormentos do inferno aos quais seria entregue sem demora após a mentira, sem nenhuma dúvida, imediatamente reconheceria ter forças suficientes para conservar a verdade.

D. Isso me parece claro, já que apresentaria maiores forças para querer a salvação eterna por ela mesma, e a verdade pela sua recompensa, do que para conservar a saúde temporal.

## Capítulo X

*Como aquele que peca é escravo do pecado e como é um milagre maior quando Deus devolve a retidão a quem a abandonou do que quando devolve a vida ao morto*

M. Portanto, a natureza racional tem sempre o livre-arbítrio, porque tem sempre o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, ainda que por vezes com dificuldade. Mas, quando a vontade livre abandona a retidão pela dificuldade de conservá-la, se torna em seguida, certamente, escrava do pecado pela impossibilidade de recuperá-la por si mesma. Desse modo, portanto, torna-se um 'sopro que vai e não retorna', já que 'quem faz o pecado é escravo do pecado'. De fato, assim como nenhuma vontade, antes de ter a retidão, pode obtê-la a não ser que Deus a dê, assim também quando ela abandona o que recebeu, não pode recuperá-la a não ser que Deus a devolva. E considero um milagre maior quando Deus devolve à vontade a retidão abandonada, do que quando devolve ao morto a vida perdida. Com efeito, morrendo, o corpo não peca por necessidade, como se jamais recobrasse a vida; mas a vontade que abandona por si a retidão merece sempre necessitar dela. E se alguém se mata não retira de si aquilo que jamais haveria de perder; mas quem abandona a retidão da vontade rejeita aquilo que, como algo que é devido, sempre haveria de conservar.

D. Percebo realmente como é verdadeiro o que dizes da servidão pela qual se fez 'escravo do pecado aquele que faz o pecado', e da impossibilidade de recuperar a retidão abandonada, a não ser que seja restituída por aquele que havia dado anteriormente; e como todos aqueles para os quais é dada devem empenhar-se para mantê-la sempre.

## **Capítulo XI**

*Que esta servidão não supprime a liberdade de arbítrio*

D. Mas, por essa afirmação, diminuístes meu entusiasmo, porque já pensava que o homem estivesse seguro de ter sempre a liberdade de arbítrio. Por isso, peço que me exponhas a própria servidão, a fim de que ela não pareça entrar em contradição com essa liberdade. Com efeito, uma e outra, a saber, liberdade e servidão, estão na vontade, e é segundo esta que o homem é livre ou escravo. Portanto, se escravo, como é livre? Ou, se livre, como é escravo?

M. Se observares com atenção, quando não tem a retidão, ele é sem contradição escravo e livre. Com efeito, jamais está em seu poder obter a retidão quando não a tem, mas está sempre em seu poder conservar quando a tem. Por isso, como não pode voltar do pecado, é escravo; como não pode ser afastado da retidão, é livre. Mas, do pecado e de sua servidão, não pode voltar a não ser por outro; da retidão, ao contrário, só pode ser afastado por si mesmo, e de sua liberdade não pode ser privado nem por ele mesmo nem por outro.

Com efeito, é sempre naturalmente livre para conservar a retidão se a tem, e mesmo quando não tem aquela que conserve.

D. Feito esse acordo entre liberdade e servidão, isso me basta para verificar como podem estar simultaneamente no mesmo homem.

## Capítulo XII

*Porque se diz que é mais livre o homem que não tem a retidão, porque ela não pode ser retirada quando a tem, do que o escravo que a tem, porque não pode recuperá-la por si mesmo quando não a tem*

D. Mas desejo muito saber por que se diz que é mais livre aquele que não tem a retidão, porque não pode ser retirada quando a tem, do que o escravo que tem a retidão, visto que não pode recuperar por si mesmo o que não tem. Com efeito, por não poder voltar do pecado, é escravo, e por não poder ser afastado da retidão, é livre; assim como não pode ser afastado da retidão se a possui, assim também não pode voltar se não a tem. Por isso, assim como tem sempre essa liberdade, assim também parece ter essa servidão.

M. Essa servidão é tão-somente a impotência de não pecar. De fato, quer digamos que é a impotência de voltar da retidão, quer digamos que é a impotência de recuperar ou de possuir novamente a retidão, o homem é escravo do pecado somente por esta razão: não pode nem voltar à retidão, nem recuperá-la ou tê-la de novo; assim, ele não pode não pecar. Mas, quando

tem a retidão, não tem a impotência de não pecar. Por isso, quando tem essa retidão, não é escravo do pecado. Ora, ele tem sempre o poder de conservar a retidão tanto quando a tem quanto não a tem; por isso é sempre livre.

Mas procuras saber por que se diz que é mais livre quando não tem a retidão, pois não pode ser retirada por outro quando ele a tem, do que o escravo que tem a retidão, porque não pode recuperá-la por si quando não a tem. É como se procurasses saber por que se diz mais freqüentemente que um homem, na ausência do Sol, tem a capacidade de vê-lo (porque pode observá-lo quando está presente), do que se diz que, na presença do Sol, tem a impotência de vê-lo (porque não pode fazê-lo presente quando está ausente). Certamente, assim como, quando o Sol está ausente, temos em nós a vista, que nos permite vê-lo quando está presente; assim também, quando a retidão da vontade nos faz falta, temos em nós a aptidão para entender e querer, pela qual podemos conservá-la por ela mesma quando nós a temos. E, quando nada nos falta para ver o Sol a não ser a sua presença, é somente então que não temos esse poder que dá sua presença; da mesma forma, quando nos falta essa retidão, é somente então que temos essa impotência que nos dá sua ausência. Portanto, o homem tem sempre a liberdade de arbítrio, mas não é sempre 'escravo do pecado', mas quando não tem a vontade reta.

D. Se eu tivesse pensado atentamente naquilo que foi dito antes, quando dividiste o poder de ver em quatro poderes, não duvidaria aqui. Por isso, reconheço a minha culpa nesta dúvida.

M. Desta vez te perdoarei, se a seguir tiveres presente aquilo que dissemos, quando for necessário, de tal forma que não seja preciso repetir.

D. Agradeço tua indulgência; mas não te surpreendas se, após uma única audição, aquelas coisas que não tenho o hábito de pensar não estejam todas sempre presentes no meu coração para que eu as examine.

M. Dize-me se tens ainda alguma dúvida a propósito da definição de liberdade de arbítrio que apresentamos.

### **Capítulo XIII**

*Que o 'poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão' é a perfeita definição da liberdade de arbítrio*

D. Há algo que me preocupa um pouco nessa definição. De fato, temos freqüentemente o poder de conservar algo, o qual contudo não é livre a ponto de não poder ser impedido por nenhuma força estranha. Por essa razão, quando dizes que a liberdade de arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, vê se não seria necessário talvez acrescentar que esse poder é tão livre que não pode ser dominado por nenhuma força.

M. Se o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão pudesse por vezes se encontrar sem essa liberdade que claramente reconhecemos, a adição que dizes seria útil. Mas, como tal definição é tão perfeita segundo o gênero e a diferença, que não engloba nem menos nem mais do que essa

liberdade que procuramos, não se pode entender nada que lhe se deva acrescentar ou excluir. Com efeito, 'poder' é o gênero da liberdade. E aquilo que vem acrescentado como 'conservar' a distingue de todo poder que não é 'conservar', como o poder de rir ou andar. Acrescentando 'retidão', a isolamos do poder de conservar o ouro e tudo o que não é retidão. Pelo acréscimo 'da vontade', é diferenciada do poder de conservar a retidão de outras coisas, como a do bastão ou da opinião. E, pelo fato de se dizer 'pela própria retidão', é separada do poder de conservar a retidão da vontade por outra coisa, como quando ela é conservada pelo dinheiro ou naturalmente. Com efeito, o cão conserva naturalmente a retidão da vontade quando ama seus filhotes ou seu dono que lhe faz o bem. Portanto, visto que não há nada nessa definição que não seja necessário para estabelecer a liberdade de arbítrio da vontade racional e excluir as outras, e, com uma suficiente inclusão daquela e exclusão destas, essa nossa definição não é nem redundante nem deficiente. Assim não te parece?

D. Em todo caso, a mim me parece perfeita.

M. Dize-me se queres saber mais sobre essa liberdade pela qual é imputado àquele que a possui seja o bem, seja o mal que faz. Certamente, é dessa liberdade que estamos falando.

## Capítulo XIV

### *Divisão dessa liberdade*

D. Resta agora que dividas essa liberdade. Certamente, ainda que, segundo essa definição, ela seja comum a toda natureza racional, contudo aquela que é própria de Deus difere muito daquelas que estão nas próprias criaturas racionais e que diferem entre si.

M. Uma é a liberdade de arbítrio que é por si, que não é nem feita nem recebida de outro e que pertence apenas a Deus; outra é aquela que é feita por Deus e recebida, que é própria dos anjos e dos homens. Em relação à liberdade feita ou recebida, uma é aquela que possui a retidão que conserva e outra que carece dela. Quanto àquela que a possui, uma a tem separadamente, outra, inseparavelmente. Aquela que a têm separadamente foi própria de todos os anjos, antes da confirmação dos bons e da queda dos maus; é também, antes da morte, própria de todos os homens que têm essa retidão. Aquela que a tem inseparavelmente é própria dos eleitos, anjos e homens, dos anjos após a ruína dos réprobos e dos homens após a morte. Quanto àquela que carece da retidão, uma carece de modo que pode recuperá-la, a outra carece de modo que não pode não recuperá-la. Aquela que carece da retidão e pode recuperá-la é própria de todos os homens que nesta vida carecem dela, ainda que muitos não a recuperem. Aquela que carece da retidão e não pode recuperá-la é

própria dos anjos e homens réprobos; dos anjos após a ruína e dos homens após esta vida.

D. Sobre a definição e divisão dessa liberdade, com o consentimento de Deus, estou de tal modo satisfeito que não posso encontrar nada sobre o que interrogá-lo.

## Bibliografia

### De Anselmo

Citamos Anselmo pela edição crítica de F. S. Schmitt:

*S. Anselmi. Opera omnia.* Stuttgart, Bad Cannstatt, 1984, 2 v.

#### Traduções em língua moderna:

*L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry.* Sous la direction de Michel Corbin. Paris, Les Éditions du Cerf, 1986-1994, 6 v.

Anselm von Canterbury. *De libertate arbitrii et alii tractatus.* Freiheitsschriften. Übersetzt und Eingeleitet von de Hansjürgen Verweyen. Freiburg, Herder, 1994.

Anselmo d'Aosta. *Libertà e arbitrio.* A cura de I. Sciuto. Firenze, Nardini, 1992.

*Obras Completas de San Anselmo.* Trad. P. fr. Julian Alameda, OSB. Madrid, BAC, 1952-1953, 2 v.

*Pourquoi Dieu s'est fait homme.* Trad. René Roques. Paris, Les Éditions du Cerf, 1963.

*De grammatico.* Text and translation by Desmond Paul-Henry. Boston, D.Reidel Publishing Company, 1974.

*Memorials of St. Anselm.* Edited by R. W. Southern and F. S. Shmitt. 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1991.

Anselmo d'Aosta. *Lettere*. A cura de Inos Biffi e Constante Marabelli. Milano, Jaca Book, 1988-1992, 3 v.

Anselmo d'Aosta. *Orazioni e Meditazioni*. A cura de Inos Biffi e Constante Marabelli. Milano, Jaca Book, 1997.

*Oeuvres Philosophiques de saint Anselme*. Traduction et introduction Pierre Rousseau. Paris, Aubier, 1947.

### **Obras coletivas**

SB1: *Spicilegium Beccense 1<sup>e</sup>*. Paris. Vrin, 1959.

SB2: *Spicilegium Beccense 2<sup>e</sup>*. Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

LP: *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*. Roma, Herder, 1993.

AFE: *Anselmo d'Aosta Figura Europea*. Milão, Jaca Book, 1989.

AA: *Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*. Frankfurt, Minerva, I (1969); II (1970); III (1972); IV (1975); V (1976).

### **Livros e artigos**

Arduini, M. L.

(1991) "Sola ratione procedamus (Cur deus homo, I, 20): tradizione e novità nel segno semantico anselmiano". *Rivista de filosofia neoescolastica*, 83:90-141.

Bainvel, J.

(1937) "Saint Anselme". *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Col. 1327-1360, Paris, Librairie Letouzey et Anè. v. 1 (2<sup>e</sup> partie).

Balthasar, H. V. von

(1963) "La *concordia libertatis* chez saint Anselme". *L'homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. Henri de Lubac). Paris, Aubier, pp. 29-45.

Baudry, L.

(1940) "La prescience divine chez saint Anselme". *Arch. Hist. doctr. Moyen Âge*, 13:223-237.

Briancesco, E.

(1978) "Como interpretar la moral de san Anselmo". *Revista latinoamericana de filosofía*, 4:119-140.

(1982) *Un Tripytique sur la liberté*. Paris, Desclée de Brouwer.

(1987) El ultimo Anselmo. *Patristica et mediaevalia*, 8:63-89.

Brown, S.

(1970) "Some problems with Anselm's view of human will". *AA*, 2:330-345.

Campbell, R.

(1987) "Anselm's Theological method". *Scot. jour. of Theol.*, 32:541-562.

(1970) "Freedom as keeping the truth: the anselmian tradition". *AA*, 2:297-318.

Cantin, A.

(1975) *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien*. Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto medioevo.

(1997) *Foi et dialectique au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf.

(1993) "La position prise par Lanfranc sur le traitement des mystères de la foi par les raisons dialectiques". *LP*, pp. 361-380.

(1974) "Sur quelques aspects des disputes publiques au XI<sup>e</sup> siècle latin". *Mélanges E.R.Labande (Études des civilisation médiévale — IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*. Poitiers, pp. 89-104.

Cattin, A.

(1984) "Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison". *SB*, 2:611-622.

Cattin, Y.

(1984) *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Cantorbéry*. Paris, Vrin.

Chenu, M. D.

(1957) *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin.

Corbin, M.

(1976) "Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du *Cur deus homo* d'Anselme de Cantorbéry". *Humanisme et foi chrétienne (Mélanges scientifiques du centenaire de l'institut Catholique de Paris)*. Paris, Beauchesne, pp. 599-632.

(1980) "L'événement de la vérité". *L'inouï de Dieu*. Paris, Desclée de Brouwer, pp. 61-107.

(1984 a) "Se tenir dans la vérité". *SB*, 2:649-66.

(1984 b) "De l'impossible en Dieu. Lecture du ch. viii du dialogue *De libertate arbitrii*". Paris, Institut Catholique de Paris (Cours Polycopiés), pp. 71-104.

(1992) *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme*. Paris, Les Éditions du Cerf.

(1997) *La Pâque de Dieu. Quatre études sur S.Anselme de Cantorbéry*. Paris, Les Éditions du Cerf.

Corvino, F.

(1976) "Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta". AA, 5:245-260.

Courcelle, P.

(1967) *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire; antécédents et postérité de Boéce*. Paris, Études Augustiniennes.

Courtenay, W. J.

(1975) "Necessity and freedom in Anselm's conception of God". AA, 4:39-64.

(1990) *Capacity and Volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*. Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore.

Damien, P.

(1972) *Lettre sur la toute puissance divine*. (Sources Chrétiennes, n°191). Paris, Les Éditions du Cerf.

Delhayé, Ph.

(1959) "Quelques aspects de la morale de S. Anselme". SB, 1:401-422.

Domet des Vorges

(1901) *Saint Anselme*. Paris, Felix Alcan.

Eadmero

*Vita Anselmi*. (VA) *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*. (v. 9) Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

Evans, G. R.

(1978a) *Anselm and talking about God*. Oxford, Clarendon Press.

(1978b) "Why the fall of satan?". *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45:130-146.

(1984) *A concordance to the works of St. Anselm*. NY, Kraus International publications, 4 v.

Fliche, A. & Martin, V.

(1950) *Histoire de l'Église. La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*. Paris, Bloud & Gay, v. 8.

Gallonier, A.

(1985) *De grammatico d'Anselme de Cantorbéry ou les antécédents boéciens de l'argumentum*. Thèse 3<sup>e</sup> cycle. Paris I.

(1987) "Le *De grammatico* et l'origine de la théorie des propriétés des termes". *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Poitiers, Bibliopolis, pp. 353-375.

Genest, J-F.

(1992) *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin.

Gibson, M.

(1978) *Lanfranc of Bec*. Oxford, Clarendon Press.

Gilbert, P.

(1990) *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. Roma, Università Gregoriana.

(1995) *Analyse lexicale des mots quaestio et quaerere chez Anselmo de Cantorbéry*. *Medievo* 21:5-35.

Gilson, E.

(1969) *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2<sup>e</sup> ed., Paris, Vrin.

(1987) *Introduction à l'étude de S. Augustin*. 2<sup>e</sup> ed., Paris, Vrin.

Gombocz, W.L.

(1978) "St. Anselm's two devils but one God". *Ratio*, 20:142-146.

Grabmann, M.

(1956) *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. Berlin, Akademie-Verlag, v. 1.

Graig, W. L.

(1986) "St. Anselm on divine foreknowledge and future contingency". *Laval théologique et philosophique*, 42:93-104.

Hadot, P.

(1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris, Vrin.

Hamesse, J.

(1993) "Les florilèges à l'époque de S. Anselme". *Rivista di storia della filosofia*, 48:477-495.

Hauréau

(1850) *De la philosophie scolastique*. v 1, pp. 171-209.

Henry, D. P.

(1967) *The logic of saint Anselm*. Oxford, Clarendon Press.

Hopkins, J.

(1972) *A companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Huffier, M.

(1967) "Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme". *La Normandie bénédictine*. Lille, Facultés Catholiques, pp. 501-547.

Jolivet, J.

(1986) "Préface". *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, v. 2, pp.13-21.

(1987) "Le traitement des autorités contraires selon le Sic et non d'Abelard". *Aspects de la pensée médiévale: Abelard. Doctrines du Langage*. Paris, Vrin.

Kane, G. S.

(1981) *Anselm's doctrine of freedom and the will* (Texts and studies in religion). New York, E. Mellen Press.

Landgraff, A. M.

(1952) "Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik". *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, erts teil. Regensburg, pp. 37-50.

Leclercque, J.

(1990) *Amour des lettres et le désir de Dieu. Introduction aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. 3<sup>e</sup> ed., Paris, Les Éditions du Cerf.

Lerer, S

(1985) *Boethius and dialogue. Literary method in 'The consolation of philosophy'*. Princeton, Princeton University Press.

Losoncy, Th. A.

(1984)"Will in St. Anselm: an examination of his biblical and augustinian origins". *SS*, 2:701-710.

Lottin, O.

(1929) *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin.* Louvain, Abbaye du Mont-César.

Lubac, H. de

(1959) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture.* Paris, Aubier (1<sup>re</sup> partie, cap. 1).

Miccoli, L.

(1987) "Il problema dei futuri contingenti in Anselmo d'Aosta". *Journal philosophique*, 15:224-248.

Misrahi, R.

(1988) *Qu'est-ce que la liberté?* Paris, Armand Colin.

Montclos, J.

(1971) *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle.* Louven, Spicilegium Sacrum Lovaniense.

(1993) "Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la transsubstantiation". *LP*, pp. 284-307.

Nedoncelle, M.

(1959) "La notion de personne dans l'oeuvre de saint Anselme". *SB*, 1:31-44.

Nortier, G.

(1966) *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie.* Caen, Société d'impression Caron.

Novaes, M. A.

(1997) "Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho do ponto de vista da relação entre fé e razão". *Cadernos de Hist. Fil. Ci...* Campinas, série 3, 7:31-54, jul/dez.

Onofrio, G.

(1990) "Che è l'insipiens? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo". *L'argomento ontologico* (a cura de Marco Olivetti). Padova, Cedam, pp. 109-118.

Patch, H. R.

(1935) "Necessity in Boethius and the neoplatonists". *Speculum* X, pp. 395-410.

Picasso, G.

(1988) "Sant'Anselmo e la perigrinatio della Chiesa nel suo tempo". *Anselmo d'Aosta, Lettere: priore e abate del Bec*, Milano, Jaca Book, v.1, pp. 15-41.

Pouchet, R.

(1964) *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*. Paris, Études Augustiniennes.

Recktenwald, E.

(1998) *Die ethische Struktur des denkens von Anselm von Canterbury*. Heidelberg, Universitätsverlag.

Riché, P.

(1984) "La vie scolaire et la pédagogie au Bec". *SB*, 2:213-218.

(1993) "L'enseignement des arts libéraux en Italie et en France au XI<sup>e</sup> siècle. *LP*, pp.157-166.

Roccaro, G.

(1986) "Il tema della *voluntas* nel *De casu diaboli* di Anselmo d'Aosta". *L'homme et son univers au Moyen Âge (Actes du septième congrès international de philosophie médiévale)* v. 2, pp. 754-762.

Rohmer, J.

(1939) "La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot". *Études de philosophie médiévale* n° 27, Paris, Vrin.

Rondet, H.

(1959) "Grâce et péché. L'augustinisme de saint Anselme". *SB*, 1:161-80.

Roques, R.

(1962) "La méthode de saint Anselme dans le *Cur deus homo*". *Aquinas*, 5:3-57.

(1963) "*Derisio, simplicitas, insipientia*". *L'Homme devant Dieu (Mélanges offerts au P. de Lubac)*, Paris, Aubier, pp. 47-61.

(1970) "Structure et caractères de la prière anselmienne". *Sola Ratione*, pp. 119-188.

Rossi, O.

(1977) "La concezione della libertà come testimonianza di liberazione in Anselmo d'Aosta". *Studia Patavina*, 2:369-382.

(1988) *Anselmo d'Aosta. Fide e libertà*. Padova, Edizioni Messagero.

Schmitt, F. S.

(1932) "Zur chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury". *Revue bénédictine*, pp. 322-350.

Sciuto, I

(1989) "La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta". *Rivista di storia della filosofia medievale*, 15:39-66.

(1991) *La ragione della fede. Il monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genova, Marietti.

(1993) "Il problema della ragione in Lanfranco, Berengario e Pier Damiani in relazione all'opera di Anselmo d'Aosta". *LP*, pp. 595-607.

(1995) "La morale di Anselmo d'Aosta: un'anticipazione medievale della morale 'autonoma' di Kant?". *La felicità e il male*. Milano, FrancoAngeli.

Southern, R. W.

(1962) *Anselm and his biographer*. Cambridge, Cambridge University Press.

(1990) *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*. Cambridge, Cambridge University Press.

(1997) *L'Église et la société dans l'occident médiéval*. Trad. Jean Pierre Grossein. Paris, Flammarion.

Stock, B.

(1983) *The implications of literacy: written language and modes of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton, Princeton University Press.

Suarez-Llanos, J. G.

(1987) "La libertad en S. Anselmo." *Anuario filosófico*, 20:43-72.

Torrance, T. F.

(1968) "The ethical implications of Anselm's *De veritate*". *Theologische Zeitschrift*. Basel, 24:309-319.

Vanni-Rovighi, S.

(1963) "Ratio in s. Anselmo d'Aosta". *Studia Anselmiana*, 63:65-79.

(1969) "Etica de S. Anselmo". AA, 1:73-99.

(1976) "Il problema del male in s. Anselmo". AA, 5:179-188.

Vuillemin, J.

(1994) "Justice anselmienne et bonne volonté kantienne: un essai de comparaison. *L'Intuitionnisme kantien*. Paris, Vrin.

Ward, B.

(1962) "Anselm of Canterbury: a monastic scholar". *Fairacres Publication*, n° 62.

Wolter, A. B.

(1986) *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by A. B. Wolter. Washington, The Catholic University of America Press.

Zanatta, F.

(1993) "L'autorità della ragione. Contributo all'interpretazione della lettera 77 di Anselmo d'Aosta a Lanfranco di Pavia". *LP*, pp. 609-627.