

JOCIMAR ROMIO

**JESUS NASCEU E MORREU: NADA MAIOR NEM MAIS JUSTO
PODE SER PENSADO**

A CRISTOLOGIA DE ANSELMO DE AOSTA

Porto Alegre
2016

JOCIMAR ROMIO

**JESUS NASCEU E MORREU: NADA MAIOR NEM MAIS JUSTO
PODE SER PENSADO**

A CRISTOLOGIA DE ANSELMO DE AOSTA

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul.

Orientador: Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2016

Ficha Catalográfica

R765j Romio, Jocimar

Jesus nasceu e morreu, nada maior nem mais justo pode ser pensado
: a cristologia de Anselmo de Aosta / Jocimar Romio . – 2016.

111 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Encarnação. 2. Necessidade. 3. Satisfação. 4. Justiça. 5.
Misericórdia. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

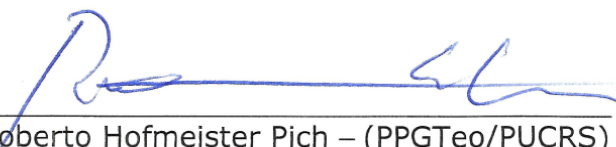
JOCIMAR ROMIO

**JESUS NASCEU E MORREU: NADA MAIOR NEM MAIS JUSTO PODE
SER PENSADO. A CRISTOLOGIA DE ANSELMO DE AOSTA**

Dissertação apresentada à Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovado em 15 de agosto de 2016, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

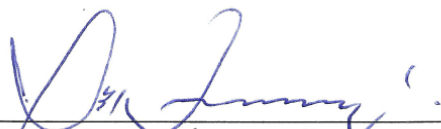


Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – (PPGTeo/PUCRS)

(Orientador)



Prof. Dr. Érico Hammes – (PPGTeo/PUCRS)



Prof. Dr. Idalgo José Sangalli – UCS

Porto Alegre
2016

Dedico esta dissertação a todos os que reconhecem Deus
como *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*,
bem como o nascimento e morte de Jesus Cristo
como manifestação da grandeza e justiça divinas.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, pela receptividade e atenção.

Ao Dr. Roberto Hofmeister Pich, pela orientação.

Aos Drs. Érico João Hammes e Idalgo José Sangalli, pela disponibilidade para avaliar a dissertação.

Aos Drs. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos e Leomar Antônio Brustolin, pelo incentivo em fazer mestrado.

Aos amigos, pelas alegrias e sofrimentos partilhados.

Aos familiares, pelo apoio.

Aos que torceram para que fosse feito um bom trabalho.

Peço-Te, Deus, que eu Te conheça, Te ame e goze de Ti. E se nesta vida o não posso fazer plenamente, que me aproxime cada vez mais até que venha aquele júbilo em plenitude. Aumente aqui em mim o conhecimento de Ti e que aí se torne pleno; que o teu amor cresça e aí seja pleno, para que aqui o meu júbilo seja grande na esperança e aí seja pleno na realidade.

Santo Anselmo, *Proslogion* XXVI.

RESUMO

Este trabalho visa resgatar o contributo da reflexão teológica de Anselmo de Aosta (1033-1109), especialmente no que diz respeito ao motivo da encarnação do Verbo e morte de Jesus, cerne da cristologia. Em vista disso, esta pesquisa encontra-se organizada em três capítulos. O primeiro realiza um estudo do contexto em que Anselmo vivia e apresenta a perspectiva metodológica anselmiana, fundamentalmente pela audácia de escrever somente com a razão (*sola ratione*), como que colocando entre parênteses qualquer autoridade, mas sempre relacionando fé e razão (*fides et ratio*). Dentro do programa da fé que busca a compreensão (*fides quaerens intellectum*), apresentar-se-á Deus como aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado (*id quo maius cogitari nequit*), o argumento único (*unum argumentum*) da existência de Deus presente na obra *Proslogion*, relacionando-o com as chamadas razões necessárias (*rationes necessariae*) para uma possível cristologia (*remoto Christo*). O segundo capítulo investiga, depois da exposição de algumas ideias cristológicas na tradição antiga da Igreja, o tema da necessidade da satisfação (*satisfactio*) em vista da justiça (*iustitia*), sobretudo a partir das obras *Cur Deus Homo* e *Epistola de Incarnatione Verbi*. A possibilidade, a necessidade e a modalidade da redenção são aspectos relevantes e úteis para se compreender a cristologia anselmiana. O terceiro capítulo, por fim, de uma maneira mais direta, apresenta e reflete a teoria da satisfação de Anselmo, relacionando justiça, misericórdia e amor, bem como numa perspectiva cristológica tri-prospética, conjugando a liberdade e a vontade de Jesus Cristo com sua obediência aos desígnios do Pai. Conceitos fundamentais presentes nesse capítulo são também os da retidão (*rectitudo*) e da vontade (*voluntas*) em vista da beatitude (*beatitudo*).

Palavras-chave: Encarnação. Necessidade. Satisfação. Justiça. Misericórdia.

ABSTRACT

The present study aims to bring back the contribution of the theological reflection of Anselmo de Aosta (1033-1109), especially with regard to the subject of the Word's incarnation and Jesus death, core of the Christology. Thus this research is divided into three chapters. The first one presents a study of the context where Anselmo lived and shows the methodological anselmian perspective, especially by the audacity to write only through the reason (*ratione sole*), as if putting aside any authority, but always by linking faith and reason (*fides et ratio*). Within the faith program that searches for the comprehension (*fides quaerens intellectum*) God will be shown as that than which nothing greater can be conceived (*id quo maius cogitari nequit*), the single argument (*unum argumentum*) of God's existence, presented in the work *Proslogion*, connecting it to the called essential reasons (*rationes necessariae*) for a possible Christology (*remoto Christo*). After exposing some Christological ideas in the Church's ancient tradition, the second chapter carries out an investigation on the topic of the need for satisfaction (*satisfactio*) in light of the justice mainly through the works *Cur Deus Homo* and *Epistola de Incarnatione Verbi*. The possibility, the need and the form of redemption are relevant and useful aspects in order to understand the anselmian Christology. Finally, the third paragraph presents and reflects more directly the Anselmo's theory of satisfaction, by relating justice, mercy and love, as well as in a Christological tri-perspective, bringing together the freedom and the will of Jesus Christ and his obedience to the Father's designs. Fundamental concepts in this chapter are also the righteousness (*rectitudo*) and will (*voluntas*) in view of perfect happiness (*beatitudo*).

Key-words: Incarnation. Necessity. Satisfaction. Justice. Mercy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Mon *Monologion*

Prosl *Proslogion*

DV *De Veritate*

DLA *De Libertate Arbitrii*

DCD *De Casu Diaboli*

EIV *Epistola de Incarnatione Verbi*

DC *De concordia praecientiae et praestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*

CDH *Cur Deus Homo*. Nas referências ao *CDH*, o primeiro algarismo (romano) refere-se ao livro (I primeiro e II segundo); o segundo (arábico) refere-se ao capítulo.

FR *Carta encíclica Fides et Ratio* (João Paulo II)

DM *Carta encíclica Dives in Misericordia* (João Paulo II)

DH *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann e Helmut Hoping. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2013).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 CONTEXTO E HORIZONTE METODOLÓGICO	16
1.1 ANSELMO E SUA ÉPOCA	16
1.2 O MÉTODO <i>SOLA RATIONE</i> NA BUSCA DO ENTENDIMENTO DAS VERDADES DA FÉ.....	19
1.2.1 A <i>auctoritas</i> na obra anselmiana	19
1.2.2 Relações entre <i>fides</i> e <i>ratio</i>	21
1.2.3 A audácia de escrever <i>sola ratione</i>	25
1.3 DO <i>UNUM ARGUMENTUM</i> ÀS <i>RATIONES NECESSARIAE</i> E AO <i>REMOTO CHRISTO</i>	27
1.3.1 A expectativa do <i>unum argumentum</i> para a <i>fides quaerens intellectum</i>	28
1.3.1.1 O posicionamento de Anselmo.....	31
1.3.1.2 A réplica de Gaunilo e a tréplica de Anselmo	40
1.3.2 As <i>rationes necessariae</i> e o <i>remoto Christo</i> como realização do método	49
2 DA NECESSIDADE DA SATISFAÇÃO	54
2.1 IDEIAS E CORRENTES CRISTOLÓGICAS NA TRADIÇÃO ANTIGA DA IGREJA	54
2.2 O PENSAMENTO DE ANSELMO NO <i>CUR DEUS HOMO</i>	62
2.2.1 Sobre a possibilidade da redenção	63
2.2.2 Sobre a necessidade da redenção	67
2.2.3 Sobre a modalidade da redenção	71
2.3 O PENSAMENTO DE ANSELMO NA <i>EPISTOLA DE INCARNATIONE VERBI</i>	77
3 TEORIA DA SATISFAÇÃO E CRISTOLOGIA TRI-PROSPÉTICA	82
3.1 “FOMOS CURADOS NAS SUAS CHAGAS” (Is 53,5). A TEORIA DA SATISFAÇÃO E A JUSTIÇA MISERICORDIOSA DE DEUS	82
3.2 “FOI MALTRATADO, MAS LIVREMENTE HUMILHOU-SE” (Is 53,7). A LIBERDADE DE CRISTO	93

3.3 “NÃO SEJA COMO EU QUERO, MAS COMO TU QUERES” (Mt 26,39). A VONTADE HUMANA DE JESUS	95
3.4 “HUMILHOU-SE E FOI OBEDIENTE ATÉ A MORTE” (Fl 2,8). A OBEDIÊNCIA DE CRISTO AO PAI	98
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

O estudo das ideias de Anselmo de Aosta (1033-1109), também conhecido como Doutor Magnífico (*Doctor Magnificus*), é sempre provocante. Assim como seu pensamento influenciou fortemente a teologia da redenção, também nenhum outro teólogo da tradição é tão cheio de objeções ou interpretações equivocadas. Recentemente os estudos de Felix Hammer e de Hans Kessler geraram sucessivas leituras negativas da obra cristológica anselmiana, porque falam de certa redução do mistério da redenção, bem como de categorias jurídicas inadequadas. A análise se dá numa dimensão sócio-cultural-jurídica, colocando a obra de Anselmo numa perspectiva dificilmente integrada com o Deus-Amor da Revelação cristã. Nesta linha interpretativa negativa, podem ser citados Küng, Aulén, Forte, Duquoc e O'Collins, entre outros. Destacam-se, porém, a partir do século XX, interpretações teológicas positivas, tais como as de Karl Barth, na teologia evangélica, e de Hans Urs von Balthasar, na católica. Essa revalorização se dá por uma atenta hermenêutica dos textos anselmianos. Sublinha-se uma plena legitimidade teológica, onde o livre amor de Deus se torna presente nos escritos de Anselmo, em um horizonte soteriológico que está em harmonia com a herança da Revelação cristã. Nesta linha interpretativa mais positiva, ainda que de certa maneira crítica em alguns aspectos, podem ser citados, entre outros, Coda, Amato, Ratzinger, Kasper, Greshake, Schillebeeckx, Corbin, Gilbert, Sesboué e Galot.

O pensamento anselmiano deixa um legado importante tanto para a teologia quanto para a filosofia. Especificamente no tocante à cristologia, útil é o enfoque não apenas na morte de Cristo na cruz, mas a análise de Jesus desde a sua encarnação e o motivo da mesma, concluindo com a morte. Comumente esse tema é visto a partir da obra *Cur Deus Homo*, clássica de Anselmo e paradigmática na teologia. Porém, intentamos além de analisar essa obra com afinco, buscar perceber a cristologia de Anselmo também em outros textos, como a Epístola *de Incarnatione Verbi* e a Meditação *Redemptionis Humanae*, pouco estudados. Também se buscará relacionar o motivo da encarnação e a morte de cruz com o próprio nome de Deus (*aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*), exposto de maneira magistral na obra *Proslogion*, buscando a unidade entre teologia e filosofia, fé e razão, na busca do entendimento das verdades da fé.

O tema desta pesquisa é a cristologia no pensamento de Santo Anselmo. A questão que se busca desenvolver é como o autor trata a encarnação do Verbo e o motivo da mesma, a morte de Jesus e a expiação dos pecados, e a necessidade de ambas nos planos de Deus.

Para isso, buscar-se-á resgatar e expor o contributo da teologia desenvolvida por Anselmo, especialmente no tocante à cristologia, bem como aprofundar o motivo da encarnação e morte de Jesus, analisando algumas de suas obras, e verificar se a teoria da satisfação (*satisfactio*) possui um fundamento teológico mais que jurídico.

Tendo em conta que seu pensamento foi marcante em sua época, ensinado como verdade por quase 900 anos, e que continua a influenciar a teologia ainda hoje, já que teólogos ou são contra ou a favor de sua interpretação soteriológica, pretende-se, num primeiro capítulo, tratar do contexto em que Anselmo está inserido. O estudo da época é fundamental para se evitar anacronismos nas interpretações. Anselmo, pela busca da verdade, compreendendo a teologia como *fides quaerens intellectum* (fé em busca de compreensão), intenta dar as razões daquilo que crê e ama, especialmente sobre Jesus Cristo. Por isso ele foi e é muitas vezes taxado como *racionalista de fé*. Porque une à fé a razão, e porque utiliza categorias filosóficas no seu pensamento teológico ou expressões hoje mal compreendidas, acusa-se Anselmo de introduzir ideias teológicas equivocadas na teologia cristã. Faz-se fundamental, então, o entendimento do audacioso método anselmiano de produção teológica, o método *sola ratione*, que não nega a autoridade (*auctoritas*) mas que também não a explicita, método que relaciona fé (*fides*) e razão (*ratio*) na busca da compreensão do que já se crê.

Estudiosos do pensamento anselmiano, como Michel Corbin e Kalman Viola, relacionam a cristologia com o chamado argumento ontológico de Santo Anselmo, o *unum argumentum* do Proslogion. O entendimento desse argumento acerca da existência de Deus é condição para uma correta análise cristológica, dentro das chamadas razões necessárias (*rationes necessariae*) de toda obra anselmiana, especialmente no que diz respeito ao *remoto Christo* da obra *Cur Deus Homo*.

A cristologia anselmiana apresenta a questão da necessidade da *satisfação* (*satisfactio*), refletida no segundo capítulo desse estudo. Algumas ideias cristológicas na tradição antiga da Igreja podem ser resgatadas para depois melhor se compreender o pensamento de Anselmo no *Cur Deus Homo* e na Epistola *de Incarnatione Verbi* acerca dessa satisfação. Para discutir a possibilidade da redenção, quer-se estudar a questão da *culpa* do *pecado* e do motivo da encarnação do Verbo. Além de possível, se faz necessária a redenção? De que modo ela foi realizada? Por que um Deus feito homem? Por que o sacrifício? Deus ama o sofrimento?

O terceiro capítulo, por sua vez, busca refletir a teoria da Satisfação e a soteriologia não desligadas ou desvinculadas da cristologia anselmiana, mas sim dentro de uma chamada *cristologia tri-prospética*, que aborde os temas da obediência, da vontade humana e da liberdade de Cristo. O tema da morte de Cristo é fundamental. Quer-se desenvolver a questão da *pena* e do motivo da morte de Jesus. Deus não se revela sádico, exigindo a morte do Filho? Jesus tinha liberdade? Ele quis morrer, como bode expiatório (ou Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo)? Como relacionar em Jesus Cristo a liberdade, a vontade e a obediência ao Pai? A questão da *satisfação* deve voltar a ser analisada, especialmente relacionada à justiça. É, de fato, boa a morte de Jesus, porque, sem ela, não haveria o perdão dos pecados? Qual o lugar do amor e da misericórdia de Deus? A relação justiça-misericórdia deve ser discutida. Intenta-se desenvolver, de igual modo, a ideia de que Deus enviou o seu Filho ao mundo por amor. O amor é a resposta do ofendido. Quanto à obediência do Filho, quer-se resgatar em Anselmo a ideia de que não se resume à simples obediência à morte, mas, sim, de que Jesus obedeceu ao Pai em toda a sua vida, que tem como ápice a morte. Jesus é obediente quando acolhe o pecador, quando ampara o doente, quando corrige o hipócrita, quando revela o amor do Pai. Se de um lado corre-se o risco de ver a encarnação do Verbo e a cruz de Cristo apenas no âmbito da *necessidade*, de outro o risco está em não perceber a encarnação como parte dos desígnios divinos e a morte como redentora.

O tema é relevante pelo fato de a teologia poder aprofundar e compreender o Deus que se fez homem. Compreender e dar as razões da fé na Encarnação do Verbo, na vida e morte redentora de Jesus, é sempre pertinente. Santo Anselmo contribuiu muito nesse debate, e angariou numerosos e renomados críticos de seu pensamento. De outra parte, muitos outros buscam fazer perceber ainda a verossimilhança de suas ideias. Buscar-se-á nos textos de Anselmo mais uma vez sua contribuição e atualidade para o debate teológico.

1 CONTEXTO E HORIZONTE METODOLÓGICO

Um risco que se corre na análise de autores e textos antigos é o do anacronismo. Anselmo deve também ser compreendido considerando-se sua época, início da escolástica medieval, e seu método *sola ratiōe* explicado no anseio da pessoa humana que busca a Verdade. Para isso, o estudo das obras *Monologion* e *De Veritate* será de grande valia e o fechamento se dará com a obra *Proslogion*, que apresenta o *unum argumentum* e as *rationes necessariae*, de extrema importância para a compreensão da sua cristologia.

1.1 ANSELMO E SUA ÉPOCA

Anselmo, tido como Pai da Escolástica, nasceu no ano 1033, em Aosta, na Itália. Rumou para a França, onde se encontrou com Lanfranco de Pávia (1005-1089), prior do mosteiro de Santa Maria de Bec, e, aos 27 anos, tomou o "hábito de São Bento", após receber sólida formação em Lógica. Sob a direção e orientação do célebre mestre Lanfranco, fez inúmeros progressos e distinguiu-se de todos os condiscípulos. “Quando, em 1063, Lanfranco torna-se abade de *Santo Stefano a Caen*, o abade Erluino, fundador de *Bec*, nomeou Anselmo prior do mosteiro e mestre da escola claustral”¹. Em 1070, Lanfranco foi eleito arcebispo de Cantuária, recebendo a incumbência de reorganizar a Igreja da Inglaterra. Porém, após sua morte, em 24 de maio de 1089, Cantuária ficou quatro anos sem arcebispo: o rei da Inglaterra, Guilherme II (1087-1100) “[...] 'este rapaz corpulento, bastante malfeito, brutal, tartamudo, sarcástico, que não estimava no mundo senão os guerreiros', não tinha vontade de suportar a grande influência da Igreja”². Visto que era uma pessoa reta, ficando numa posição intransigente e, na época, insólita, no conflito das investiduras³, resistindo

¹ “Quando nel 1063 Lanfranco divenne abate di Santo Stefano a Caen, l'abate Erluino, fondatore di Bec, nominò Anselmo priore del monastero e maestro della scuola claustrale” (CALATI, B. Anselmo di Aosta, santo, Dottore della Chiesa. In: *BIBLIOTHECA SANCTORUM*. Roma: Città Nuova, 1962, coluna 3). Quando morreu o abade Erluino, a 26 de agosto de 1078, os religiosos elegeram Anselmo como seu sucessor.

² ROMAG, D. *Compêndio de história da Igreja – A Idade Média*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1950, v. II., p. 134. Conforme Viola, “il re non tollerava che un vescovo avviasse un procedimento (giuridico) qualsiasi, che scomunicasse o colpisse col rigore d'una pena ecclesiastica i suoi baroni o i suoi ministri per incesto, adulterio o altro delitto capitale noto pubblicamente tranne che su proprio ordine” (VIOLA, C. É. Anselmo di fronte ai re e ai papi: coscienza e politica. In: BIFFI, I.; MARABELLI, C.; MALASPINA, S. M. (Eds.). *Anselmo d'Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book, 2003, p. 161).

³ “Esse termo, *Investidura*, designa o ato pelo qual o príncipe entrega as insígnias da dignidade eclesiástica, báculo, mitra, cruz peitoral, pálio, aos bispos e abades. Quando morria um bispo ou um abade, estas insígnias deveriam ser devolvidas ao soberano. Bispos e abades, assim investidos, tinham de jurar fidelidade ao príncipe e confessar-se seus vassallos. [...] Os altos cargos eclesiásticos pareciam ser propriedade do príncipe, e

com firmeza aos planos simoníacos e malfazejos do rei e opondo-se, também, na questão do cisma entre Urbano II e o antipapa, “Anselmo proclamou de modo audaz a independência do poder espiritual daquele temporal, cativando a solidariedade dos barões”⁴. Ele foi um exímio defensor da Reforma Gregoriana (Gregório VII, em 1074-1075), que procurava maior coesão e unidade interna, bem como a autonomia do poder temporal. Por sua vez, o soberano inglês manobrou a assembleia de Wirschestes em outubro de 1097, e Anselmo foi acusado de alta traição, tendo que exilar-se em Lyon. O Concílio de Bari, em 1098, conforme relata Thurston e Attwater,

[...] censurou o rei da Inglaterra por sua simonia, sua opressão contra a Igreja, sua perseguição a Anselmo e por sua depravação pessoal. Só se evitou um anátema solene, a pedido do arcebispo, que persuadiu o Papa Urbano a limitar-se a uma ameaça de excomunhão.⁵

Fazendo Anselmo regressar à Inglaterra, ocorreram "dois acontecimentos conjugados: morte de Urbano II, a 29 de Julho de 1099 e assassinio de Guilherme, o Ruivo, a 2 de Agosto de 1100 [...]”⁶. Em abril de 1103, Anselmo é, novamente, expulso da Inglaterra, recebendo ajuda do arcebispo de Lyon.

Depois de diversas entrevistas - leais da parte de Anselmo, manhosas da parte de Henrique Beauclerc -, o soberano compreende, por fim, que os seus contínuos subterfúgios indis põem os seus súbditos. Por isso, no dia da Assunção (15 de Agosto de 1106), vai pessoalmente a França buscar o arcebispo primaz para o repatriar.⁷

O rei exigiu que Anselmo reconhecesse o seu suposto caráter quase sacerdotal, “[...] mas se encontrou com a surpresa de que Anselmo se negava a prestar a homenagem feudal

formava-se até a ideia de que a dignidade eclesiástica emanava do poder real' (D. ROMAG)" (FRANGIOTTI, R. *História da teologia II: período medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 33, nota 21).

⁴ "Anselmo proclamò audacemente l'indipendenza del potere spirituale da quello temporale, cattivandosi la solidarietà dei baroni" (CALATI, *Anselmo di Aosta...*, coluna 5).

⁵ THURSTON, H.; ATTWATER, D. *Vida dos santos de Butler*. Petrópolis: Vozes, 1984, v. IV, p. 177.

⁶ HUSCENOT, J. *Os doutores da Igreja*. [s.l.] Paulus, 1998, p. 201.

⁷ HUSCENOT, J. *Os doutores da Igreja*. p. 201-202. Depois de exilado, "somente quando Henrique I Beauclerc (1100-1135) adotou princípios mais cristãos o santo arcebispo consentiu em voltar a ocupar a sua sé" (ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 243).

corrente, apelando ao sínodo romano de 1099, ao que ele mesmo assistira”⁸. Mesmo no meio da barbárie e das intrigas entre Igreja e Estado, Anselmo e o Rei, a paz foi restabelecida “[...] com o tratado de Bec de 1106, confirmado em 1107 [...]”⁹.

É claro que Anselmo influenciou e deixou-se influenciar pela sociedade de seu tempo. Em uma sociedade feudal, Deus ocupava o ponto mais alto da hierarquia, e, ao mesmo tempo que era amado, também era temido. Amor reverencial e medo andavam juntos. O poder do diabo e o risco do inferno eram tão grandes, assim se imaginava, que o medo quase superava a esperança do céu. Compreender-se-á, então, a linguagem jurídica de suas obras cristológicas ao se visualizar o ambiente cultural do século XI. A sociedade era rigorosamente estratificada e hierarquizada. Conforme Albanesi¹⁰, três eram os elementos constitutivos dessa sociedade: primeiro, um elemento econômico, o benefício, que consistia normalmente na concessão de um território em troca de um serviço; segundo, um elemento ético-social, a vassalagem, que consistia num vínculo pessoal entre uma pessoa que jurava fidelidade buscando proteção e outra que a concedia; terceiro, um elemento político, a imunidade, que consistia na isenção de taxas ou tributos na jurisdição comum, e sim do transferimento a um indivíduo de algumas regalias ou privilégios.

Após ter contribuído para o progresso teológico e filosófico, dedicando-se a fazê-lo com esmero e como satisfação pessoal de uma necessidade gnosiológico-antropológica, numa vida dedicada, sobretudo, a Cristo e à Igreja, Anselmo, em 21 de abril de 1109, aos 76 anos, faleceu, ele que mantinha disputas em todas as matérias filosóficas, teológicas e literárias, num diálogo interdisciplinar; ele que foi uma das figuras mais humanas e atraentes de toda a Idade Média, que o agraciou com o título de Doutor Magnífico (*Doctor Magnificus*). Anselmo, pelos estudiosos da tradição italiana, é conhecido pelo nome de Anselmo de Aosta; mas na França, por Anselmo de Bec e, nos demais países, por Anselmo de Cantuária. Convém repetir o que o Papa Pio X, em 21 de abril de 1909, na encíclica *Communium rerum*, escreveu acerca do Doutor Magnífico:

⁸ “[...] pero se encontró con la sorpresa de que Anselmo se negaba a prestar el homenaje feudal corriente, apelando al sínodo romano de 1099, al que él mismo asistiera” (JEDIN, H. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, t. III., p. 605). “Influído el rey por las ideas del Anónimo de York (*De consecratione pontificum et regum*) pensaba que el rito de la unción regia confiero a los monarcas un carácter quasi-sacerdotal, por el que pueden disponer de las dignidades eclesiásticas, ya que no de las cosas puramente espirituales” (VILLOSLADA, R. G. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, t. II., p. 417).

⁹ “[...] col trattato di Bec de 1106, confermato nel 1107 [...]” (BRÜCK, E. *Manuale di storia ecclesiastica*. 5. ed. Bergamo: Stab. Tip. S. Alessandro, 1902, p. 360).

¹⁰ Cf. ALBANESI, N. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002, p. 156-157.

Por tudo isso é muito justo que também nós, Veneráveis Irmãos, depois de transcorridos oito séculos, nos regozijemos como Nosso Predecessor PASCAL, e ecoando suas palavras, demos assim mesmo graças a Deus. Desejamos igualmente exortar-vos a que fixeis vossos olhos neste exemplo de doutrina e de santidade, o qual, partindo da Itália, brilhou durante mais de 3 anos na França e por mais de 15 na Inglaterra, e foi um luminário comum e uma glória para toda a Igreja. [...] Além do que, se grande foi ANSELMO ‘em obras e em palavras’, ou seja, na ciência e na vida, na contemplação e na ação; se na paz e na guerra conseguiu esplêndidos triunfos para a Igreja e notáveis proveitos para a sociedade civil: tudo isso se deve à íntima união com Cristo e com a Igreja que teve durante toda sua vida e em todo o tempo de seu magistério.¹¹

1.2 O MÉTODO *SOLA RATIONE* NA BUSCA DO ENTENDIMENTO DAS VERDADES DA FÉ

Feita a apresentação de Anselmo e seu contexto escolástico, convém adentrar no método anselmiano da busca das verdades da fé. Para tanto, verificar-se-á, primeiramente, a presença explícita ou implícita da *auctoritas* na obra de Anselmo, ou mesmo a sua ausência. A análise da *fides quaerens intellectum*, de outra parte, apresenta a benfazeja e necessária relação entre *fides* e *ratio*. Por fim, o entendimento do chamado método *sola ratione* será fundamental para o estudo e compreensão da cristologia anselmiana.

1.2.1 A *auctoritas* na obra anselmiana

Anselmo é o primeiro grande filósofo que a Idade Média "produziu" depois de João Escoto Eriúgena, e “[...] foi um espírito de um vigor e de uma sutileza dialética raros”¹². Sua

¹¹ “Por todo esto es muy justo que también Nosotros, venerables Hermanos, luego de transcurridos ocho siglos, nos gocemos como Nuestro Predecesor PASCUAL, y haciéndonos eco de sus palabras demos asimismo las gracias a Dios. Deseamos igualmente exhortaros a que fijéis vuestra vista en este ejemplo de doctrina y de santidad, el cual partiendo de Italia, brilló durante más de 3 años en Francia y por más de 15 en Inglaterra, y fue un baluarte común y una gloria para toda la Iglesia. [...] Además, si grande fue ANSELMO ‘en obras y en palabras’, es decir, en la ciencia y en la vida, en la contemplación y en la acción; si en la paz y en la guerra consiguió espléndidos triunfos para la Iglesia y notables provechos para la sociedad civil: todo ello se debe a la íntima unión con Cristo y con la Iglesia que tuvo durante toda su vida y en todo el tiempo de su magisterio” (PIO X. Encíclica “Communium rerum”. In: *Encíclicas pontificias*: colección completa de 1832 a 1958. 2. ed. Buenos Aires: Guadalupe, 1958, t. I., p. 832).

¹² GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 291 "Como metafísico, ele superou a todos os doutores cristãos desde a época de S. Agostinho" (THURSTON; ATTWATER, *Vida dos santos de Butler*, p. 175).

produção intelectual, no entanto, nunca buscou uma ruptura com a autoridade eclesiástica. Muito pelo contrário, basta verificar a numerosa correspondência de Anselmo com os Papas Urbano II e Pasqual II para confirmar sua obediência filial: “não se trata nem sequer, nestas circunstâncias, de uma vaga submissão ao ‘juízo da Igreja hierárquica’ ou à ‘Igreja universal’, mas de uma submissão direta e formal ao sucessor de Pedro”¹³. No contexto em que se encontra, a *auctoritas* não se resume apenas à autoridade da Igreja, mas também à autoridade proveniente da Sagrada Escritura e dos Santos Padres, tanto que no *CDH* a *auctoritas* é também chamada de *auctoritas divina* (*CDH* II,16) ou *auctoritas sacra* (*CDH* I,3). “A Escritura é, inegavelmente, uma fonte de Anselmo”¹⁴, mesmo que não a utilize tantas vezes explicitamente. Ele via na Palavra a Revelação de Deus, e cria firmemente que nada se encontraria nela que se afastasse da verdade.

Também se percebe uma inspiração em Santo Agostinho, já que, “[...] aquilo que Santo Agostinho anteriormente confessara, santo Anselmo não deixa de reconhecer praticamente, a saber, que as categorias de Aristóteles não são um meio adequado para o conhecimento de Deus”¹⁵. A grandiosa contribuição da patrística e, com isso, a autoridade dos padres, está presente, mas, mesmo que o Doutor Magnífico eleja Agostinho como ponto de partida, ele não faz continuísmo de sua obra: apenas a toma como indicativo para a elaboração de uma argumentação sólida para a sua época. Por exemplo, no que diz respeito às demonstrações da existência de Deus, “inspiradas em santo Agostinho, elas superam,

¹³ “Non si tratta nemmeno, in queste circostanze, di una vaga sottomissione al ‘giudizio della Chiesa gerarchica’ o alla ‘Chiesa universale’, ma di una sottomissione diretta e formale al successore di Pietro” (VIOLA, C. É. *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*. Milano: ISTeM; Jaca Book, 2000, p. 108).

¹⁴ VASCONCELLOS, M. A Sagrada Escritura na obra de Anselmo de Aosta. In: DE BONI, L. A.; PICH, R. (orgs). *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 209. “Si tratta dunque per Agostino e per Anselmo di servirsi dell’autorità scritturistica per ‘dimostrare’ una verità già rivelata, ma le cui connessioni non sono ancora sufficientemente esplicitate; di conseguenza, manca una certa evidenza” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 35). Corbin destaca que “quand l’écolâtre du Bec annonce qu’il avancera *ratione sola*, sans l’appui formel des *auctoritates sacrae paginae*, nous devons entendre qu’il désire, non pas s’appuyer ‘sur la raison seule’, comme s’il anticipait le rationalisme moderne, mais *proceder* ‘par seule raison’ ou ‘par seul raisonnement’. Por lui, en effet, la *ratio* n’est pas un principe pour une science déductive. Elle est une proposition de foi – *ratio fidei* – qui peut trancher le débat contradictoire avec l’incroyant” (CORBIN, M. *La Pâque de Dieu: quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1997, p. 25).

¹⁵ XAVIER, M. L. L. O. A dizibilidade de Deus segundo o Monologion de Santo Anselmo. In: *Pensar a cultura portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 326-327. “Em Agostinho, há uma busca racional, sem dúvida, mas toda ela fundada na Sagrada Escritura. Não se pode dizer que isto também não ocorra em Anselmo, mas na reflexão deste último parece haver o que Paul Gilbert, apoiado em De Lubac, identifica como sendo uma tendência ou predomínio diferente. Enquanto em Agostinho se vislumbria um pensador mais contemplativo, místico, atendo-se ao conjunto do mistério cristão, em Anselmo, por sua vez, teríamos um pensamento que toma em conta, de modo especial, o problema de Deus, procedendo de modo bem mais racional, *sola ratione*, com os instrumentos que a dialética lhe oferece” (VASCONCELLOS, M. A influência de Santo Agostinho no Monólogo de Santo Anselmo. In: BAUCHWITZ, O. (org.). *O neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001, p. 319).

porém, as provas agostinianas pela solidez e o rigor de sua construção dialética”¹⁶. Segundo Costa Macedo, há certa oscilação em Agostinho entre a precedência da fé ou da razão, contudo,

S. Anselmo não permitirá oscilações. Colocará em primeiro lugar para si a *fides* e em primeiro lugar para o método, a *ratio*. Será o caminho para a autonomia da *ratio*, pois dela se fará sempre a acompanhar a fé, mas sem obrigar a própria *ratio* a qualquer cedência na sua dinâmica.¹⁷

Embora tenha consciência de que a *auctoritas* é um dom divino, e por isso superior ao esforço humano da simples *ratio*, ele não admite que os "dogmas" e "mistérios" católicos possam ser imunes ao exercício racional. Anselmo reconhece os limites da capacidade humana de compreender a grandeza de Deus, e, mesmo assim, colocará a *auctoritas* como que entre parênteses, buscando não uma emancipação da razão por uma refutação da autoridade, mas certo entendimento do que já crê.

1.2.2 Relações entre *fides* e *ratio*

Sob influência racionalista ou do Iluminismo, muitos apontam a obra de Anselmo como eminentemente filosófica ou racional. Tantos outros, porém, a declaram puramente teológica. A contraposição (filosofia *versus* teologia) ou delimitação radical (filosofia *ou* teologia) na análise da obra de Anselmo parece arriscada e nem um pouco benfazeja. Antes de filósofo ou teólogo, Anselmo é um monge, um místico e um contemplativo. Aliás, “de todas as leituras parciais de Anselmo, de todas as deformações, a pior seria aquela que

¹⁶ GILSON, A *filosofia na Idade Média*, p. 294. "Agostinho, em sua inquietante busca da verdade, lançou raízes profundas no solo do pensamento cristão. Anselmo colheu os frutos desse pensamento retomando-o, sem repeti-lo. Diríamos que o Prior de Bec foi fiel a Agostinho, sem deixar de ser fiel a si mesmo, a seu fervor dialético, a sua confiança, quiçá excessiva confiança na razão humana!" (VASCONCELLOS, A *influência de Santo Agostinho no Monólogo de Santo Anselmo*, p. 320). Vasconcellos ainda indica: “a fidelidade a Agostinho não consistiria em repetir seus argumentos, mas em retomar os problemas que foram objeto de sua reflexão, lançando um novo olhar sobre eles, mas sem ir de encontro aos pontos fundamentais das soluções agostinianas” (VASCONCELLOS, M. Falar de Deus *sola ratione* sem negar a autoridade de Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, 1 (2012), p. 93).

¹⁷ MACEDO, J. M. C. *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre: EST, 2009, p. 58.

ignorasse a dimensão mística do seu pensamento”¹⁸. Anselmo é alguém que, antes de falar sobre Deus e seus mistérios, fez ele mesmo uma experiência do mistério de Deus. João Paulo II, acerca da interpretação anselmiana do *intellectus fidei*, esclarece que "a prioridade da fé não faz concorrência à investigação própria da razão" (FR 42), já que é tarefa própria da razão iluminar os mistérios da fé, demonstrar sua coerência, sua conveniência ou sua necessidade. O *intellectus* deve procurar cada vez mais a verdade que ama, crê e espera: "assim, o desejo da verdade impele a razão a ir sempre mais além; esta fica como que embevecida pela constatação de que a sua capacidade é sempre maior do que aquilo que alcança" (FR 42). E, mesmo que Anselmo tenha sido acusado de fundar uma espécie de racionalismo na teologia ou de ser o metafísico dos dogmas, deve-se esclarecer que há nele perfeito equilíbrio entre razão e fé, visto que “a especulação de Anselmo, que parte em princípio da fé, não conhece separação propriamente dita entre filosofia e teologia”¹⁹. Depois de citar *Mon* 64, João Paulo II conclui confirmando a harmonia entre o conhecimento racional e o conhecimento da fé: “a fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez a razão, no apogeu da sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta” (FR 42).

Anselmo era favorável à utilização da argumentação racional para fundamentar e compreender os conteúdos revelados da própria fé e da doutrina da Igreja, pois a fé requer a compreensão de seu objeto com a ajuda da razão. Consoante afirma Mojsisch, "a ligação entre a ciência da fé [Glaubenswissenschaft] e a dialética de procedimento argumentativo foi considerada por Anselmo não apenas desejável, mas mesmo indispensável [...]"²⁰, como expressa o próprio Doutor Magnífico no primeiro capítulo do *CDH*: “[...] me parece uma

¹⁸ “Di tutte le letture parziali di Anselmo, di tutte le deformazioni, la peggiore sarebbe quella che ignorasse la dimensione mistica del suo pensiero” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 98).

¹⁹ "la especulación de Anselmo, que parte en principio de la fe, no conoce separación propriamente dicha entre filosofía y teología" (JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, p. 711). "[...] é possível harmonizar a fé e a razão, pois entre elas não há dicotomia, mas uma hierarquia, ocupando a fé o primeiro lugar. Tal prioridade, não é, porém, obstáculo, mas incentivo ao esforço racional" (VASCONCELLOS, *A influência de Santo Agostinho no Monólogo de Santo Anselmo*, p. 312). "É esta postura anselmiana que dá sentido ao mote identificador de seu pensamento: *fides quaerens intellectum*" (VASCONCELLOS, M. A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi. In: *Dissertatio*. Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n. 17-18; Pelotas: UFPel, 2003, p. 13).

²⁰ MOJSISCH, Burkhard. Anselmo de Cantuária, provas de Deus. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 63-64. "Desse modo, a pesquisa intelectual é pesquisa na fé, na direção da fé. Ter fé, é ter já a verdade, mas deve-se fundamentar racionalmente esta verdade. Deve-se esclarecê-la" (FRANGIOTTI, *História da teologia II*, p. 41). Anselmo, diante do conhecimento adquirido/produzido reflete que "[...] para aquele que está seguro de sua fé, a razão não constitui nenhuma espécie de obstáculo ou de ameaça a esta mesma fé, sendo mesmo um instrumento fundamental para seu fortalecimento, a ponto de considerar como negligente aquele cristão que, sendo capaz de empreender o esforço racional em defesa e confirmação da fé, omite-o" (VASCONCELLOS. *A influência de Santo Agostinho no Monólogo de Santo Anselmo*, p. 312).

negligência lamentável que, depois de nós estarmos confirmados na fé, não procuremos entender o que cremos” (CDH I).

A visão anselmiana é de que os homens dispõem de duas fontes de conhecimento – fé e razão – sendo a primeira o dado do qual devemos partir, porque é sabedoria inspirada por Deus. Assim sendo, “o horizonte em que a compreensão se vê é a fé e não vice-versa”²¹. Não se compreende para crer, mas se crê para compreender (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*) (cf. *Prosl* I). A fé, porém, embora deseje a compreensão, possui precedência sobre ela, devido ao seu valor, e mesmo que algo da fé não pudesse ser compreendido, isso não apagaria o seu caráter de *credenda*. O *credere* é ponto de partida e ponto de chegada. Vasconcellos aprofunda essa ideia quando declara que

[...] o uso da razão sempre aparece como um *esforço*, pois não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Há, pois dois erros a evitar. A *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas, e a *negligência* em recusar a busca das razões da fé. Por ser assim, o esforço dialético deve respeitar o que é prioritário: antes de lançar-se ao desafio dialético, é preciso estar amparado na firmeza da verdade estabelecida pela Revelação.²²

Partindo, então, do pressuposto de que o *credere* cristão não é um *tendere in Deum* irracional, pode-se perscrutar o conteúdo daquilo que se crê e que é expresso por linguagem humana. Deus mesmo se revela ao homem com palavras humanas, “pois as palavras de Deus expressas por línguas humanas se fizeram semelhantes à linguagem humana, tal como

²¹ "L'orizzonte in cui la comprensione si sviluppa è perciò la fede e non vice-versa" (WALDENFELS, Hans. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*. Milano: Paoline, 1988, p. 160). Manoel Vasconcellos apresenta, resumidamente, os cinco pontos postulados por Simone Tonini (La Scrittura nelle Opere Sistematiche di S. Anselmo - Concetto, Posizione, Significato, apud Anacleta Anselmiana v. II, p. 79) sobre a Escritura nos escritos sistemáticos de Anselmo: "(1) a Escritura é o *verbum dei* o qual, através da ação do Espírito Santo, se faz presente no coração dos apóstolos, profetas e evangelistas; (2) a Escritura não pode ser dissociada da *salvação eterna* do homem; (3) a Escritura age através do intelecto sobre a vontade; (4) a Escritura é Graça divina, pois é semente da primeira Graça; (5) a Escritura compreende toda a verdade e toda justiça" (VASCONCELLOS. *A Sagrada Escritura na obra de Anselmo de Aosta*, p. 211).

²² VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 25-26. "[...] se começasse antes por *compreender para crer*, correria o risco de, mesmo compreendendo, não crer" (SPINELLI, Miguel. Anselmo de Cantuária: Ontologia e fundamentação do agir humano. In: *Dissertatio*. Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n. 13-14 (inverno-verão). Pelotas: UFPel, 2001, p. 175). "Argumentando como puro dialético, não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de 'razões necessárias' que a razão humana bem conduzida leva necessariamente a afirmá-los" (GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 293). "[...] para Anselmo, 'crer' não significa simplesmente um esforço do desejo humano em direção a Deus, mas um esforço do desejo humano para dentro de Deus e, portanto, uma participação (apesar de que de uma maneira limitada por ser criatura) no modo de ser de Deus, e, portanto, uma participação similar na aseidade de Deus, na incomparável glória de seu próprio ser, e portanto, também na sua completa ausência de necessidade" (BARTH, K. *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. 2. ed. São Paulo: Novo século, 2003, p. 25).

outrora o Verbo do Pai eterno, havendo assumido a carne na fraqueza humana, se fez semelhante aos homens” (*Dei Verbum*, 13). A fé, então, vem do ouvir a pregação da Igreja acerca da Palavra de Deus, ou seja, a fé subjetiva (*credo*) contém diante de si a fé objetiva (*Credo*) da Igreja. Esta fé objetiva, poder-se-ia dizer, é a condição de possibilidade da teologia. Barth assim expressa:

É exatamente esta relação entre *credo* e *Credo* que determina o quanto um cristão pode avançar de *credere* para *intelligere*, e o quanto, portanto, a teologia é possível: como *credere* do *Credo*, fé é, por si só, um *intelligere*, distinto do *intelligere* que ele ‘deseja’ somente em grau e não em tipo.²³

Grande parte da obra anselmiana é uma espécie de diálogo benemérito entre a dialética e a teologia revelada, na qual o próprio Deus se manifesta ao homem. Anselmo torna a razão benfazeja à fé, visto servir-se “[...] da razão humana para iluminar e penetrar os conteúdos da fé”²⁴. Contudo, é a própria fé que faz o ser humano desejoso de saber, de conhecimento e de inteligência. Xavier, acerca dessa relação benemérita, escreve:

Por um lado, a fé não é, para Anselmo, uma sede de repouso ou de pacificação interior, mas antes um motivo de inquietação e de procura; é um ponto de partida, não um ponto de chegada. Por outro lado, também a inteligência da fé não é fator de repouso, como se fosse um dado adquirido, mas é realmente apenas um grau superável de compreensão. Deste modo, a busca de inteligência da fé, em Anselmo, significa uma atitude de vigilância crítica quer da fé quer da inteligência da fé. A vigilância crítica da fé impede que esta seja crédula ou, então, se transforme em fonte de fanatismo. A vigilância crítica da inteligência da fé, por sua vez, obsta à tentativa de qualquer redução racionalista da fé e relativiza as expressões doutrinárias da mesma.²⁵

²³ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 32. O grande mérito do teólogo evangélico é o de recuperar Anselmo na teologia, superando uma visão excessivamente filosófica da obra anselmiana. Conforme Martines, “convém destacar que o estudo de Barth foi o primeiro a considerar o próprio texto de Anselmo. Todos aqueles que faziam referência ao argumento, faziam-no por outras vias que as do ‘Doutor Magnífico’” (MARTINES, P. R. A interpretação do *Proslogion* por Karl Barth. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19, 1996, p. 232).

²⁴ “[...] dalla ragione umana per illuminare e penetrare i contenuti della fede” (BROCCHIERI, M. F. B.; PARODI, M. *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*. 2. ed. Roma-Bari: Laterza, 1998, p. 144). “[...] Anselmo quer apresentar as razões da fé também para aquele que de imediato não é crente, quer tornar racionalmente aceitáveis as verdades e as razões da fé, prescindindo da fé da revelação” (TOMATIS, F. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 11).

²⁵ XAVIER, M. L. L. O. O nome anselmiano de Deus. In: *A mente, a religião e a ciência – Actas do Colóquio*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 270. Baseados em Vasconcellos (VASCONCELLOS, *Falar de Deus sola ratione sem negar a autoridade de Agostinho*, p. 91) e Viola (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 29), especialmente, discordamos de Xavier quando afirma que a fé é ponto de partida, mas não ponto de chegada.

A obra anselmiana “[...] atinge uma perfeição que as melhores produções filosóficas do século seguinte não ultrapassarão”²⁶ porque, de fato, o autor é “[...] o expoente de um método de exposição teológica que, quase completamente, dispensa citações de suporte”²⁷, tanto pelas contribuições no campo filosófico quanto teológico, e na própria relação entre filosofia e teologia, razão e fé, dialética e crença.

1.2.3 A audácia de escrever *sola ratiōe*

Mesmo sob roupagens da religiosidade monástica, Anselmo apresenta uma problemática filosófico-teológica associada ao rigor intelectual da lógica. Ele deu continuidade ao método de Lanfranco, utilizando a “[...] dialética na exposição da doutrina revelada em obediência ao princípio augustiniano *da fé à procura da inteligência (fides quaerens intellectum)*”²⁸. Essa argumentação dialética, sustentada pela exigência da retidão relacionada à Sagrada Escritura, “[...] é assumida como fonte primeira e critério último de toda a especulação anselmiana”²⁹. São as *ratiōes* que vão tornando claros os mistérios da *fides*. Anselmo, porém, apresenta uma verdadeira novidade na forma de seu método, entendida negativa e positivamente: negativamente em silenciar (pelo menos explicitamente) qualquer *auctoritas* e positivamente na aplicação de um método puramente racional (mesmo que em estreita união com a fé).

²⁶ JEAUNEAU, É. *A filosofia medieval*. Lisboa: Edições 70, [s.d.], p. 44. “Santo Anselmo fez, portanto, com a técnica filosófica de que dispunha, o que santo Tomás irá refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles” (GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 293).

²⁷ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 51 (nota 140).

²⁸ FREITAS, M. C. Anselmo (Santo). In: LOGOS. *Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. [s.l.] Verbo, [s.d.], t. I, coluna 272. “La frase tiene el doble sentido de una contemplación de la verdad de lo creído y de una contemplación del fundamento de la fe que, por lo mismo, siempre ha de ir por delante. Pero la contemplación de la fe recibe aquí una acuñación nueva, marcadamente científica, plenamente racional” (FEINER, J.; LÖHRER, M. (direção). *Mysterium salutis* – manual de teologia como historia de la salvacion. Traducción al castellano de Marciano Villanueva Salas. 3. ed. Madrid: Cristiandad, 1981, p. 1038). Vignaux esclarece algo importante: “O problema da *fides quaerens intellectum* não se coloca de imediato em termos de intelecto; tem de se passar pelo amor. Não pensemos numa adequação do espírito humano ao ser divino. Estranha a tal pretensão, a intenção anselmiana é a seguinte: o crente deseja vislumbrar desde já o objeto transcendente que espera ver numa outra vida, antecipar por raciocínios a visão futura” (VIGNAUX, P. *A filosofia na idade média*. Lisboa: Presença, 1994, p. 72).

²⁹ FREITAS, *Anselmo*, coluna 272. “É a fé que fornece a verdade divina, que torna possível o uso sem equívoco da razão” (ZILLES, U. *Fé e razão no pensamento medieval*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 91).

Anselmo foi indubitavelmente o primeiro a aplicar sistematicamente a dialética na reflexão sobre o mistério cristão, inaugurando um método que progressivamente se desvinculará das questões teológicas e se exercitará quase exclusivamente, salvo raras exceções, sobre a realidade finita, sobre a natureza e sobre seus princípios.³⁰

Seguindo a posição de Vasconcellos, no século XI, “[...] mais do que propriamente um conflito, ocorre, sem dúvida, um amplo debate sobre a dialética e sua relação com a fé e a autoridade”³¹, podendo ela ser um importante auxílio na busca das compreensões das verdades da fé. Anselmo está ciente disso e confere o devido valor à *ratio* que utiliza como instrumental a dialética. Por isso ele “[...] é, para os historiadores da filosofia, o primeiro escolástico que tenha verdadeiramente insinuado a existência de uma filosofia autônoma, isto é, independente da teologia”³², porque ela pode ser cristã na sua fonte ou na objetivação, mas autônoma no seu método e pesquisa.

Trata-se de um método *sola ratione*, daquele que está à procura das *razões necessárias* ou da *racionalidade da fé*, e que prescinde da própria Revelação. A Revelação atuaria, então, como vigilante exterior indireto da razão, sem interferir na dinâmica própria da mesma. Verifica-se que

[...] em toda a obra de S. Anselmo a razão (*ratio*) destaca-se e autonomiza-se. Mas no conjunto das obras há duas que sem dúvida se distinguem por nelas se afirmar expressamente que os temas serão tratados *sola ratione* prescindindo da Revelação: o *Monologion* e o *Cur Deus Homo*. O *Monologion* procede assim inteiramente do princípio ao fim; o *Cur Deus Homo* procede assim na medida do possível.³³

³⁰ “Anselmo è stato indubbiamente il primo ad applicare sistematicamente la dialettica nella riflessione sul mistero cristiano, inaugurando un metodo che progressivamente si svincolerà dalle questioni teologiche e si eserciterà quasi esclusivamente, salvo rare eccezioni, sulla realtà finita, sulla natura e sui suoi principi” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 84).

³¹ VASCONCELLOS. *Fides ratio auctoritas*: o esforço dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 15. “Anselmo, de modo mais maduro e fecundo do que seus contemporâneos, soube evitar posturas reducionistas, mostrando, em meio ao debate sobre o estatuto da dialética, que, bem compreendida, esta não será nem panacéia, nem balbúrdia, mas *gáudio*” (VASCONCELLOS. *Fides ratio auctoritas*, p. 228). “Per Anselmo – così come per sant’Agostino – la via della *ratio* possiede meno valore di quella della fede – equivalente all’*auctoritas* – che è un dono di Dio, mentre la via della ragione consiste, per sua stessa natura, in uno sforzo puramente umano” (VIOLA. *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 31).

³² NÉDONCELLE, Maurice. *Existe uma filosofia cristã?* São Paulo: Flamboyant, 1958, p. 41.

³³ MACEDO, *Anselmo e a astúcia da razão*, p. 16.

Com esse objetivo e nesse contexto, então, especialmente o *Mon* se apresenta como uma tentativa de síntese do conteúdo da fé (*fides quae*) explicada a partir da *sola ratione*. Embora pareça um paradoxo, em Anselmo o método está inseparavelmente ligado à fé. Poder-se-ia falar, inclusive, do *Mon* como obra de teologia especulativa. O método utilizado é racional, mas o objeto de sua procura está fora dos limites da razão. Viola apresenta três motivos para tal asserção:

- 1) O método não é por ele utilizado senão para o estudo dos objetos da fé, mais exatamente para a clarificação dos mistérios propostos e implicados na fé cristã; 2) a motivação pelo uso e aplicação deste método deriva da fé mesma: são alguns precisos textos da Escritura que impulsionam Anselmo a percorrer o seu método; 3) é a fé que está no ponto de partida e no ponto de chegada de todo um movimento da mente provocado do envio escriturístico à procura. E todavia se trata de um método propriamente racional, ainda de um método exclusivamente racional se queremos traduzir a expressão *sola ratione*, porque se funda sobre a razão, ou seja sobre a faculdade racional do homem, e somente nela.³⁴

Numa atmosfera ou contexto de debates dialéticos, Anselmo reflete sobre Deus e seus mistérios, seus atributos, sua essência. É, de fato, pelo seu método que Anselmo se destaca.

1.3 DO *UNUM ARGUMENTUM ÀS RATIONES NECESSARIAE* E AO *REMOTO CHRISTO*

Analisadas a presença da *auctoritas* na obra anselmiana, a profícua relação entre *fides* e *ratio*, bem como a importância do método *sola ratione*, faz-se necessário perscrutar a novidade do *unum argumentum* presente no *Pros* e a fundamentação das *rationes*

³⁴ “1) il metodo non è da lui utilizzato se non per lo studio degli oggetti della fede, più esattamente per il chiarimento dei misteri proposti e implicati nella fede cristiana; 2) la motivazione per l’uso e l’applicazione di questo metodo deriva della fede stessa: sono alcuni precisi testi della Scrittura che spingono Anselmo a perseguire il suo metodo; 3) è la fede che sta al punto di partenza e al punto d’arrivo di tutto un movimento della mente provocato dall’invito scritturistico alla ricerca. E tuttavia si tratta di un metodo propriamente razionale, perfino di un metodo esclusivamente razionale se vogliamo tradurre l’espressione *sola ratione* poiché si fonda sulla ragione, cioè sulla facoltà razionale dell’uomo, e solo su di essa” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 29). Segundo Vasconcellos, “inserida no plano maior da razão divina, a razão humana é capaz de antecipar, de alguma maneira, a felicidade eterna. Esta parece ser uma tese de fundo que Anselmo deseja demonstrar, no *Cur Deus homo*” (VASCONCELLOS, Manoel. Uma leitura antropológica do *Cur Deus homo* de Santo Anselmo de Aosta. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, Set./Dez., 2014, p. 115).

necessariae e do *remoto Christo* para entendermos depois a cristologia soteriológica anselmiana.

1.3.1 A expectativa do *unum argumentum* para a *fides quaerens intellectum*

Embora os argumentos do *Mon* apresentassem *o que é* a natureza divina, ainda não se tinha demonstrado que Deus *necessariamente* existe. Se Anselmo, “[...] de algum modo, preteriu o Monológio, isto não se deve à solidez dos argumentos ali contidos, mas sim, à quantidade deles, bem como às dificuldades inerentes à sua compreensão”³⁵. Para tal, o Doutor Magnífico escreve o *Prosl*, procurando demonstrar em um *argumento único* (*unum argumentum*) tudo o que a fé ensina sobre Deus e seus atributos essenciais. Por um lado, o *Prosl* é uma continuidade do *Mon*, por outro é a sua superação. Mas será mesmo possível demonstrar em um *argumento único* e racional o que a fé ensina sobre Deus?

O *unum argumentum* era conhecido, entre os escolásticos, como a *ratio Anselmi*, argumento de Anselmo, contudo, foi chamado, a partir de Kant, *prova ontológica* ou *argumento ontológico*. Trata-se de um dos argumentos mais clássicos da tradição filosófica, tendo sido ora criticado, ora admirado, ora questionado, ora retomado por tantos filósofos, ainda despertando grande interesse por parte de tantos outros, já que nele encontram-se implicações nos campos da lógica, da metafísica, da epistemologia, da teologia, da filosofia da linguagem, etc. A caracterização do argumento anselmiano como argumento ontológico se dá porque, segundo Kant³⁶, é ontológico todo argumento que conclui que Deus existe a partir de conceitos *a priori*, onde se pretende fazer uma passagem do campo lógico-semântico, a própria definição de Deus (A), para o campo ontológico, a efetivação e

³⁵ VASCONCELLOS, M. Fé e razão no Monológio de Anselmo de Aosta. In: *Dissertatio*. n. 4 (verão). Pelotas: UFPel, 1996, p. 73. "Fu precisamente nella veglia notturna liturgica che Anselmo maturò il suo *Proslogion* e in modo particolare la sua prova in un solo argomento dell'esistenza di Dio [...]" (CALATI, *Anselmo di Aosta...*, coluna 16).

³⁶ “Todos os caminhos, pelos quais neste intuito se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema | a partir de simples conceitos. A primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. Não há nem pode haver outras” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, A 590-591; B 618-619). “Embora Kant não tenha considerado expressamente o argumento anselmiano do *Proslogion*, este é um antecedente pioneiro do argumento cartesiano e, como tal, passou a ser classificado como argumento ontológico” (XAVIER, M. L. L. O. O argumento anselmiano: um argumento ontológico? In: *Ágora filosófica*. Recife, a. 1, n. 2: jul./dez. 2001, p. 66).

existência do ser correspondente a tal conceito (B). Para Kant, não é válida a passagem de (A) para (B), assim como não é válido considerar a *existência* como uma *perfeição* ou *predicado real*.

Partindo do pressuposto de que a argumentação anselmiana acerca de Deus, no *Prosl*, não é um conceito avulso de possível, mas uma noção ontologicamente integrada de Deus, a quarta seção (Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus) do capítulo terceiro do livro segundo da *Dialética Transcendental*, na obra *Crítica da razão pura*, de Kant, não atinge o argumento do *Prosl*, não vai diretamente contra o argumento de Anselmo, porque a prova ontológica que Kant critica é aquela que é avulsa, além de ser *a priori*. Anscombe, segundo Xavier, defende que a prova anselmiana não é um argumento ontológico:

Ao recusar essa classificação, G. Anscombe não se coloca, porém, inequivocamente do lado dos defensores do argumento de Anselmo, mas recupera a sua admissibilidade, reconhecendo que se trata de um poderoso argumento, ainda que não irrefutável.³⁷

A visão anscombiana de *argumento ontológico* não coincide com a definição kantiana do mesmo, porque, para ela, só é ontológico o argumento que infere a existência de algo como uma perfeição.³⁸ O argumento anselmiano é, então, um argumento ontológico, mas não segundo Kant, na medida em que é um desenvolvimento possível de uma ontologia.

³⁷ XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 67. Para aprofundar a relação de proximidade entre Kant e Anselmo, mais do que sua oposição, ver: XAVIER, M. L. L. O. O argumento ontológico: Kant e Santo Anselmo. In: *Religião, história e razão da 'Aufklärung' ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 107-123. Convém destacar a posição de Viola, pois apresenta também ele a simples equivalência do argumento de Anselmo com o chamado argumento ontológico de Kant como um erro: “Pour beaucoup de commentateurs, cet opuscul est synonyme à ce qu'on appelle depuis Kant l'“argument ontologique” de l'existence de Dieu. Or c'est une erreur. En effet, l'intention même d'Anselme est de prouver par un argument unique “tout ce que nous croyons de la substance divine”, ce qui comprend non seulement l'existence de Dieu mais aussi sa nature et ses attributs. D'autre part, la preuve d'Anselme – l'“*unum argumentum*” – se déroule, non pas dans la perspective de l'*être*, mais dans la perspective exclusive de la *grandeur*” (VIOLA, K. Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes. In: PICH, R. H. (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, p. 7).

³⁸ “A aceção de existência como perfeição é aquela que está presente no argumento cartesiano, bem como no argumento anselmiano, na referida interpretação tradicional. A aceção de existência, que impede que o conceito de algo seja vazio, é uma noção axiologicamente neutra e é aquela que G. Anscombe pretende ver presente no argumento anselmiano. Se esse argumento não inclui senão essa aceção axiologicamente neutra de existência, então será possível negar que o mesmo seja um argumento ontológico” (XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 68).

Com efeito, a crítica kantiana da possibilidade de uma prova ontológica é, desde logo, em *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1ª. ed.: 1763), a crítica da possibilidade de uma prova da existência de Deus a partir de um conceito avulso de possível.³⁹

Somente a suspensão das razões da filosofia intrínseca do argumento anselmiano faria com que a crítica kantiana fosse extensível ao argumento de Anselmo.⁴⁰ Para Xavier, poder-se-ia dizer que o argumento anselmiano é um argumento ontológico porque “[...] produz evidência a favor da necessidade da existência divina em função da ordem do ser comum, correlativa da ordem da essência”⁴¹.

O Doutor Magnífico fala, nessa obra, do sentido misterioso de Deus, inacessível à pessoa humana, do Deus em que crê; e não parte de uma experiência externa, empírica, mas do próprio conceito de Deus, e "para Anselmo, a ideia do insuperável, do infinito, constitui uma experiência real de Deus"⁴². Para o desenvolvimento dessa argumentação faz-se indispensável a personagem do insensato, visto que a negação das objeções ressalta a prova.

Afirma Gilson que

³⁹ XAVIER, *Razão e ser: três questões de ontologia em Santo Anselmo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 520. “Quais são, então, os principais elementos da filosofia do ser comum ou da ontologia que provê a construção do argumento do *Proslogion*? São, por um lado, as categorias do ser comum, isto é, as categorias aristotélicas que mais se ajustam à concepção anselmiana do ser comum: a ação e a relação. São, por outro lado, os princípios do ser comum, que intervêm na teologia filosófica de Anselmo, entre os quais se encontram aqueles que justificam os passos decisivos do argumento do *Proslogion*” (XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 72).

⁴⁰ “Entre as razões da filosofia intrínseca do *Proslogion*, destaca-se aquela que melhor acusa a inextensibilidade da crítica kantiana ao argumento ontológico de Anselmo: a concepção da existência divina, não em função de um conceito avulso de possível, mas da ordem constituinte do ser pensável, que integra, a limite, o supremo pensável e determina as possibilidades de toda a existência das coisas. A verdadeira condição da necessidade da existência de Deus, no argumento anselmiano, é, pois, a ordem necessária do ser pensável” (XAVIER, *O argumento ontológico: Kant e Santo Anselmo*, p. 116).

⁴¹ XAVIER, *Razão e ser*, p. 561.

⁴² ZILLES, U. *O problema do conhecimento de Deus*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 20. “Parte, pois, de um dado de fé e procura, exclusivamente através da razão, provar que o dado de fé compreende a verdade” (ZILLES, *O problema do conhecimento de Deus*, p. 19). “No decorrer do *Proslogion*, a própria razão procura autonomamente compreender o que diz, de modo que possa demonstrar *a priori* a existência de Deus. A fé é iluminada por uma razão que toma consciência de si mesma e de seu exercício, para, a partir daí, descobrir Deus presente na mente humana. Ela passa do máximo pensável ao ser infinito e necessário, da epistemologia à ontologia, da análise proposicional à intuição do Absoluto” (ESTRADA, J. A. *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 148).

a prova da existência de Deus tirada apenas da sua ideia foi e continua a ser, uma dessas experiências metafísicas de que se pode dizer que nascem eternas, porque atingem o termo final de um dos caminhos que o espírito humano pode seguir.⁴³

É preciso, então, adentrar no texto do próprio Anselmo para compreender suas ideias, seu posicionamento, seu argumento.

1.3.1.1 O posicionamento de Anselmo

Anselmo interroga-se acerca da possibilidade de encontrar e/ou forjar “[...] um só argumento cuja força demonstrativa não precisasse de qualquer outro além de si e que, só por si, fosse suficiente para demonstrar que Deus existe verdadeiramente [...]” (*Prosl* próêmio). Ele fala, então, sobre Deus, ao mesmo tempo em que faz a experiência do mistério incomensurável, do mistério dessa realidade infinita que é Deus.

Seguindo Italo Sciuto⁴⁴, destacam-se como pertinentes dois aspectos: 1) o tema mais importante do opúsculo é o de referir-se à demonstração da existência de Deus; 2) o inconveniente das provas situadas no *Mon* se dá por causa da quantidade das mesmas, o que não ocorre no *Prosl*. Para o estudioso de Anselmo, “não é preciso, portanto, ler o argumento à luz do resto da obra, mas se deve, ao contrário, entender esta à luz daquele, como doutra parte faz o mesmo Anselmo”⁴⁵. Para compreender melhor o significado da expressão *Deus existe verdadeiramente* (*Deus vere est*) na obra anselmiana encontram-se duas posições:⁴⁶ a primeira ancorada na tradição agostiniana e neoplatônica, que significa o ser “imutável” de Deus; a segunda, referindo-se ao capítulo II do *Prosl*, na qual se diz que Deus não existe só no intelecto, mas também na realidade, significando que Deus não é somente algo pensado. Na realidade, as duas interpretações não se excluem.

⁴³ GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 303.

⁴⁴ Cf. SCIUTO, Note al *Proslogion*, 4. As notas de Sciuto, tanto referentes ao *Proslogion* quanto ao *Livro em favor de um insensato* e ao *Livro apologético*, estão na edição do *Proslogion* publicado pela Rusconi libri, em 1996, cuja introdução, tradução e notas foram feitas pelo mesmo.

⁴⁵ “Non bisogna dunque leggere l’argomento alla luce del resto dell’opera, ma si deve, al contrario, intendere questa alla luce di quello, come d’altra parte fa lo stesso Anselmo” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 4).

⁴⁶ Cf. SCIUTO, Note al *Proslogion*, 6.

Levando em conta a firmeza da fé que possuía mais a autoridade da Igreja e o auxílio da dialética para a produção do chamado *Prosl*, Anselmo declara:

Considerando então que aquilo que me alegrava ter encontrado poderia agradar a alguém que o lesse, escrevi o dito opúsculo acerca disso mesmo e de mais algumas coisas, na pessoa de alguém que se esforça por elevar a sua mente à contemplação de Deus e que procura entender aquilo em que acredita. (*Prosl* proêmio)

Observe-se que, além de procurar entender aquilo em que acredita, é necessário elevar a mente à contemplação de Deus. É a quarta fase da *lectio divina*: a contemplação (*contemplatio*), precedida pela oração, meditação e leitura. Anselmo está à procura do divino, do dispor-se um pouco a Deus e do repouso n'Ele. A visão antropológica do homem como peregrino faz-se presente; do homem procurando o rosto divino. Porém, habitando Deus numa luz inacessível⁴⁷, faz-se necessário que Ele ensine a criatura humana, imagem divina⁴⁸, onde e como procurá-Lo. Assim como a pessoa humana não se salva sem a graça divina, somente com suas forças, a mente humana não pode olhar para o alto, para a luz inacessível, por si só: precisa da ajuda divina, do auxílio da graça:

Ensina-me a procurar-te e mostra-te a mim, que te procuro, pois não posso procurar-te a não ser que me ensines, nem posso encontrar-te a não ser que te mostres. Procure-te desejando, deseje-te procurando, encontre-te amando, ame-te encontrando. (*Prosl* I)

O desejo não é penetrar a profundidade de Deus, porque esta é enormemente superior à inteligência humana, mas sim buscar entender aquilo que já crê e ama. Anselmo declara: “Nem procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, até isto eu creio: que, se não acreditar, não entenderei” (*Prosl* I), princípio utilizado por Agostinho e possivelmente alicerçado em Is 7,9b: “se não o crederdes, não vos mantereis firmes”, para

⁴⁷ “La luce è dunque diventata inaccessibile a causa delle tenebre, cioè del peccato; infatti ‘qui fa il male, odia la luce’ (Giovanni 3,20). Però è possibile tornare allá luce nel perseguire la verità, come dice Anselmo nel *De veritate*, c. 5 (*Opera* I, 181, 13-14) citando proprio il Vangelo di Giovanni (3,21): *qui facit veritatem venit ad lucem*” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 19).

⁴⁸ Cf. Gn 1,26-27; Sb 2,23; 2Cor 3,18; Rm 8,29. Pela possibilidade do homem ter memória de si, de compreender-se e de amar-se, ele torna-se a verdadeira imagem da Trindade. “O *Monologion* mostra, pois, inspirado em Agostinho que a mente humana é *imagem* da substância suprema, podendo, por essa razão, melhor compreender sua *semelhança* com ela. Tal *semelhança* é entendida como a capacidade de tender à verdade” (VASCONCELLOS, *Fides ratio auctoritas*, p. 115).

frisar a justa ordem/relação entre fé e razão, além de demonstrar o *crer* como pressuposto do próprio entendimento sobre Deus.

Anselmo apresenta o entendimento da fé como dom, como graça divina, e que acreditamos ser Deus *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, não com o objetivo de compreender o incompreensível, mas de apontá-lo como tal. Além do Doutor Magnífico não utilizar explicitamente o termo *supremo* (*summum*), que fora muito usado no *Mon*, quando essa expressão [*id quo maius cogitari nequit*⁴⁹] é pronunciada, qualquer pessoa que a escute entende o significado daquilo que fora pronunciado. Barth procura imunizar a teologia da filosofia, resguardar o *Prosl* de toda relativização filosófica, classificando *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* como um nome revelado, e não um nome comum, natural ou hipotético de Deus: “*Quo maius cogitari nequit*, por mais que somente pareça ser um conceito que ele formou para si mesmo, é, de fato, no seu entender, um Nome de Deus revelado”⁵⁰. No entanto, considera-se inconsistente a classificação do nome anselmiano de Deus como um nome estritamente revelado, porque “a fé diz apenas que Deus é algo maior do que o qual nada pode ser pensado, assim como diz que é eterno e justo, não significando isso que foi a mesma fé que forneceu as noções de justiça e de eternidade”⁵¹. Essas noções e o Nome podem perfeitamente ter sido elaborados antes da fé ou independentemente dela. Segundo Hasselhoff⁵², nos resultados do estudo do livro de Anselmo, Barth apresenta o programa teológico de Anselmo para, em seguida, estabelecer as condições da prova anselmiana e, finalmente, interpretar a prova do *Proslogion* 2-4.

O *Prosl* quer levar a mente humana a contemplar a verdade divina, a ir em busca da *inteligência* da fé. Fala do insensato que diz no seu coração, portanto, não propriamente no entendimento, que não há Deus.⁵³ Porém, quando se diz *aquilo acima do qual nada maior*

⁴⁹ “Esta é a expressão mais sintética de algumas variantes do mesmo nome divino, empregues por Anselmo no texto do argumento: *aliquid quo nihil maius cogitari possit; aliquid quo maius nihil cogitari potest; id quo maius cogitari nequit; id quo maius cogitari non potest; aliquid quo maius cogitari non valet*” (XAVIER, *O nome anselmiano de Deus*, p. 272 (nota 7)).

⁵⁰ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 85. “Barth admite a hipótese de uma iluminação profética a respeito da descoberta do conceito anselmiano de Deus no *Proslogion* [...]” (XAVIER, M. L. L. O. A prova anselmiana segundo Karl Barth. In: *Philosophica*. 5, Lisboa, 1995, p. 111 (nota 28)).

⁵¹ MACEDO. Introdução e anexos. In: ANSELMO. *Proslogion* (com Livro em favor de um insensato, Livro apologético). Porto: Porto Editora, 1996, p. 68 (nota 01).

⁵² Cf. HASSELHOFF, G. K. Anselm bei Johannes Calvin und Karl Barth: gemeinsamkeiten und unterschiede der rezeptionsweise. In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, p. 214.

⁵³ “Il termine «cuore» è semanticamente molto ricco e occupa una posizione di grande rilievo, come è noto, nella storia della spiritualità medievale. Esso viene essenzialmente usato, nell’opera di Anselmo, in due sensi: genericamente, come *pars pro toto*, per indicare tutto l’uomo nella sua realtà spirituale (composta trinitariamente da *mens, anima* e, appunto, *cor*, come si legge in Matteo 22,37 citato, sotto, al cap. 25); oppure

pode ser pensado, aquele que ouve, entende o que ouve e, mesmo não entendendo que isso exista, o tem no seu intelecto. Daí que, para o Doutor Magnífico,

[...] *aquilo maior do que o qual não pode ser pensado* não pode existir apenas no intelecto. Se está apenas no intelecto pode pensar-se que existe na realidade, o que é ser maior. Se, portanto, *aquilo maior do que o qual não pode ser pensado* está apenas no intelecto, aquilo mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado é aquilo relativamente ao qual pode pensar-se algo maior. Existe, portanto, sem dúvida, algo maior do que o qual não é possível pensar-se não apenas no intelecto mas também na realidade. (*Prosl II*)

Para Anselmo, Deus não existe somente em pensamento, mas acima do pensamento.⁵⁴ Mais: refere-se a uma forma de existência que, tratando-se de Deus, é totalmente única. Afirma ele que *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* existe verdadeiramente. Este ser não pode ser pensado como inexistente. Se assim fosse, poder-se-ia pensar algo necessariamente existente, que seria maior do que aquele ser maior de todos os seres, mas apenas no pensamento. Isto implicaria numa contradição, ou seja, equivaleria a poder pensar algo de maior do que *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*.

Para o Doutor Magnífico, demonstrando a *diferença ontológica* entre Deus e as coisas, tudo o que existe além de Deus pode ser pensado como não existente. E se, porventura, alguém pudesse pensar algo melhor⁵⁵ que Deus, erguer-se-ia a criatura acima do criador, o contingente acima do necessário, o que é absurdo. “O insipiente, aqui, é portanto o inicial negador que, depois da demonstração, torna-se um estulto, se insiste na refutação

specificamente, secondo la spiritualità monastica, per indicare il principio dell'amore (in questo caso *mens* indica il principio intelletivo e *anima* quello vitale, opposto al corpo; la mente è quindi luogo del conoscere, concetto epistemologico, mentre il concetto di anima è ontologico). Nel presente passo, *cor* viene usato nel primo senso, per mantenere evidentemente l'aderenza terminologica imposta dal Salmo che parla dell' *insipiens* negatore, «nel suo cuore», dell'esistenza di Dio” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 57). “Mais do que logicamente absurda, a hipótese do insipiente é ontologicamente impossível. Por conseguinte, a asserção do insipiente não é racionalmente insustentável senão porque é ontologicamente refutável” (XAVIER, *Razão e ser*, p. 549).

⁵⁴ “Dopo il saggio di N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, «The Philosophical Review», 69 (1960), pp. 41-62, la dimostrazione svolta in questo capitolo viene spesso considerata un 'primo' e non valido argomento ontologico (il secondo si trova nel capitolo successivo), basato sul concetto di esistenza come *perfezione*, cioè come un *predicato reale* che aggiunge qualcosa al concetto (dottrina falsa, come sappiamo da Kant). Effettivamente, Anselmo sembra affermare che l'esistenza reale è superiore all'esistenza meramente concettuale: l'essere *et in re* è ritenuto *maius* dell'essere *in solo intellectu*” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 50).

⁵⁵ É interessante notar que “[...] Anselmo usa *melius*, mentre sinora ha sempre usato *maius*, per indicare la differenza ontologica tra il Creatore e le creature, come dice il seguito del testo. Ciò vuol dire che, per Anselmo, la comparazione si istituisce sul piano del valore, non della quantità” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 54). “[...] o Nome de Deus revelado tem mais poder do que o conhecimento positivo que podemos ter da existência de outras coisas *in intellectu et in re*. Ele compele aquele que O ouve e O entende a um reconhecimento não somente da impossibilidade real do pensamento de que Deus não exista, mas, também, da impossibilidade desse pensamento ser concebido” (BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 144).

daquilo que resulta assim evidente à razão”⁵⁶. Ou, como diz o próprio Anselmo, poder-se-ia definir o insensato/tolo como “aquele que, não compreendendo como pode ser uma coisa que necessariamente tem de ser, assegura que esta mesma coisa é impossível” (*CDH I,25*).

A ideia de Anselmo (cf. *Prosl IV*) é de que ninguém que entenda que Deus é *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* pode pensar que Ele não existe, porque quem entende isso, entende que isso mesmo existe de modo que nem pelo pensamento pode não existir. Dirá Barth sobre isso: “qualquer coisa em *intellectu solo* (isto é, excluindo o *esse in re*) seria *falsum*; por outro lado, o que é *et in intellectu et in re* é idêntico ao que é real porque não poderia ser *in re* se a primeira não tivesse existido realmente”⁵⁷. Porém, mesmo sem entender, poder-se-ia pensar que Deus não existe? Para Anselmo, pensando a voz que o significa, como no caso do insensato, sim, já que “pelo milagre da tolice é possível pensar em Deus como não existente”⁵⁸, mas jamais, entendendo isso mesmo que Ele é, afirmar sua inexistência. Na opinião de Sciuto, essa é uma

fundamental distinção, que estará no centro também da discussão com Gaunilo, entre o simples *cogitare* a pura *vox*, ou seja, o ater-se somente ao significado gramatical de uma proposição, e o real *intelligere* a *res*, que é a consideração do seu significado conceitual, do qual se deve, pois, passar, no caso do IQM, ao seu valor ontológico. Trata-se de uma essencial distinção que Anselmo faz valer explicitamente, em outras obras, contra certos gramáticos e dialéticos que julgavam poder afirmar a pura *cogitatio* das *voces* meramente significantes, porque se trata de compreender a *res* que vem significada, ou seja, os conceitos: os significados, não os significantes.⁵⁹

⁵⁶ “L’insipiente, qui, è dunque l’iniziale negatore che, dopo la dimostrazione, diventa uno stolto, se insiste nel rifiuto di ciò che risulta così evidente alla ragione” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 56). “O insipiente distingue-se do sábio, não por ser capaz de pensar o que é falso e, portanto, ininteligível, mas por ser incapaz de discernir o que é racionalmente impossível ou impensável” (XAVIER, *Razão e ser*, p. 558).

⁵⁷ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 101.

⁵⁸ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 177. “O que o *insipiens* pode provar é isto e somente isto, que ele não conhece aquele cuja Existência ele nega. E não é a sua negação, mas o seu não saber, o que constitui a sua insensatez” (BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 180). “Nell’apparato critico, l’ed. F.S. Schmitt riporta la seguente nota marginale esplicativa, presente nelle prime edizioni: «Certo nessuno, sapendo cosa sono il fuoco e l’acqua, può pensare che il fuoco è acqua in senso reale (*secundum res*), benché lo possa con le parole (*secundum voces*)»” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 59). “l’*insipiens*, dunque, rappresenta qui l’apparente possibilità di pensare le parole *Deus non est*, prescindendo dal reale significato della parola *Deus*. In realtà, questo significato rende impossibile, cioè rende apparente, quel pensiero: se il significato della parola *Deus* è «ciò di cui non si può pensare il maggiore», non solo non si può *intelligere*, ma neppure solo *cogitare* che Dio non esista” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 60).

⁵⁹ “Fundamentale distinzione, che sarà poi al centro anche della discussione con Gaunilone, tra il semplice *cogitare* la pura *vox*, ossia l’attenersi al solo significato grammaticale di una proposizione e il reale *intelligere* la *res*, cioè la considerazione del suo significato concettuale, da cui si deve poi passare, nel caso dell’IQM, al suo valore ontologico. Si tratta di una essenziale distinzione che Anselmo fa valere, esplicitamente in altre opere, contro certi grammatichi e dialettici che ritenevano di potersi fermare alla pura *cogitatio* delle *voces* meramente significanti, mentre si tratta di comprendere le *res* che vengono significate, cioè i concetti: i

Mais adiante acrescenta:

[...] depois da exposição do *unum argumentum*, a negação da existência de Deus não pode ser mais, de nenhum modo, um ato inteligente: se mesmo não quisesse mais crer, não poderia não entender. O argumento do *Proslogion*, segundo as intenções de seu autor, vai ao encontro de um quadro de rigorosa necessidade.⁶⁰

Só serão dadas a Deus as qualificações ou atributos que lhe atribuem o que há de mais perfeito em cada gênero, porque, se existem coisas agradáveis e boas no ser humano, tanto mais há no Criador; e “[...] só pode integrar a definição da essência suprema toda a essência que seja omnímota ou absolutamente melhor do que a sua própria negação”⁶¹.

Sobre a natureza ou essência divina, no capítulo V do *Prosl*, Anselmo, além de declarar Deus como Criador, que tudo criou do nada, ou seja, não a partir de uma matéria pré-existente, define que Deus é tudo quanto é melhor ser do que não ser. Já no *Mon*, porém, acerca da natureza divina, também se dizia que “ela, na verdade, é a única acima da qual não pode haver, de forma alguma, nada melhor, e ela é a melhor de todas as coisas que não sejam aquilo que ela mesma é” (*Mon XV*). Esse princípio, de que Deus é tudo quando é melhor ser do que não ser, de acordo com Sciuto, pode ser chamado de *princípio de perfeição*⁶².

No que diz respeito à onipotência divina e se Deus pode corromper-se, mentir, transformar o verdadeiro em falso, e outras coisas semelhantes, o Doutor Magnífico esclarece, através do *princípio de não-contradição*, que tais atos não são poderes: pelo contrário, são impotências. Quanto mais se possui essas coisas, tanto mais impotente o homem fica frente à contrariedade e à perversidade:

significati, non i significanti” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 58). Italo Sciuto, quando utiliza “IQM”, refere-se ao “Id Quo Maius cogitari nequit” (*aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*).

⁶⁰ “[...] dopo l’esposizione dell’*unum argumentum*, la negazione dell’esistenza di Dio non può essere più in alcun modo un atto intelligente: se anche non volessi più credere, non potrei non intendere. L’argomento del *Proslogion*, secondo le intenzioni del suo autore, va quindi letto in un quadro di rigorosa necessità” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 61).

⁶¹ XAVIER, *Razão e ser*, p. 541.

⁶² Cf. SCIUTO, Note al *Proslogion*, 64. “Il cap. 5 del *Proslogion* si può considerare, in verità, come paradigma dello spirito speculativo cha anima l’intera opera: qui la brevità non è solo una scorciatoia, ma anche il risultato della evidente chiarezza consentita dall’applicazione dell’IQM” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 65).

Assim, também quando alguém diz ter o poder de fazer ou de sofrer o que não lhe convém ou o que não deve, interpreta-se isso como impotência em vez de poder, porque quanto mais alguém tem este poder, mais a contrariedade e a perversidade são poderosas contra ele e mais impotente é ele contra elas. (*Prosl VII*)

Também no *DCD* Anselmo expõe essa ideia:

Daí dizermos que Deus não pode algo contrário a si ou perverso, porque ele é a tal ponto poderoso em felicidade e justiça, mais ainda, porque a felicidade e a justiça não são nele diversas, mas um único bem, sendo a tal ponto onipotente no simples bem que não pode nenhuma coisa que lese o supremo bem. (*DCD XII*)

Ainda no *Prosl*, vê-se que Deus não só é *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, mas é *algo maior do que possa pensar-se*. O Doutor Magnífico não diz que Deus é maior de todas as coisas, mas que é maior que qualquer pensamento que possa ser formulado sobre Ele, porque é *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*:⁶³

Portanto, Senhor, não só És *algo maior do que o qual não pode pensar-se*, mas És *algo maior do que possa pensar-se*. Pois, de fato, pode pensar-se que existe algo assim e, se não és isso mesmo, pode pensar-se algo maior do que Tu, o que é impossível. (*Prosl XV*)

Conclui, assim, a exposição dos três fundamentais princípios norteadores do *Prosl*: (1) o princípio de *grandeza*, exposto no capítulo II; (2) o princípio de *perfeição*, exposto no capítulo V; e (3) o presente princípio que, consoante Sciuto, podemos chamá-lo de princípio de *transcendência*.⁶⁴

⁶³ “Il passaggi fondamentali, che presuppongono tutto lo sviluppo precedente, sono questi: negativamente, Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore (l’*id quo maius*... dei cap. 2-4); positivamente, la sua natura consiste in tutto ciò che è meglio essere che non essere (il *melius* dei cap. 5-13); è pensabile che Dio sia maggiore del pensabile (il *quiddam maius*... del presente cap.); ma è ‘meglio’ essere così che non esserlo (il testo lo dà come sottinteso e autoevidente), dunque Dio dev’essere anche maggiore del pensabile, per essere ciò di cui non si può pensare il maggiore. In sintesi: l’*id quo maius* implica il *melius*, essere *quiddam maius* è *melius*, dunque l’*id quo maius* implica il *quidam maius*” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 110).

⁶⁴ “Per cogliere l’unità dell’opera, è necessario tener presente che i tre principi sono reciprocamente implicati, nel senso che il secondo e il terzo sono analiticamente dedotti dal primo: l’IQM si conferma quindi come il vero centro motore di *tutta* l’opera” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 110).

A menção à luz inacessível em que Deus habita era usada para exprimir o aspecto incompreensível da bondade divina. Agora, no capítulo XVI do *Prosl*, compreende-se o significado de *luz inacessível* a partir do princípio de *transcendência*. Embora esteja por toda parte presente inteiramente, nela nos movermos e existirmos, e ela encontrar-se dentro e ao redor de cada humano, não a vemos porque é excessiva para nós.⁶⁵ “E, no entanto, tudo quanto vejo é por ela que vejo, assim como a vista débil, a qual não consegue fitar o próprio Sol, o que vê, vê-o pelo próprio Sol” (*Prosl* XVI). Deus é visto não em si mesmo, mas como condição do ver. Por isso Deus é *visto e não-visto*. Em Anselmo se dá como que uma experiência, sendo o experimentado não propriamente a divindade em si mesma, mas o sentido misterioso que se dá na realidade infinita e incomensurável da divindade. É inacessível por não estar o intelecto humano à sua altura.

Poder-se-ia dizer que Deus está oculto à alma humana porque os sentidos foram como que obstruídos pelo pecado, já que quem não age retamente afasta-se da justiça e da verdade, além da incapacidade da racionalidade de ver plenamente a luz divina e da diferença ontológica, que não é fundada no pecado. Contudo, o Doutor Magnífico suplica a Deus que o ajude a compreendê-Lo melhor, mesmo estando no pecado⁶⁶, já que Ele é a vida, a sabedoria, a verdade, a bondade, a beatitude, a eternidade, o verdadeiro bem e tudo o que é melhor ser do que não ser. E postula que aquilo que é constituído de partes é menor que Deus, abordando, também, o tema da unidade em Deus. “Portanto, não há em Ti quaisquer partes, Senhor, nem És vários mas És de tal forma algo uno e o mesmo para Ti próprio, que em nada És diferente de Ti próprio; pelo contrário, Tu És a própria unidade não divisível por qualquer intelecto” (*Prosl* XVIII).

Outro aspecto importante, apresentado no capítulo XIX do *Prosl*, é o de que Deus não existe no espaço e no tempo. Deus não existe nem ontem, nem hoje, nem amanhã, mas existe simplesmente fora de todo o tempo. Só possuem duração limitada os seres

⁶⁵ “Nel sottolineare la debolezza del «vedere» umano, Anselmo sembra sostenere una prospettiva nettamente divergente dalla teoria della illuminazione di Agostino, che ritiene la verità divina essere *dentro* il pensiero dell’uomo: *intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis* (*Confess.* XI, 3, 5) e considera Dio non solo superiore alla parte più alta dell’uomo, ma anche più *interno* della sua interiorità: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (*ibid.*, III, 6, 11). Ma non si deve dimenticare che la distanza divina e la debolezza dello sguardo umano si riferiscono al fatto che, nonostante la certezza razionale garantita dall’*argumentum*, l’anima non riesce ancora a «sentire» la presenza divina. La certezza razionale non garantisce l’esperienza, così la conclusione del capitolo dirà che sebbene Dio sia «dentro» e «intorno» all’anima, questa persiste nel suo non «sentire»” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 113).

⁶⁶ “Cioè nella e per la colpa di Adamo, *tutti* gli uomini hanno perduto una capacità essenziale. Anselmo, quindi, segue l’interpretazione agostiniana del peccato originale, che ha «indebolito» la natura umana in quanto tale, cioè in modo permanente” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 123).

imperfeitos. Tal presença no espaço-temporalidade se pode exprimir dizendo que Deus é presente no espaço-tempo como aquele que os contém, mas que não é contido nem existe como conteúdo. Deus contém todas as coisas, porque nada existe sem Ele, mas nada O contém. Anselmo, no capítulo XX do *Prosl*, baseando-se no Salmo 89(90)2, exprime que, antes de que as coisas fossem feitas, Deus É, visto que as coisas têm, de algum modo, um fim, e isso não se pode pensar de Deus. Deus ultrapassa todas as coisas, mesmo as eternas:⁶⁷ “Assim, portanto, existes sempre para além delas, dado que estás presente àquilo a que elas ainda não chegaram ou isso a que elas ainda não chegaram está sempre presente perante Ti” (*Prosl* XX). Não há nada fora de Deus que seja infinito por essência.

Para Anselmo Deus É aquilo que É e aquele que É⁶⁸, do qual todas as coisas precisam para existirem e bem existirem. A afirmação “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14) foi alvo de muitas interpretações, tanto na tradição hebraica e islâmica, como na cristã, e pode, também, significar a fidelidade de Deus. Consoante Xavier⁶⁹, é possível discernir na filosofia medieval duas principais linhas de interpretação dessa passagem: (1) Tomás d’Aquino, com a designação de Deus pelo verbo *ser*, que significa mais especificamente a existência do que a essência; (2) Santo Agostinho com a preferência da essência sobre a existência, já que é mediante os atributos da essência que se exprime a diferença única do ser supremo. “Santo Anselmo deve, pois, inscrever-se na linguagem de Santo Agostinho, quanto à prevalência de uma metafísica da essência na determinação do ser divino”⁷⁰. O uso do verbo *esse*, então, significa a essência divina.

⁶⁷ “Per esempio, l’anima umana, di cui si è già trattato sopra, cap. 13, per dire che, sebbene figuri tra gli spiriti *incircumscripti et aeterni*, essa è tuttavia inferiore a Dio, che è eterno e illimitato in un suo modo speciale, *singulariter*. La stessa considerazione si può fare per le sostanze celesti, che sono incorruttibili e governate da intelligenze pure, dunque immortali” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 136). “[...] che anche le «cose eterne» abbiano una fine è *pensabile*, cioè non è contraddittorio, mentre Dio, come si è visto sopra, cap. 3, *non si può pensare* non esistente. La seconda risposta si pone dunque sul piano della *pensabilità* e si richiama più direttamente all’IQM” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 138).

⁶⁸ “Dio è «colui che è» in duplice senso: *propriamente* per la sua assoluta presenza, che esclude passato e futuro, e *semplicemente* per l’impossibilità di pensare che non sia. Il modo concettualmente più alto di pensare l’essere divino si fonda, come sempre, sul *quo maius cogitari nequit*” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 147). “La tradizione cristiana, comunque, legge costantemente questo passo dell’Esodo come l’espressione della superiorità dell’*essere* divino rispetto a quello delle creature; Agostino, in particolare, lo cita in tal senso in moltissimi testi. Anselmo lo modifica leggermente, dicendo che Dio è *ciò* che è e *chi* è; così lo interpreta sottolineando due aspetti, esposti nel presente capitolo: l’unità di tutti gli attributi nell’essere divino e la semplicità autosufficiente di questo essere stesso” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 143).

⁶⁹ Cf. XAVIER, *Razão e ser*, p. 508-509.

⁷⁰ XAVIER, *Razão e ser*, p. 510. “[...] de acordo com a onteologia do *Proslogion*, o nome divino do *Êxodo* significa, para além da essência suprema, a existência necessária em função da ordem do ser comum” (XAVIER, *Razão e ser*, p. 513). “O argumento anselmiano a favor da existência de Deus, no *Proslogion*, não é senão um processo de análise da correlação entre ser e essência ou entre essência e existência em Deus. Não se trata, pois, de inferir uma existência extrínseca ao conceito de uma essência, mas de determinar a existência co-

Acerca da unidade das três pessoas divinas,

o que é cada um singularmente, isso o é toda a Trindade ao mesmo tempo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pois cada um não é outra coisa diferente da unidade sumamente simples e da simplicidade sumamente uma que não pode nem multiplicar-se nem ser uma coisa e outra coisa. (*Prosl* XXIII)

É interessante notar que a ação de Deus, isto é, a graça divina, provoca na pessoa humana a vontade, o desejo da busca do próprio Deus, o Criador, “pois se a vida criada é boa, quão boa é a vida criadora!” (*Prosl* XXIV). É suficiente, então, à pessoa humana desejar o simples bem que é todo o bem e amar o único bem no qual estão todos os bens. É o fim espiritual da contemplação e da compreensão.

O Doutor Magnífico pede o conhecimento de Deus, o amor a Deus e o gozo dEle, para que aqui o júbilo seja grande na esperança e junto de Deus seja pleno na realidade. Anselmo é consciente, porém, que “[...] não entrará todo o gozo naqueles que dele gozam mas sim todos os que gozam entrarão no gozo” (*Prosl* XXVI)⁷¹. O esforço do *Prosl* para compreender a realidade divina tem como fim a felicidade, porque é entrando na vida íntima de Deus, na busca de compreensão de seu mistério, que aproximamo-nos dEle e nEle tem-se a felicidade.

1.3.1.2 A réplica de Gaunilo e a tréplica de Anselmo

Gaunilo⁷², também monge, escreveu uma crítica ao *Prosl* de Anselmo: é o *Livro em favor de um insensato*. Ele não discute a existência de Deus, mas a prova dela feita por

essencial a Deus. Não se trata também de inferir a existência de uma essência avulsamente considerada, mas de aferir o tipo de existência que compete à essência do supremo pensável, em função da ordem do ser pensável” (XAVIER, *Razão e ser*, p. 534).

⁷¹ “Neste ponto, gozar engloba em si conhecer e amar. É mais do que sentir como conhecimento (o que era desejado no cap. XIV), é mais do que contemplação também como conhecimento, é mais do que transfiguração das estusias nomeadas no capítulo XVII – beleza, harmonia, odor, sabor, suavidade –, numa aproximação ao seu estar eminentemente no criador. Contemplar parece ainda um acto receptivo (embora o intelecto constitua um substrato activo), mas o gozo («*gaudium*») ultrapassa tudo isto” (MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 87).

⁷² “[...] nato probabilmente nel 994 e ancora in vita nel 1083: questi nel 1078, quando presumibilmente scrisse la sua replica al *Proslogion*, aveva perciò 84 anni, ossia 40 anni in più di Anselmo” (POZZI, Lorenzo).

Anselmo. Ele não é um *insipiens*, mas um *catholicus pro insipiente*, um católico que vai em defesa do insensato. A objeção de Gaunilo é de que não se pode basear na existência no pensamento para daí concluir a existência fora do pensamento, a existência na realidade. Sintetizando o capítulo II do *Prosl*, Gaunilo procura expor o argumento anselmiano a favor da existência de Deus. No entanto, em vez de, como o Doutor Magnífico, utilizar *id quo maius cogitari nequit* (aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado) para referir-se a Deus, utiliza, salvo raras exceções, a expressão *maius omnibus* (o ente maior de todos)⁷³. A expressão de Anselmo é de teologia negativa, enquanto a de Gaunilo de teologia positiva. O nome anselmiano de Deus foi completamente mal-entendido por Gaunilo, porque, do contrário, o *maius omnibus* não teria aparecido. Barth indica que “nosso entendimento da intenção de Anselmo irá depender do fato de evitarmos, desde o início, esta errônea substituição feita por Gaunilo”⁷⁴.

Gaunilo aceita que quando se diz *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* (ou qualquer coisa), isso mesmo está no intelecto, porque entende-se aquilo que se diz, contudo, como ele mesmo questiona, “[...] não poderia dizer da mesma maneira que tenho no intelecto quaisquer coisas falsas ou de nenhum modo existentes em si próprias quando, ao dizê-las alguém, eu entendesse tudo quanto aquele dissesse?” (*Liber pro incipiente* II), pedindo que seja provado por um argumento irrefutável, e não por este que diz ser aquela entidade tal que, uma vez pensada, não possa deixar de ser apreendida por um intelecto, certo de sua existência. Essa interrogação é a principal objeção de Gaunilo a Anselmo, porque coloca em dúvida o que é posto como evidente na prova anselmiana. O fato de pronunciar verbal ou mentalmente *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* faz com que ocorra uma imediata identidade entre dizer e compreender o conteúdo daquilo que se diz ou se pensa.⁷⁵ Mas é preciso estabelecer a distinção entre o puro e simples pensar (*cogitare*), no qual poder-se-iam fazer afirmações falsas, do verdadeiro saber (*intelligere*), do compreender, que o ente de que se está falando não pode ser pensado como

Introduzione. In: ANSELMO D’AOSTA. *Proslogion* (con la difesa dell’insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo). Milano: Fabbri, 1996, p. 35-36).

⁷³ “Può darsi che Gaunilone operi questa traduzione avendo presente il *Monologion*, in cui Dio viene indicato con una espressione simile: *summum omnium quae sunt*, l’ente supremo in riferimento alle cose esistenti. Oppure, che implicitamente citi Lanfranco, autorevole maestro di Anselmo, il quale definisce Dio, nel testo decisivo contro Berengario, come ciò che *rebus omnibus... maius est [...]*” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 2).

⁷⁴ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 98.

⁷⁵ “Anche delle proposizioni false, infatti, si può dire che sono nell’intelletto in quanto sono comprese. Il fatto di poter concepire – *in intellectu habere* – un asserto grammaticalmente corretto non garantisce che il suo contenuto sia davvero pensabile” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 3).

coisa falsa ou duvidosa: “Na formulação *daquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, portanto, se deveria substituir o verbo *cogitare* com o verbo *intelligere*”⁷⁶. A argumentação anselmiana não parte de um puro pensar, mas já de um saber. Pode-se dizer que não se pode *pensar* que *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* não existe somente se o *cogitare* implicar o *intelligere*; e, à medida que *intelligere* é adquirido, tem-se como resultado a alegria.

Gaunilo postula que “[...] quase nunca poderia ser crível que quando aquilo tiver sido dito e ouvido, não pudesse ser pensado como não existente daquele modo pelo qual também se pode pensar que Deus não existe” (*Liber pro incipiente* II), referindo-se ao capítulo III do *Prosl*, onde é dito que não se pode sequer pensar *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* como não existente. Porém, essa não possibilidade não resulta simplesmente se é pronunciada a palavra *Deus*. É por isso que, no capítulo IV do *Prosl*, Anselmo esclarece que se pode *dizer* mas não *pensar* a não existência de Deus. Gaunilo trata da possibilidade de pensar a não existência de Deus:

Acrescenta-se a isto o que já foi estabelecido anteriormente, ou seja, que *aquilo maior do que todas as coisas que podem pensar-se*, que não pode ser dito senão do próprio Deus, não posso pensá-lo ao ouvi-lo ou tê-lo no entendimento, segundo a realidade conhecida a partir da espécie ou a partir do gênero, da mesma maneira que o não posso quanto ao próprio Deus, o qual por isso mesmo também posso pensar que não existe. (*Liber pro incipiente* IV)

Diz que para se pensar verdadeiramente uma coisa é preciso pensá-la com base na realidade (*cogitare secundum rem*)⁷⁷ e que não se conhece essa mesma realidade, a não ser segundo o mero som da voz (*cogitare secundum vocem*)⁷⁸.

⁷⁶ “Nella formulazione dell’IQM, perciò, si dovrebbe sostituire il verbo *cogitare* con il verbo *intelligere*” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 4).

⁷⁷ “Gaunilone obietta che, per entrambi i significati, l’IQM e Dio non possono essere pensati veramente, cioè *secundum rem*, perchè non si conosce direttamente la loro realtà (come si può conoscere un individuo) né la si può congetturare (*conicere*) da una realtà simile per genere e specie” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 18). Um pouco mais adiante diz ainda que essa expressão “[...] indica l’uso del linguaggio in quanto è posto in relazione con la realtà [...]” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 19).

⁷⁸ “Si può pensare *secundum vocem* in due modi: o pensando il puro suono delle parole in quanto tale, nella sua reale fisicità, oppure pensando ciò cui le parole rimandano in virtù del loro significato. Pensando il puro suono posso dire, per esempio, che *homo* è una parola formata da quattro lettere e da due sillabe, mentre pensando il suo significato dirò che è un animale razionale. Quando si pensa la parola *Deus*, oppure l’espressione *maius omnibus*, è certamente possibile seguire il primo modo, ma per l’argomento di Anselmo (e conseguentemente per la critica di Gaunilone) in questione è naturalmente solo il secondo” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di*

O argumento de Anselmo não é válido para Gaunilo, enquanto supõe que no intelecto haja, imediatamente, ao ouvir as palavras, o conceito *daquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*. É por isso que o Doutor Magnífico fala da não pensabilidade da inexistência de Deus enquanto *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*. Gaunilo não nega que possa haver argumentos capazes de provar a existência de Deus, mas considera que o do *Prosl* não leva a nada: “[...] para Gaunilo é necessário outro argumento em que a metodologia a seguir fosse: 1º – saber da existência de um maior de todos; 2º – a partir daí provar-se que poderia ter uma existência em si”⁷⁹. Gaunilo não nega a existência *daquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* no intelecto, porém declara que, através disso, não pode inferir-se de maneira nenhuma que também esteja na realidade. Eis o exemplo da *Ilha Perdida* para demonstrar como falso e incerto o *Argumento único* do *Prosl*:

Por exemplo, dizem alguns que, algures no oceano, existe uma ilha a que, pela dificuldade, ou antes impossibilidade, de encontrar o que não existe, chamam «Perdida» e acerca da qual fantasiavam muito mais do que se diz das Ilhas Afortunadas, que se destaca pela fertilidade incalculável e que, não tendo nenhum possuidor ou habitante, vale mais do que todas as outras que os homens habitam, pela abundância de bens. Diga-me alguém que isso é assim e eu entenderei facilmente o que me foi dito, no que não há nenhuma dificuldade. Mas se, então, como em consequência acrescentar e disser: não podes a partir daqui duvidar que aquela ilha, de cuja existência no intelecto não duvidas, é mais valiosa do que todas as terras, e portanto existe verdadeiramente algures e porque isso é mais valioso, existe não apenas no intelecto mas também na realidade; portanto, é tão necessário que ela exista que, se não existisse, qualquer outra terra existente na realidade será mais valiosa do que ela, como se esta mesma já entendida por si própria como mais valiosa já não fosse mais valiosa. Se, digo, ele quiser convencer-me por meio destas coisas acerca da ilha, de que não deve duvidar-se que a mesma existe verdadeiramente, ou julgarei que ele graceja ou não sei a quem deva considerar mais estulto: se a mim se o acreditar, se a ele se julgar que me provou com alguma certeza a existência daquela ilha, a não ser que antes tenha mostrado que essa mesma superioridade está no meu intelecto, apenas como realidade verdadeira e indubitavelmente existente e de maneira nenhuma como algo falso e incerto. (*Liber pro incipiente*, VI)⁸⁰

Gaunilone, 21). Algumas páginas anteriores essa expressão “[...] indica un uso del linguaggio in cui la relazione con la realtà è per principio esclusa [...]” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 19).

⁷⁹ MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 93.

⁸⁰ Para Kant a existência real de uma coisa nada acrescenta ao seu conceito, isto é, ao seu ser no pensamento: “Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objecto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objecto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento” (KANT, *Crítica da razão pura*, A 599; B 627).

Gaunilo diz que não se pode entender a não existência de Deus, mas que se pode, sim, pensar a sua não existência, assim como se pode pensar as coisas falsas ou duvidosas. Declara que, se posso pensar minha não existência, logo, posso pensar a não existência de tudo o que existe, inclusive de Deus. “Quando, porém, se diz que essa realidade suprema não pode ser pensada como não existente, talvez se dissesse melhor que não pode ser entendida como não existindo ou ainda como podendo não existir” (*Liber pro incipiente VII*).⁸¹

Uma preocupação de Anselmo é, certamente, a de evitar afirmar algo privado de racionalidade. Tanto aqueles que afirmam a existência divina quanto aqueles que a negam devem ter ao menos alguma noção de Deus e a crença na razão humana. Anselmo, tendo esses dois pontos, possui uma noção crítica de Deus. No *Livro Apologético*, resposta a Gaunilo, ele não modificou seu argumento, mas salientou o seu fundamento metafísico. Deve-se perceber, primeiramente, que a disputa entre Gaunilo e o Doutor Magnífico é uma disputa entre monges, cuja vida está inserida no contato e na experiência transcendente, divina. Vê-se na resposta a Gaunilo que

[...] a transição da 'existência no pensamento' para a 'existência na realidade' não é logicamente necessária, nem possível, a menos que se trate *daquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, ou seja, que o argumento ontológico só seria válido para o ser supremo.⁸²

A resposta de Anselmo inicia com um apelo àquele que crê. Faz-se mister citar a breve introdução de Anselmo no *Livro Apologético*: “Dado que, nesta exposição, aquele que me critica não é o insensato contra o qual dirigi o meu opúsculo mas um certo «não insipiente» e um católico em favor do insipiente, basta-me responder ao católico” (*Liber pro incipiente*, introdução). Anselmo sugere que Gaunilo analise sua experiência interior de crente, não para lhe provar pela fé a existência de Deus, porque quem tem a experiência de

⁸¹ “Gaunilone ritorna sul punto fondamentale, già rilevato nel § 2, della impossibilità di «pensare» (*cogitare*) che Dio non esista, come sostiene Anselmo in *Proslogion*, cap. 3. Ritorna, cioè, sul fatto che l'IQM, per Anselmo, implica la *necessità* della sua esistenza non solo pensata, ma anche reale: non solo *in intellectu*, ma anche *in re*” (SCIUTO, Note al *Pro insipiente di Gaunilone*, 33).

⁸² ZILLES, *O problema do conhecimento de Deus*, p. 21. “Não há, no argumento anselmiano, uma dedução direta da existência a partir de uma noção da essência de Deus, porque a ordem do ser não coincide exatamente com a ordem das naturezas, ou das perfeições das coisas; a ordem da existência e a ordem da essência não são a mesma. Mas há, no argumento anselmiano, uma adequação do grau supremo de ser, ou de existir, com a natureza ou a essência suprema” (XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 79).

Deus pela fé, tem em nível mental alguma noção de Deus, seja qual for. “Apela-lhe para a experiência psicológica da fé, poderia dizer-se”⁸³. A crítica de Gaunilo é, então, recebida muito seriamente pelo Doutor Magnífico, pois esta é como uma verdadeira interrogação posta não só pelo insensato, mas também pelo crente.

Após retomar a crítica de Gaunilo, Anselmo, sobre a passagem, com relação *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, do ser no intelecto ao ser na realidade, afirma que

[...] se algo *maior do que o qual não pode pensar-se* não é entendido ou pensado, nem está no intelecto ou no pensamento, sem dúvida ou Deus não é algo *maior do que o qual não possa pensar-se*, ou não é entendido ou pensado e não está no intelecto ou no pensamento. (*Liber apologeticus*, I)

Basta, portanto, pensar *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* para concluir necessariamente a sua existência. “Seu ponto de partida é portanto não o de buscar ‘o que pode ser’, mas de buscar ‘o que é’ e de fato buscar ‘o que não pode deixar de ser’”⁸⁴. E reafirma que se *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* pode ser pensado, é necessário que exista, e exista sem início, já que aquilo que pode ser pensado como existente e não existe pode ser pensado existir através de um início; e sem partes, já que o que está constituído de partes, além de um ser composto não ser um ser uno, mas apenas um ser unificado, pode ser dividido/dissociado pelo pensamento nos seus elementos constitutivos e pode não existir.⁸⁵ Explica também que tudo o que pode ser pensado existente e não existe, se existisse, poderia não existir, tanto na realidade como no intelecto. “O existir não parece

⁸³ MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 97. “Certo il credente vorrà cercare le ragioni di ciò che egli ritiene vero per fede, mentre il non credente cerca le ragioni per accettare qualcosa che ancora non sa se sia vero: ma la ragione è identica per il credente e il non credente” (ROVIGHI, Sofia Vanni. Introduzione. Apud POZZI, *Introduzione*, p. 19-20). Ainda que a réplica de Anselmo seja dirigida ao crente católico Gaunilo, “[...] a argumentação de Anselmo no *Livro Apologético* também é eminentemente racional e dialética, isto é, sem recurso à fé ou à autoridade” (MEIRINHOS, J. *Intellectio e cogitatio* no debate entre Gaunilo e Anselmo sobre o argumento único. In: *Philosophica*, 34, Lisboa, 2009, p. 28).

⁸⁴ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 60. “Qui Anselmo vuol ribadire il punto fondamentale del suo *unum argumentum*, per comprendere il quale, peraltro, non è necessario essere *catholicus*: è sufficiente che l’IQM si possa pensare nel senso del *cogitare*, perché si debba necessariamente concludere che, perciò, esso esiste” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 49).

⁸⁵ “Anche ammettendo che spazio e tempo siano sempre e ovunque, *si può pensare* l’inesistenza di ciò che si trova in essi, mentre *non* si può pensare che l’IQM non esista” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 52). Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, pode-se concluir que Deus não pode ser enclausurado por nenhum princípio ou fim, porque “[...] se a verdade teve princípio ou terá fim, antes que ela própria começasse a existir, então era verdade que não existia a verdade; e, depois que ela tiver deixado de existir, então será verdade que não existirá a verdade” (DVI).

uma propriedade mas uma realidade que se impõe ao pensamento muito antes de conhecermos as suas propriedades”⁸⁶, logo, se *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* pode ser pensado, não pode deixar de existir, diferentemente das coisas, que sempre podemos pensar como não existentes.⁸⁷

Mas suponhamos que não existe se tal pode ser pensado. Ora, tudo o que pode ser pensado e não existe, se existisse não seria algo *maior do que o qual não pode ser pensado*. Se, portanto, existisse *algo maior do que o qual não possa pensar-se*, não seria algo *maior do que o qual não possa pensar-se*, o que é extremamente absurdo. É, portanto, falso que não *exista algo maior do que o qual não possa pensar-se* se ao menos pode ser pensado. (*Liber apologeticus*, I)

Portanto, se é entendido, está no intelecto, e considerando conforme Anscombe, essa afirmação da existência no intelecto do insensato, do conceito de Deus como *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, é uma premissa existencial.⁸⁸ Refutando a crítica de Gaunilo de que ainda que *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* esteja no intelecto daí não se segue que seja entendido, Anselmo responde que

[...] assim como o que é pensado é pensado pelo pensamento e o que é pensado pelo pensamento, assim como é pensado assim também está no pensamento, assim o que é entendido é entendido pelo intelecto e o que é entendido pelo intelecto, assim como é entendido, assim está no intelecto. (*Liber apologeticus*, II)

E se *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* estiver apenas no intelecto, isso mesmo é aquilo maior do qual possa pensar-se. Esse princípio, no entanto, não diz que ser na realidade é necessariamente melhor do que ser no intelecto, porque “é possível considerar

⁸⁶ MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 75.

⁸⁷ “[...] non si può pensare il non essere di alcuna realtà esistente, se con ciò s’intende affermare che essa è e non è, perché sarebbe autocontraddittorio, ma si *deve* pensare che ogni cosa, escluso l’IQM, potrebbe non essere anche se è, perché ogni cosa è finita e contingente” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 70). “Nelle cose la necessità è solo fattuale, sicché la necessità dell’incontraddittorietà dell’essere non proibisce di *cogitare* che esse non esistano *in re*, mentre in Dio la necessità è assoluta, perché il suo non essere non è realmente e veramente pensabile” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 71). “A existência de Deus não é somente única, mas é a existência que é real e definitiva, a base de todas as outras existências e, portanto, exatamente por causa disso, é também a única existência que, no sentido estrito, pode ser provada” (BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 108).

⁸⁸ Cf. XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 70. “Em Deus ser e pensamento, *esse* (ser) e idéia coincidem perfeitamente, mas não porque Deus se reduza a uma identidade lógica, antes, porém, porque ele transcende a própria identidade de ser e pensamento [...]” (TOMATIS, *O argumento ontológico*, p. 22).

coisas tão desprezíveis, como o lixo, cuja existência no pensamento seja preferível à existência na realidade”⁸⁹. Não pode ser pensado como não existente *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, porque, se alguém disser que pensa que isso não existe, não está pensando *naquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*. “Se de fato pudesse ser pensado como não existente, poderia pensar-se que tem princípio e fim, mas isto não se pode fazer” (*Liber apologeticus*, III).

Com relação ao exemplo da *ilha perdida*, essa pode ser a maior, mas somente em relação às outras ilhas, e não comparada a Deus, que é a realidade maior em absoluto. A ilha é dotada de uma grandeza *relativa*,⁹⁰ porque “[...] a ilha perdida de Gaunilo não é algo cuja existência seja omnimodamente impensável, dado que é possível pensar que tal ilha não exista quer *in intellectu* quer *in re*”⁹¹. O Doutor Magnífico declara que é preferível dizer-se que a suprema realidade (*aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*) não pode ser pensada como não existindo, do que, como havia sugerido Gaunilo, dizer-se que não pode ser entendido como não existindo ou como podendo não existir, porque só não pode pensar-se como não existente *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, que qualquer pensamento não encontra início, fim, e composição de partes, e que o encontra existindo todo, sempre e por toda a parte.⁹²

Com efeito, ainda que nenhuma das coisas que existem possa ser entendida como não-existente, todas elas podem ser pensadas como inexistentes exceto aquela entidade que existe supremamente. De fato, apenas podem pensar-se como não existentes todas as coisas que têm início e fim ou união de partes e, como já se disse, tudo quanto não está todo em algum lugar ou em algum tempo. (*Liber apologeticus*, IV)

⁸⁹ XAVIER. *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 76-77.

⁹⁰ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 151. “Múltiplas coisas podem ser perfeitas ou supremas nos seus gêneros respectivos, mas nenhuma delas é comparável ao supremo pensável na ordem do ser pensável” (XAVIER, *Razão e ser*, p. 571).

⁹¹ XAVIER, *Razão e ser*, p. 571.

⁹² “A necessidade da existência de Deus, no fim do *Proslogion* II, não é, portanto, a maior necessidade que se possa pensar a respeito do ser, ou da existência. O princípio de *Proslogion* III estabelece uma necessidade maior: a necessidade omnimoda, ou indefectível a todos os respeito” (XAVIER, *O argumento anselmiano: um argumento ontológico?*, p. 78). “Se um ser existe não apenas no intelecto, mas, também, objetivamente, então, para Anselmo, ele deve ser ‘maior’ do que aquele que existe somente no intelecto, pois o âmbito do conhecimento forma o terceiro e final nível de realidade, e o âmbito da objetividade forma o segundo, que está diretamente relacionado com o primeiro nível, o âmbito da Verdade em si” (BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 135).

Nem ficticiamente *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* pode ser pensado como não existente *in intellectu* e *in re*, embora possa ser dito gramaticalmente o enunciado “Deus não existe”. Anselmo também declara que não se encontra nas suas exposições do *Prosl* a expressão *o maior de todos* para referir-se a Deus, mas sim *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, que é diferente, para provar que aquilo que é dito existe na realidade.⁹³ É a fórmula negativa do nome de Deus que faz com que todas as limitações e graus relativos sejam negados em Deus, superior a isso.

Com efeito não é tão claro que aquilo que pode ser pensado não existir não seja a maior de todas as realidades que existem assim como [é claro] que não é *algo maior do que o qual não possa pensar-se*; nem é tão indubitável que o maior de todos, se existir, não é diferente de *algo maior do que o qual não possa pensar-se* ou que se existisse não fosse também diferente [de *algo maior do que o qual nada pode ser pensado*], como é certo acerca daquilo que se diz *maior do que o qual não pode pensar-se*. (*Liber apologeticus*, V)

Anselmo diz que se até as coisas falsas são entendidas, como disse Gaunilo, ele não deveria ter sido repreendido por dizer que *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* é entendido e está no intelecto. Não foi de modo irracional que o Doutor Magnífico apresentou, diante do insensato, *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* para provar que Deus existe, porque a palavra (Deus), que pode não ter sentido, o insensato de maneira nenhuma a entendia, mas a expressão (*aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*) entendia-a de certa maneira, porque é uma fórmula com sentido, mesmo que em parte obscuro; além de que “[...] algo concebível como não existente, mesmo se ele existe, não é o legítimo portador do Nome *quo maius cogitari nequit*”⁹⁴.

⁹³ “Ai due precedenti difetti del MO (è pensabile non esistente, se ne può pensare uno maggiore) si aggiunge il terzo, ugualmente essenziale: mentre l’IQM si autofonda e «prova se stesso», il MO dovrebbe appoggiarsi a qualcosa d’altro, per mostrare il proprio carattere di ente supremo avente le stesse caratteristiche dell’IQM. In realtà, questo soltanto le possiede ed è, perciò, unico. Sul carattere di autofondazione dell’*unum argumentum* insiste, con forza, il proemio del *Proslogion*” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 78). Italo Sciuto, quando utiliza “MO” refere-se ao “*maius omnibus*” (o ente maior de todos). “Infatti si può pensare, senza contraddizione, che un ente «maggiore di tutti» (d’ora in poi: MO) non esista, mentre non lo si può per l’IQM [...]” (SCIUTO, Note alla *Risposta di Anselmo*, 76). “[...] «algo maior do que o qual nada pode ser pensado» pode ser chamado «o maior de todos» em consequência; mas de «o maior de todos» não se chega necessariamente a «algo maior do que o qual nada pode ser pensado»” (MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 103).

⁹⁴ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 159. “A afirmação a ser provada, *Deus est (in intellectu et) in re*, deve primeiro ser estabelecida na forma geral e ambígua e não muito clara – *Deus est in intellectu*. O que tinha que ser mostrado primeiro era se nesta forma ela deveria ter uma interpretação limitada (*in solo intellectu*) ou

Mesmo que alguém seja tão insensato a ponto de dizer não existir *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, este não será tão estúpido que diga não poder entender ou pensar o que diz na própria língua.⁹⁵ O insensato/tolo “[...] age como um dialético *in voce*, que pretende reduzir tudo a meras palavras: o insensato não atenta para aquilo a que as palavras referem, a *res*”⁹⁶. É preciso, pois, também entender que “[...] quando se diz *maior do que o qual nada pode ser pensado*, sem dúvida que o que é ouvido pode ser pensado e entendido embora aquela realidade *maior do que a qual nada pode pensar-se* não possa ser pensada ou entendida” (*Liber apologeticus*, IX). Com efeito, aquele que pensa *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* não pensa o que pode, mas o que não pode não existir. Anselmo fala sobre aquilo que justamente *não* se pode falar: é a antinomia do indizível⁹⁷. O nome *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado* não impede que Deus seja conhecido até certo ponto (*aliquatenus*), embora não de modo perfeito.

1.3.2 As *rationes necessariae* e o *remoto Christo* como realização do método

Percebe-se em Anselmo o intento de produzir uma teologia que respondesse aos anseios e questionamentos de seus discípulos e de sua época. Essa produção teológica requer um esforço maior, já que não se quer cair numa mera reprodução do pensamento ou das ideias patrísticas. O método racional anselmiano aplicado na teologia, poder-se-ia dizer, está posto em três etapas: a primeira é a do *sola ratione*, inaugurada no *Mon*, a segunda é a do *unum argumentum* do *Prosl*, e a terceira é esta, das chamadas *rationes necessariae* sob a forma de *remoto Christo*, do *CDH*. No *Prosl* e no *Mon* o Doutor Magnífico apresentou por um procedimento racional a verdade da fé revelada acerca da essência e existência divinas,

estendida (*in intellectu et in re*), ou seja, se o *dubium* é de *fato falsum* ou *verum*” (BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 120).

⁹⁵ “Per Anselmo qualcuno può dubitare e, in modo insipiente, anche negare in un primo momento che «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» esista, ma non può negare che «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» sia comprensibile” (POZZI, *Introduzione*, p. 25).

⁹⁶ MARTINES, P. R. *O argumento único do Proslógion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 73.

⁹⁷ “A fim de que Deus seja inequivocamente dizível numa linguagem da criatura, seria necessário que essa linguagem fosse capaz de produzir sentido própria e exclusivamente adequado à natureza única do Criador” (XAVIER, *A dizibilidade de Deus segundo o Monologion de Santo Anselmo*, p. 323-324). “Nella Risposta si tratta, ancora una volta, di mostrare la possibilità di pensare (*cogitare e intelligere*) l’IQM anche se non se ne conosce il contenuto (Dio stesso, che rimane *lux inaccessibilis*, come dice il cap. 16 del *Proslógion*), così come si può, senza contraddizione, usare sensatamente il termine «indicibile» e pensare il concetto di «impensabile»” (SCIUTO, *Note alla Risposta di Anselmo*, 95).

bem como alguns atributos, mas não tratou da Encarnação do Verbo.⁹⁸ É o *CDH* que busca, por meio de *rationes necessariae*, tratar desse mistério, ainda no modo anselmiano de fazer teologia, que se qualifica como *intellectus fidei*, dentro do programa da *fides quaerens intellectum* (título original do *Prosl*). Trata-se de perceber o “encadeamento das razões necessárias” da encarnação e redenção do mesmo Deus entendido como “*id quo maius cogitari nequit*”. Conforme Viola, é possível constatar inclusive certa evolução no que diz respeito às citações escriturísticas. No *Mon* nenhuma referência, no *Prosl* os textos que se encontram não interferem no procedimento dialético, mas no *CDH*, por sua vez, há uma reviravolta pelo constante diálogo com as Escrituras:

[...] se existe um diálogo entre Anselmo e Boso, existe também um contínuo diálogo entre os textos escriturísticos e as *rationes*, tanto que as duas vias, aquela da razão e aquela das autoridades escriturísticas, procedem paralelamente no curso de todo o diálogo.⁹⁹

Sua busca é teológica: “assim o único *intelligere* que preocupa Anselmo é aquele ‘desejado’ pela fé. E a necessidade que nos leva ao *intelligere* ao qual ele está se referindo, e também aos seus resultados – *probare e laetificare* – é precisamente este ‘desejo’ da fé”¹⁰⁰. A fé apresenta-se como fundamento e norma dessa busca intelectual rumo à visão beatífica e o *intelligere*, portanto, não é uma atividade que prescinde do horizonte da fé ou que busca substituir a fé, mas sim a possibilidade de aplicação da força argumentativa da *ratio* às verdades da *fides*. “Nessa perspectiva se compreende melhor como o programa anselmiano de querer proceder *sola ratione* ou, no caso do *CDH*, *remoto Christo*, não se coloca absolutamente fora da fé ou em oposição a essa, mas se mantém no horizonte da fé

⁹⁸ Viola se permite colocar a seguinte hipótese: “Si Anselme n’a pas traité de l’Incarnation et de la Rédemption dans le *Monologion* et le *Proslogion* c’est qu’il devait sentir une certaine difficulté de déduire la forme concrète de la manifestation de l’amour de Dieu à l’égard de l’homme sous la forme de l’Incarnation” (VIOLA, *Evolution de la méthode anselmienne*, p. 20).

⁹⁹ “[...] se vi è un dialogo tra i testi scritturistici e le *rationes*, tanto che le due vie, quella della ragione e quella delle autorità scritturistiche, procedono parallelamente nel corso di tutto il dialogo” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 117). “Boso, um discípulo que acompanha Anselmo desde os tempos de Le Bec, na Normandia, é o interlocutor. Será Boso uma espécie de porta-voz daqueles que, ou não acreditam, ou não compreendem o que é afirmado pela fé cristã a respeito da redenção da humanidade, realizada pelo Filho de Deus feito homem” (VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 115).

¹⁰⁰ BARTH, *Fé em busca de compreensão*, p. 24. Para Xavier, “a razão teológica, que coincide, em suprema instância, com a razão da verdade, constitui, em segunda instância, a razão objectiva da fé” (XAVIER, *A prova anselmiana segundo Karl Barth*, p 108).

mesma”¹⁰¹. É um programa que se desenvolve numa atmosfera de oração do crente que busca “ver” Deus mediante à inteligência (*intellectus*), como que num posto intermediário (*medium*) entre a fé e a visão beatífica (*inter fidem et speciem*). Segundo Vignaux, “[...] esta situação fundamental permite-nos compreender não só a especulação anselmiana, mas também a escolástica posterior”¹⁰².

Uma das questões a ser enfrentada é justamente a da relação entre o *unum argumentum* do *Prosl* e as *rationes necessariae/remoto Christo* do *CDH*, especialmente porque

o método racional, em particular aquele utilizado no *Cur Deus Homo* mediante *rationes necessariae*, coloca problemas insolúveis dado que se trata nesse caso de eventos da História sacra, portanto da história na qual a concatenação necessária dos eventos é difícil de provar.¹⁰³

O *unum argumentum* não fica restrito ao *Prosl*, mas está também interligado a toda a soteriologia anselmiana, e o método *sola ratione*, aplicado no *Mon*, também é claramente usado no *CDH* para apresentar a racionalidade da Encarnação, embora assumindo uma forma particular, a forma do *remoto Christo*. Tanto no *Mon* como no *Prosl* Anselmo procurou estabelecer a existência de Deus e seus atributos e é justamente a partir desses dados que busca no *CDH* perscrutar o mistério da Encarnação Redentora. Segundo Vasconcellos, dois planos argumentativos estão presentes nessa obra cristológica, o da *necessidade* e o da *conveniência*:

¹⁰¹ “In questa prospettiva si comprende meglio come il programma anselmiano di voler procedere *sola ratione* o, nel caso del *CDH*, *remoto Christo*, non si collochi affatto al di fuori della fede o in opposizione ad essa, ma si mantegna nell’orizzonte della fede stessa” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 112). Segundo Nardin, “in Anselmo, invece, non si ha una ragione svincolata dalla fede, non solo perché la *fides* costituisce il *dato (fides quae)* da cui muove la riflessione, ma la stessa indagine razionale (*intelligere*) ha come riferimento intrinseco la *fides (qua)*” (NARDIN, Roberto. *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta: indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*. Roma: Lateran University Press, 2002, p. 238).

¹⁰² VIGNAUX, *A filosofia na idade média*, p. 71.

¹⁰³ “Il metodo razionale, in particolare quello utilizzato nel *Cur Deus Homo* mediante *rationes necessariae*, pone problemi insolubili dato che si tratta in questo caso di eventi della Storia sacra, dunque della storia in cui la concatenazione necessaria degli eventi è difficile da provare” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 19).

Nos primeiros capítulos, eles aparecem de modo distinto, a tal ponto que as primeiras razões de conveniências apresentadas como justificativas para a encarnação são apontadas como acessórias, uma vez que, por si sós, não seriam suficientes para fundamentar as razões da encarnação. No entanto, a partir do décimo capítulo do primeiro livro, Anselmo estabelece um princípio metodológico que indica, no caso específico de Deus, uma certa unidade entre o conveniente e o necessário, posto que, em relação a Deus, todas aquelas coisas que são convenientes passam a ser consideradas necessárias, desde que não haja nenhuma razão em contrário.¹⁰⁴

Já no prefácio do *CDH* Anselmo apresenta aspectos essenciais da cristologia como *rationes necessariae*: “tudo o que a fé nos ensina em relação a Cristo é algo necessário” (*CDH* Pref.). Essa fé do crente, no entanto, possibilita um diálogo também com o não crente pelo percurso racional, comum a ambos. Nesse caminho, Anselmo apresenta no *CDH* a hipótese do *remoto Christo*, hipótese de “como se não se soubesse nada de Cristo”. Essa hipótese “[...] corresponde, no contexto anselmiano, à condição heurística indispensável para que a inteligência possa percorrer um caminho sério e autônomo de racionalidade”¹⁰⁵, já que Anselmo utiliza o método *sola ratione*. Para Viola, “esta formulação metodológica é sem dúvida a mais ousada da história da teologia cristã, já que, nesta teologia, Cristo ocupa um lugar central em virtude da Encarnação”¹⁰⁶. Como falar da Encarnação prescindindo do conhecimento de Cristo? O *remoto Christo*, então, encontra-se no plano intelectual, do conhecimento que se pode ter de Cristo, e não, contudo, no plano de sua existência real. Anselmo se coloca no lugar dos infiéis ou pagãos que não sabiam nada de Cristo ou ao menos sustentavam um não conhecimento do mesmo. “O procedimento do *Cur Deus Homo* é aqui muito semelhante aquele utilizado no *Pros!*: se trata de buscar um ponto de compreensão comum a partir do qual se procura forçar o adversário a uma conclusão que coincida com aquela contida na fé”¹⁰⁷. Pelo *remoto Christo* quer chegar a uma demonstração da necessidade de Cristo, e por *rationes necessariae* quer refletir que sem Cristo a salvação é

¹⁰⁴ VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 116.

¹⁰⁵ “[...] corrisponde, nel contesto anselmiano, alla condizione euristica indispensabile perché l’intelligenza possa percorrere un cammino serio e autonomo di razionalità” (ORAZZO, A. Introduzione. In: ANSELMO D’AOSTA. *Perché un Dio uomo? Lettera sull’incarnazione del Verbo*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 28). Esse caminho autônomo de racionalidade, contudo, deve ser bem entendido. Conforme Nardin, “allora *sola ratione* non significa *ragione pura*, semplice esercizio logico, ma esprime l’indagine nella *veritas fidei* senza l’esplicito riferimento alle *auctoritates* biblico-patristiche e compiuta attraverso una *ratio teo-logica* in cui la dialettica è parte costitutiva e intrinseca dell’*intellectus fidei*” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 238).

¹⁰⁶ “Questa formulazione metodologica è senza dubbio la più ardita della storia della teologia cristiana dal momento che, in questa teologia, Cristo occupa un posto centrale in virtù dell’Incarnazione” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 117-118).

¹⁰⁷ “Il procedimento del *Cur Deus Homo* è quindi molto simile a quello utilizzato nel *Proslogion*: si tratta di cercare un punto di intesa comune a partire dal quale si tenta di costringere l’avversario a una conclusione che coincida con quella contenuta nella fede” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 111).

impossível. Segundo Albanesi, “Anselmo no fundo quer mostrar como o agir livre de Deus no evento Cristo não foi arbitrário, mas correspondente a uma ‘lógica necessária’, e que a razão humana é capaz de pensar esta necessidade”.¹⁰⁸ Necessidade essa que deve ser vista dentro do grande tema da retidão.

¹⁰⁸ “Anselmo in fondo vuol mostrare come l’agire libero di Dio nell’evento Cristo non sia stato arbitrario ma corrispondente ad una ‘logica necessaria’, e che la ragione umana sia in grado di pensare questa necessità” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 112).

2 DA NECESSIDADE DA SATISFAÇÃO

Depois de perceber o contexto religioso e cultural na época de Anselmo, bem como as questões relativas ao método de investigação racional anselmiano, buscar-se-á avançar no entendimento das suas ideias teológicas acerca da satisfação. A clareza do método *sola ratione* – de modo especial, o *unum argumentum* no programa da *fides quaerens intellectum* – é fundamental para tal empreendimento. Analisaremos alguns aspectos cristológicos no primeiro milênio do cristianismo, relacionáveis à cristologia anselmiana, e, por meio das *rationes necessariae*, procuraremos adentrar no *CDH* e perceber sua reflexão acerca da possibilidade, da necessidade e da modalidade da redenção. O pensamento de Anselmo na *EIV* também será analisado.

2.1 IDEIAS E CORRENTES CRISTOLÓGICAS NA TRADIÇÃO ANTIGA DA IGREJA

Embora sejam legítimas e tenham base escriturística, desde o início da Igreja percebe-se certa tensão entre duas correntes cristológicas: uma de *descenso* e outra de *ascenso*. A primeira está baseada na preexistência do Verbo que se faz carne e leva a cabo um ministério e mandato do Pai. Essa corrente fundamenta-se especialmente no Evangelho de São João e nos escritos paulinos tardios. A segunda, no entanto, parte do ministério apostólico de Jesus, que aparece igual a um de nós, mas que após a sua ressurreição é exaltado pelo Pai e reconhecido como Senhor. Sua fundamentação bíblica remete-nos aos sinóticos, especialmente o Evangelho de Marcos.

Esta separação, quando levada ao extremo, deu margem para duas heresias: *docetismo* (o Verbo não assumiu uma figura humana autêntica) e *adocionismo* (Deus exaltou Jesus a tal ponto que o adotou como Filho). O docetismo nega que Jesus seja verdadeiro homem, numa tentativa de salvar a transcendência divina de Jesus diante do escândalo provocado pela encarnação do Verbo ou pelo sofrimento do Filho de Deus. Já o adocionismo nega que Jesus seja verdadeiro Deus, sugerindo que ele tenha sido um simples homem com uma santidade extraordinária, e se ele chegou a ser Filho de Deus, o foi pela graça da adoção.

No século I, quando do encontro entre o judaísmo e o cristianismo (judeu-cristianismo), por causa do monoteísmo veterotestamentário, ocorreu certa dificuldade na aceitação da divindade de Jesus. O Deus revelado por Jesus é o mesmo Deus do Antigo Testamento? Num *monoteísmo radical*, a ideia de um Deus Trino torna-se perigosa. Jesus como Filho de Deus soa no mínimo intrigante.

Também outro fator que influenciou a teologia na Igreja Primitiva foi o *gnosticismo*, como combinação de religião oriental com filosofia grega. Trata-se de um desejo de reduzir a revelação divina em termos de conhecimento (*gnosis*) humano. Do gnosticismo provém a doutrina dualista do *maniqueísmo*, muito forte nos tempos de Santo Agostinho, afirmando um dualismo também metafísico: o espírito é bom e a matéria é má. Esse dualismo, que considera a matéria como má, obviamente vai negar a salvação como proveniente de um Filho de Deus feito verdadeiramente carne (*sarx*). Por isso o empenho em fazer consistir a salvação no conhecimento racional, livre da matéria. O espírito seria criado pelo deus da luz e a matéria pelo deus das trevas. Gnósticos cristãos¹⁰⁹, então, chegariam a confundir o deus da luz com o Deus do Novo Testamento, misericordioso, e o deus das trevas com o Deus do Antigo Testamento, justo e cruel.

Certamente que essas heresias cristológicas geraram confusão na doutrina da Igreja, e ainda hoje podem estar disseminadas, mesmo que veladamente, enquanto conteúdo teórico ou mesmo no ato de crer dos fiéis. Mas não podemos ignorar o fato de que, diante das heresias, a Igreja fez surgir o ministério dos teólogos, especialmente dentre os bispos. Teólogos que não apenas refutaram os erros na doutrina, mas buscaram o aprofundamento e o conhecimento da fé. São os Pais da Igreja (Santos Padres) que buscaram compreender a fé nos seus sermões e escritos ou nos sínodos e concílios.

Dos sucessores imediatos dos apóstolos, chamados *Padres apostólicos*, destacamos São Clemente Romano, que possui uma cristologia marcadamente soteriológica, e Santo Inácio de Antioquia, perspicaz refutador da heresia doceta.¹¹⁰ São Justino, um dos *Padres*

¹⁰⁹ “La actitud gnóstica se reproduce agudizada en Marción, en la forma de una ruptura intolerante y sectaria con toda tradición: guerra al Antiguo Testamento y distinción entre el Dios veterotestamentario, creador del mundo presente, que es malo, y el Dios de Jesús, el Redentor, que es un dios nuevo” (GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae. 1984, 6. ed., p. 356).

¹¹⁰ De São Clemente Romano, nesse aspecto, destaca-se: “O Senhor nos acolheu por sua caridade. De fato, pela caridade que teve para conosco, nosso Senhor Jesus Cristo deu o sangue por nós; segundo o desígnio de Deus, ofereceu a sua carne por nossa carne, e sua vida por nossas vidas” (*Ep. ad Cor.* 49,6) e “Tenhamos os olhos fitos no sangue de Cristo, e consideremos quão precioso é aos olhos de Deus, seu Pai, a tal ponto que, derramado por nossa salvação, mereceu a graça do perdão para o mundo inteiro” (*Ep. ad Cor.* 7,2,4). Santo Inácio de Antioquia mostra também uma cristologia soteriológica e é claríssimo contra o docetismo: “Porque o

apologistas, “é o primeiro que aduz o argumento das profecias para mostrar a legitimidade da fé em Jesus Cristo: o que acontece é que os judeus não se valem de uma sã hermenêutica para interpretar seus próprios livros”¹¹¹. Ele, então, interpreta trechos dos profetas referindo-se a Jesus Cristo e mostrando a possibilidade de crença num Messias crucificado. Mais: no *Diálogo com Trifão*, Justino alude a uma ideia incipiente da morte vicária de Cristo: “Deus quis que o seu Cristo recebesse em si a maldição de todos” (c. 95); “Jesus Cristo dedicou-se a servir-nos até à cruz, aceita em favor dos homens que adquiriu com o preço do seu próprio sangue” (c. 134).

Santo Irineu de Lião, por sua vez, insiste na inseparável união entre o mistério da Encarnação e o mistério da Redenção. Para ele, faltando uma, a outra não pode acontecer. Acerca da obra salvífica de Cristo declara: “assim como, pela desobediência de um homem feito de terra vil, muitos se tornaram pecadores e perderam a vida, assim era preciso que, pela obediência de um homem nascido de mulher virgem, muitos fossem justificados e recebessem a salvação” (*Adv. Haer.* III,18.6). Para Santo Irineu, então, a humanidade do Filho de Deus nos torna participantes da sua divindade.

Orígenes Adamâncio apresenta o amor como motivo da Encarnação, especialmente quando declara: “aquele que baixou até os homens existia na forma de Deus e, por amor aos homens, aniquilou-se a si mesmo (Fl 2,6-7) para poder ser compreendido pelos homens” (*Adv. Cel.* 4,15). Carlos Ignacio González resume alguns aspectos muito importantes em Orígenes sobre a soteriologia, e que influenciaram as ideias cristológicas posteriores, sendo como que germe da teologia da Redenção como sacrifício:

Acentua a pecaminosidade do homem, devido à qual este não pode salvar a si mesmo; por isso, foi Deus quem deu início à obra da salvação, muito superior aos méritos do homem. Quanto à obra salvífica de Cristo, acentua a liberdade deste ao aceitar o sacrifício, baseando-se para tanto nas profecias. Quanto aos efeitos no homem, fala da justificação interna do pecador, ao mesmo tempo que da vitória de Cristo sobre o demônio que escravizara o homem (cf. *In Matth.* 16,8). E já insinua a doutrina da morte de Cristo em nosso lugar (por substituição), sem explaná-la, mas citando somente alguns textos da Sagrada Escritura. Atende também ao valor

Senhor sofreu tudo isso por nós, a fim de que nos salvemos. E sofreu-o verdadeiramente, assim como verdadeiramente ressuscitou-se a si mesmo, não como dizem alguns infieis, que só padeceu na aparência: eles sim é que são aparência! E, como pensam, assim lhes acontecerá, que fiquem sendo seres incorpóreos e fantasmagóricos. E, da minha parte, sei muito bem sabido, e nisto ponho a minha fé, que, depois da sua ressurreição, o Senhor permaneceu em sua carne” (*Ad Smirn.* 2,3).

¹¹¹ GONZÁLEZ, C. I. *Ele é a nossa salvação*: cristologia e soteriologia. São Paulo: Loyola, 1992, p. 269. Embora não haja uma reflexão sistemática, encontra-se em Justino expressões que remetem à soteriologia. Destacam-se: “Cristo devia sofrer para purificar com o seu sangue os que acreditaram nele” (*Ap.* I, 32); “teve carne e sangue, por causa da nossa salvação” (*Ap.* I, 66); “o Logos de Deus fez-se carne para participar das nossas misérias, e assim curá-las” (*Ap.* II, 13).

expiatório do sacrifício de Cristo, perfeito e definitivo, que aboliu as outras vítimas (cf. *In Num. Hom.* 24,1), outrossim ao valor propiciatório do sangue de Jesus.¹¹²

Nos inícios do século IV a Igreja encontra diante de si a heresia alexandrina denominada *arianismo*. Ario ensinava que o Verbo não é verdadeiro Deus em sentido estrito, igual ao Pai, mas uma criatura excelsa, a melhor de todas, e não eterna, já que começou a existir por criação. Um sínodo de quase 100 bispos africanos foi convocado pelo bispo de Alexandria, Alexandre, e como resultado ocorreu a condenação dessa heresia e a excomunhão de Ario. Contudo, o bispo Eusébio de Nicomédia e outros bispos deram o seu apoio a Ario, gerando assim uma grande ruptura na unidade da Igreja. Para dirimir a questão, um Concílio de todos os bispos do Oriente foi convocado pelo imperador Constantino. A doutrina trinitária e o conceito do Deus revelado por Cristo estiveram no centro deste *Concílio de Nicéia I* (325), que explica a expressão “Filho de Deus” em sentido ontológico, e não meramente funcional. A resolução do Concílio é esta:

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se en-humanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo. Aqueles, porém, que dizem: “Houve um tempo em que não era”, e: “Antes de ser gerado não era”, e que veio a ser do que não é, ou que dizem ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância *ou criado* [-!], ou mutável ou alterável, <a eles> anatematiza a Igreja católica. (DH 125-126)

Na esteira do Concílio de Nicéia I está o grande teólogo *Santo Atanásio*, com o seu *Discurso sobre a Encarnação do Verbo*, situando a obra soteriológica como eixo da cristologia. Sobre o “terás de morrer” do Livro do Gênesis (2,16-17), afirma que ele “não significa apenas: Morrereis, mas permaneceréis sujeitos à corrupção e à morte” (3,5). Ao referirmo-nos à ação de Deus entre nós, necessariamente temos de falar, também, da origem da pessoa humana, já que ela “[...] foi o motivo da encarnação, e por sua salvação, o Verbo amou o homem até nascer e manifestar-se com um corpo” (4,3). Segundo Frangiotti, “Atanásio quer justificar a necessidade da Encarnação: o pecado é a causa da vinda do

¹¹² GONZÁLEZ, *Ele é a nossa salvação*, p. 279.

Verbo: o Verbo se encarnou principalmente para pagar a dívida que tínhamos. Graças à encarnação, a alma é regenerada, criada de novo à imagem de Deus”¹¹³. Atanásio constata que o Verbo agiu desta maneira por filantropia: “Destá maneira, uma vez que todos nele morrem, a sentença de corrupção proferida contra os homens será ab-rogada, após ter sido inteiramente consumada no corpo do Senhor” (8,4) e “Admira a filantropia do Verbo, que aceita ultrajes por nossa causa, a fim de sermos honrados” (34,2). O Verbo compreendia que a corrupção dos homens de forma alguma poderia ser destruída, a não ser pela morte. “Mas, era impossível que o Verbo morresse por ser imortal, ele, do Pai o Filho” (9,1). Por isso, assume corpo mortal, a fim de que este, partícipe do Verbo, superior a tudo, seja capaz de morrer por todos, e graças ao Verbo que nele habita, permaneça incorruptível e doravante faça cessar em todos a corrupção pela graça da ressurreição. Duas passagens são muito importantes acerca desse tema: “É justo que o Verbo de Deus, superior a todos, ao oferecer seu corpo, templo e instrumento, qual resgate por todos, solva nossa dívida por sua morte” (9,2) e “o Verbo assumiu corpo, a fim de oferecê-lo em sacrifício em favor dos corpos semelhantes ao seu” (10,4), demonstrando que Deus não abandonou a humanidade.

Acerca do valor salvífico da Encarnação do Verbo, ainda Santo Atanásio é bastante claro:

Ora, conforme disse, o Verbo, na impossibilidade de morrer – era imortal –, assumiu um corpo capaz de morrer, a fim de por todos oferecer o que lhe era próprio, e através dos padecimentos por todos em sua encarnação, reduzir a nada ‘o dominador da morte, isto é, o diabo, e liberar os que passaram toda a vida em estado de servidão, pelo temor da morte’ (cf. Hb 2,14b-15). (20,6)

E mais adiante declara, acerca da conveniência da cruz de Cristo: “Sua morte por nós na cruz foi, portanto, perfeitamente conveniente e adaptada. Vê-se ter sido causa inteiramente racional e perfeitamente justificada. Não existia modo melhor de operar a salvação do mundo que a cruz” (26,1). Atanásio toca também num ponto delicado na teologia, a questão da morte necessária de Cristo: “Necessária era a morte, forçoso advir para todos, a fim de que a dívida comum fosse saldada” (20,5) e “Mas, a morte devia ocorrer. Então, aproveitou a oportunidade de oferecer um sacrifício, não por si, mas pelos outros” (21,6). Ao que tudo

¹¹³ Roque Frangiotti, nota 3, p. 128. In: SANTO ATANÁSIO. *A encarnação do Verbo*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 117-201. “Em todos os números 6,1-10, Atanásio procura mostrar a necessidade e a conveniência da redenção do homem mediante a encarnação. Não convinha a Deus nem abandonar, nem perder o homem” (Roque Frangiotti, nota 6 – p. 132).

indica, no entanto, a necessidade da morte de Cristo em Atanásio não está numa ordem jurídica, mas no âmbito da generosidade divina, e, de acordo com os números 21 e 30 de sua obra, não há redenção sem ressurreição, como sinal da vitória sobre a morte.

Nestório, bispo de Constantinopla,

teve a desgraça de julgar herética a devoção popular à Mãe de Deus (a *theotókos*), que era muito difundida, tanto entre os monges como entre o povo simples, por julgar que era apolinarista; ou seja, que tal piedade aparentemente não reconhecia a verdadeira natureza humana de Jesus Cristo. Por isso, começou a pregar que Maria era Mãe de Cristo (*Christotókos*).¹¹⁴

São Cirilo, Patriarca de Alexandria, apoiando o povo e os monges, exortou Nestório a desdizer-se. Mas já que Nestório se recusou, ambos recorreram ao Papa Celestino I, Bispo de Roma, que declarou como verdadeira a posição de Cirilo. Nestório, por sua vez, diante da derrota, recorreu ao Imperador Teodósio II, que convocou o Concílio para dirimir a questão. Encontra-se, então, em 431, o *Concílio de Éfeso*, e já na primeira sessão foi lida e aprovada a carta de São Cirilo a Nestório, sendo deposto o herege e proclamada a maternidade divina de Maria. Dessa carta destaca-se:

Não dizemos, de fato, que a natureza do Verbo foi transformada e se fez carne, mas também não que foi transformada em um homem completo, composto de alma e corpo; antes, porém, que o Verbo uniu segundo a hipóstase a si mesmo uma carne animada por alma racional e veio a ser homem, de modo inefável e incompreensível, e foi chamado filho do homem, não só segundo a vontade ou o beneplácito, nem tampouco como assumindo somente a pessoa; e que <são> diversas as naturezas que se unem numa verdadeira unidade, mas um só o Cristo e Filho <que resulta> de ambas; não porque a diferença das naturezas tivesse sido cancelada pela união, mas, ao contrário, porque a divindade e a humanidade, mediante seu inefável e arcano encontro na unidade, formaram para nós um só Senhor e Cristo e Filho. [...] Com efeito, não nasceu antes, da santa Virgem, um homem qualquer, sobre o qual depois desceria o Verbo, mas se diz que <este>, unido desde o útero materno, assumiu o nascimento carnal, apropriando-se o nascimento de sua própria carne. [...] Por isso, [*os santos Padres*] não duvidaram chamar a santa Virgem de Deípara, não no sentido de que a natureza do Verbo ou sua divindade tenham tido origem da santa Virgem, mas no sentido de que, por ter recebido dela o santo corpo dotado de alma racional ao qual também estava unido segundo a hipóstase, o Verbo se diz nascido segundo a carne. (DH 250-251)

¹¹⁴ GONZÁLEZ, *Ele é a nossa salvação*, p. 297.

Esse dogma mariano, poder-se-ia dizer, é um dogma cristológico, já que apresenta a unidade das naturezas humana e divina na única pessoa de Jesus Cristo. Mas nem duas décadas após as definições do Concílio de Éfeso, viu-se a necessidade de um novo concílio ecumênico para tratar da união das duas naturezas em Cristo na única Pessoa do Verbo. O monge Êutiques, arquiandrita de Constantinopla, afirmava que, da união em Cristo da divindade com a humanidade, resultava uma só natureza, mas Flaviano, Patriarca de Constantinopla, o condenou e o depôs. Não resolvida a querela, tanto Flaviano como Êutiques escreveram ao Papa São Leão Magno, que responde ao primeiro com uma carta dogmática, chamada *Tomus Flaviani* (13.6.449), onde expõe o dogma da Encarnação. Destacam-se alguns trechos, muito úteis à discussão cristológico-soteriológica:

De fato, quando se crê que o Pai é Deus e onipotente, o Filho demonstra-se sempiterno juntamente com ele: em nada diferente do Pai, já que é Deus de Deus, onipotente do Onipotente; nascido do Eterno, é coeterno, não posterior quanto ao tempo, não inferior quanto ao poder, não diferente pela glória, não separado quanto à essência. O mesmo sempiterno unigênito do Genitor sempiterno ‘nasceu do Espírito Santo e de Maria virgem’. Este nascimento temporal em nada dominou-lhe o nascimento divino e sempiterno, nem nada lhe acrescentou; mas ele se dedicou todo a recuperar o homem, que tinha sido enganado, com o fim de vencer a morte e de destruir com a sua força o diabo, que tinha o domínio da morte. De fato, não poderíamos vencer o autor do pecado e da morte, se não assumisse a nossa natureza e a fizesse sua aquela que nem o pecado pôde contaminar, nem a morte deter. [...] Assim, permanecendo intacta a propriedade de cada qual de ambas as naturezas, e convergindo elas em uma única pessoa, a humildade foi assumida pela majestade, a fraqueza, pelo poder, a mortalidade, pela eternidade; e, para pagar o débito da nossa condição, a natureza inviolável uniu-se à natureza passível, para que – como convinha para nos remediar – o único e mesmo ‘mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus’ [*ITm* 2,5], por uma parte pudesse morrer e por outra não morrer. O Deus verdadeiro nasceu, portanto, numa íntegra e perfeita natureza de homem verdadeiro, inteiro no que é seu, inteiro no que é nosso – ora, chamamos nosso o que o Criador colocou em nós desde o início e que ele assumiu para repará-lo; pois o que o enganador introduziu e o homem enganado admitiu não tem vestígio algum no Salvador [...]. (DH 290-291. 293)

Essa carta do Papa São Leão Magno foi aclamada no *Concílio de Calcedônia* (451) como expressão da fé católica e Êutiques foi condenado. Desse concílio, a definição fundamental trata das duas naturezas em Cristo:

[*Definição*] Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem

<composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. *Hb 4,15*], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres. (DH 301-302)

Praticamente um século depois do Concílio de Calcedônia realizou-se o *Concílio de Constantinopla II* (553), e, embora no campo dogmático não se tenham explicitado novidades acerca da verdade revelada, sobre a Encarnação do Verbo encontra-se algo útil para depois relacionarmos com o pensamento de Anselmo. Explicita o Concílio:

Se alguém diz que o Verbo de Deus que opera milagres não é o próprio Cristo que sofreu, ou que o Deus Verbo está junto com o Cristo nascido de mulher [cf. *Gl 4,4*], ou que ele está nele como um ser em outro; mas não que um só e mesmo nosso Senhor Jesus Cristo é o Verbo de Deus encarnado e feito homem, ao qual pertencem tanto os milagres como os sofrimentos que voluntariamente suportou na sua carne: seja anátema. (DH 423)

O tema da vontade humana de Jesus Cristo será aprofundado na sessão III, mas convém aqui apresentar aspectos da definição dogmática do *Concílio de Constantinopla III* (680-681), convocado conjuntamente pelo Papa Agatão e pelo Imperador Constantino IV, e que tem diante de si a problemática do *monotelismo*. O monotelismo apresentava a ideia de uma só vontade e operação na economia da encarnação de Cristo. A resposta do Concílio dirime dúvidas:

Do mesmo modo, proclamamos nele, segundo o ensinamento dos santos Padres, duas vontades ou quererem naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão. E as duas vontades naturais não estão – longe disso! – em contraste entre si, como afirmam os ímpios hereges, mas a sua vontade humana é obediente, sem oposição ou relutância, ou melhor, é submissa à sua vontade divina e onipotente. Era necessário, de fato, que a vontade da carne fosse guiada e submissa à vontade divina, segundo o sapientíssimo Atanásio. (DH 556)

Veremos mais adiante como Anselmo aborda a questão da Redenção da pessoa humana e da Encarnação do Verbo. Agora, porém, cabe deixar claro em que consiste, resumidamente, a antiga teologia da redenção. Jean Lauand mostra que

A interpretação tradicional era a de que, desde o pecado de Adão, o diabo tinha adquirido direitos sobre o homem decaído; direitos ‘escritos’ que o próprio Deus respeitava e que só podiam ser revogados se Satanás, talvez por engano, se lançasse contra um homem inocente, sem pecado (Cristo), fora de seu legítimo domínio.¹¹⁵

Trata-se de o diabo ter direitos sobre a pessoa humana e a redenção consistir em Jesus Cristo pagar ao demônio o preço do resgate. Acerca da interpretação do sacrifício vicário em passagens bíblicas na Igreja primitiva, Machado reflete que

mesmo que as passagens clássicas geralmente usadas para defender a interpretação de sacrifício vicário possam ter outras possibilidades hermenêuticas e que o sentido vicário não seja original, é preciso considerar o fato de que elas contêm elementos que poderiam levar logo cedo a tal interpretação.¹¹⁶

A obra cristológica fundamental de Anselmo, o *CDH*, se apresenta, então, como “lugar” para o entendimento da fé.

2.2 O PENSAMENTO DE ANSELMO NO *CUR DEUS HOMO*

O questionamento que introduz o *CDH* é “por que razão ou implicação necessária Deus se fez homem e redimiu a humanidade pela morte em vez de utilizar qualquer outro meio?” (*CDH* I,1). Mesmo que essa ação divina, pela própria grandeza de Deus, supere os

¹¹⁵ LAUAND, J. Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury e a crítica da razão teológica. In: *Acta Scientiarum. Education*. Maringá, v. 32, n.1, p. 51, 2010.

¹¹⁶ MACHADO, Jonas. O Jesus histórico na hermenêutica de John Dominic Crossan e as pesquisas de religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 109.

limites da inteligência humana, buscar-se-á entender o movimento da *kenosis* do Filho pela pergunta *Cur Deus homo?*, inclusive um Deus-homem que morre. Essa não é apenas uma pergunta feita pelos fiéis, mas também pelos infieis (*infideles*) e pagãos (*pagani*), respectivamente os interlocutores judeus e muçulmanos de sua época. A resposta a esta questão, porém, não visa chegar à fé por meio da razão, nem ser uma espécie de apologética, mas sim alegrar-se pelo entendimento teológico e contemplação das verdades já cridas. “A fé é, por conseguinte, o ponto de partida, o pressuposto para que possa compor-se o *intellectus fidei*, e não o ponto de chegada, a meta final da procura teológica”¹¹⁷.

Seguindo a indicação de Albanesi¹¹⁸, analisar-se-á o *CDH* a partir de três blocos temáticos. O primeiro versa sobre a *possibilidade* da redenção e abarca os capítulos 1-10 do livro I. Do capítulo 11 do livro I ao 6 do livro II se reflete a *necessidade* da redenção, segundo bloco temático da análise, bem como a necessidade de um Deus-homem para a salvação da humanidade e alguns aspectos da teoria da satisfação anselmiana. No terceiro bloco, que engloba os capítulos 7-22 do livro II, se discute a *modalidade* da redenção, já afirmada pela fé cristã.

2.2.1 Sobre a possibilidade da redenção

O questionamento central já está no nome da obra: *Cur Deus homo?* Por qual razão ou motivo Deus, que é onipotente, *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, assumiu a pequena e pobre natureza humana? Por que Deus se fez homem? Esta pergunta “radical” em uma obra cristológica não está posta para um mero exercício apologético, mas aponta para algo crucial na fé cristã. Uma resposta simples pode ser de que a humanidade estava perdida por causa do pecado e Deus quis intervir para redimir/salvar. Essa salvação é qualificada, ao mesmo tempo, em três aspectos: a libertação do mal, a restauração da ordem e a remissão da culpa.

¹¹⁷ “La fede è dunque il punto di partenza, il presupposto, perché possa compiersi l’*intellectus fidei* e non il punto di arrivo, la meta finale della ricerca teologica” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 29). Baseados em Vasconcellos (VASCONCELLOS, *Falar de Deus sola ratione sem negar a autoridade de Agostinho*, p. 91) e Viola (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 29), especialmente, discordamos de Albanesi quando afirma que a fé é ponto de partida, mas não ponto de chegada. “En ce sens, l’*intellectus fidei* anselmien est l’acceptation paisible de questions non résolues, non pas un système mais un chemin qui trouve, dans la tradition qu’il reçoit, ce qui le nourrit en direction des Écritures inspirées par l’Esprit” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 326).

¹¹⁸ Cf. ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 105-106.

Ao tratar do tema da redenção ou da possibilidade da mesma, são fundamentais as questões “redimir de quê?” e “qual redenção?”. Os cristãos, em geral, responderão pela boca de Boso, monge interlocutor de Anselmo na obra *CDH*: “[...] Ele nos redimiou de nossos pecados, e de Sua própria ira, e do inferno, e do poder do demônio [...]” (*CDH* I,6). Faz-se necessário, então, abordar o tema do pecado. Redenção por causa do pecado. Para Anselmo, pecar significa não querer (*voluntas*) dar a Deus o que se lhe deve (cf. *CDH* I,11.15). Pecado é uma ruptura com Deus (pecado mortal) ou um encaminhar-se para tal (pecado venial): é erguer-se contra o amor de Deus; é quebrar a comunhão com Deus; é ofender a Deus: “pecamos gravemente cada vez que fazemos algo, por leve que seja, contra a vontade de Deus, pois sempre estamos em sua presença e Ele sempre nos tem mandado que não pequemos” (*CDH* I,21).¹¹⁹ O pecado original, então, visto como “injustiça” da vontade no *DCD* XVI, provocou um desequilíbrio na ordem das coisas, causando um dano e degradação ontológica e moral pela perda ou abandono da condição de *rectitudo* da pessoa humana. E no dizer de Anselmo, “[...] quem abandona a retidão da vontade, rejeita o que, por dever, sempre haveria de ser conservado” (*DLA* X). Esse mal não pode ser atribuído a Deus de maneira direta, da mesma forma que o bem o é, “[...] mas somente no sentido que Deus permite à vontade do homem de querer e operar também o que não deve ser feito”¹²⁰, ou seja, tão somente no sentido de permissão. Segundo Vasconcellos, “a criatura racional foi criada por Deus com o natural desejo de felicidade, acrescido da vontade de justiça. O mal, em sentido absoluto, identifica-se com o abandono da justiça por parte de uma vontade má [...]”¹²¹, permitida por Deus.

Deus criou a pessoa humana, então, para a beatitude/felicidade e não para a perdição ou mera substituição dos anjos caídos. “O homem, na visão de Anselmo, tem valor em si e foi criado por Deus para a *beatitudo*, não para garantir a ordem do universo substituindo os

¹¹⁹ “Per Sant’Anselmo, infatti, il peccato originale non ha profondamente alterato la natura umana, come nel pensiero agostiniano, ma ha soltanto turbato l’equilibrio che Dio aveva instaurato nel fascio delle umane energie, mercé il dono della giustizia originale” (MORGHEN, Raffaello. *Medioevo cristiano*. 3. ed. Bari: Laterza, 1962, p. 341). Segundo Anselmo, o próprio anjo criado justo afastou-se da justiça porque quis, pela sua própria vontade: “D. – Então por que motivo quis? M. – Unicamente porque quis. Na verdade, esta vontade não teve nenhuma outra causa que a movesse ou atraísse de algum modo, mas ela própria foi para si mesma, se assim se pode dizer, causa eficiente e efeito” (*DCD* XXVII).

¹²⁰ “[...] ma solo nel senso che Dio permette allavolontà dell’uomo di volere e operare anche ciò che non deve essere fatto” (ORAZZO, A. *Analógia libertatis*: la libertà tra metafisica e storia in sant’Anselmo. Milano: San Paolo, 2003, p. 41). Continua Orazzo: “La *potestas peccandi* spunta unicamente sul terreno della libertà creata, come presupposto esigito dalla responsabilità morale nella condotta della creatura razionale. Se l’uomo non avesse il potere di peccare, il non peccare avrebbe il carattere della necessità e, per ciò stesso, sarebbe al di là di ogni possibilità di merito” (ORAZZO, *Analógia libertatis*, p. 65).

¹²¹ VASCONCELLOS, M. L. C. O enigma do mal: uma leitura do *De casu diaboli* de Santo Anselmo. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, out./dez. 2013, p. 1562.

anjos faltantes”¹²². Declara Anselmo: “você não negará que a criatura racional foi criada justa, e, por esse motivo, com a finalidade de ser feliz alegrando-se com Deus” (CDH I,9; cf. CDH II,1). Ora, o pecado rompeu/destruiu a reta ordem. Uma solução para esse problema, ou seja, para o restabelecimento da ordem, é a punição/castigo. “Punir, nesta ótica, não é uma vingança de Deus ‘ofendido’ pela transgressão do homem, mas é um meio para restabelecer a ordem destruída pelo pecado”¹²³. Haveria pela punição uma manifestação do poder de Deus que exerce o seu senhorio e salvaguarda a sua honra. Anselmo esclarece que “[...] ou o homem se submete pela própria vontade a Deus, não pecando ou pagando o devido, ou Deus o submete, queira ou não, pelo tormento, e assim lhe demonstra que Ele é seu Senhor [...]” (CDH I,14).

Não haveria, contudo, a possibilidade da redenção ou restabelecimento da ordem por um perdão *sola misericordia*? Deus não seria livre para exercer a benignidade no perdão absoluto pela sua simples vontade? Anselmo expõe que “não há liberdade senão para aquilo que é conveniente, e não se pode chamar benignidade um atributo divino que tornasse algo indigno de Deus” (CDH I,12). E com relação à vontade divina, não se pode pensar um querer, ainda que divino, inconveniente ou não bom. E mesmo que quisesse, por si só não tornaria justo o querer e boa a coisa somente porque Ele a quer. A possibilidade de um perdão *sola misericordia* é excluída pela inconveniência das consequências negativas que derivariam de tal ato. Não satisfazer ou punir significaria uma tolerância da desordem (*inordinatum*) provocada pelo pecado, “e não convém que Deus deixe em seu Reino algo desordenado” (CDH I,12), já que Ele mesmo é a causa da ordem, *aquilo acima do qual nada maior ou melhor pode ser pensado*. Seria contrário à justiça, porque “[...] diante de Deus o pecador e o não pecador seriam o mesmo; o que não é digno de Deus” (CDH I,12), e não estaria o pecado submetido a nenhuma lei:

A injustiça, portanto, se for cancelada somente pela compaixão, está mais à vontade do que a justiça, o que parece muito inconveniente. E a isto é também acrescentado um contrassenso, isto é, que isto torna a injustiça semelhante a Deus.

¹²² “L’uomo, nella visione di Anselmo, ha valore in sé ed è stato creato da Dio per la *beatitudo*, non per garantire l’*ordo universi* sostituendo gli angeli mancanti” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 141). Consoante afirma Vasconcellos, “[...] o homem não é apenas um substituto dos anjos, mas a criatura humana foi criada por si mesma – *pro se ipsa ibi facta est* –, de tal forma que, mesmo que nenhum anjo tivesse caído, ainda assim, os homens teriam seu lugar garantido na perfeição da cidade celeste” (VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 124).

¹²³ “Punire, in quest’ottica, non è una rivalse di Dio ‘offeso’ per la transgressione dell’uomo, ma è un mezzo per ristabilire l’ordine distrutto dal peccato” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 125).

Pois, assim como Deus não está sujeito a nenhuma lei, tampouco estará a injustiça.
(*CDH I,12*)

Além dessas razões que mostram a inconveniência de um perdão *sola misericordia*, Anselmo (cf. *CDH I,13*) apresenta mais dois motivos: primeiro, que seria absurdo pensar que Deus toleraria o que é intolerável, ou seja, que a criatura que rouba do Criador a honra que lhe é devida não deva restituir o que foi roubado, pela satisfação ou pela punição; e, segundo, que seria absurdo pensar um Deus que contradiz a si mesmo, não salvaguardando sua honra e a reta ordem que Ele mesmo estabeleceu. Segundo Corbin, “a rejeição de uma salvação pela somente misericórdia é a novidade do *Cur Deus Homo* com relação às obras anteriores”¹²⁴.

Entretanto, para restaurar a ordem perdida sem um perdão *sola misericordia* e, ao mesmo tempo, sem uma punição ou castigo, diz-se possível a satisfação divina e redenção humana por um mediador, Cristo, o Messias. Mesmo estando o homem impossibilitado de restabelecer a ordem ou reparar o dano, um Deus-homem “podia” assumir o lugar da humanidade e apresentar a *kenosis* como não contradizendo os atributos da onipotência e sapiência divinos: “o projeto de Deus sobre o homem, portanto, deve completar-se apesar do pecado, apesar da destruição da *rectitudo*. É absurdo pensar que o projeto de Deus possa ser destruído de maneira definitiva por uma determinação do homem”¹²⁵. A pessoa humana foi criada para ver Deus, que é a sua felicidade. Não se pode, então, negar o desejo originário de Deus acerca da pessoa humana, destinada à beatitude, mas também, segundo Anselmo, não se pode pensar um Deus somente misericordioso ou somente justo, porque é melhor pensar Deus misericordioso e justo ao mesmo tempo do que apenas um ou outro. “Um Deus demais misericordioso, que perdoa tudo a todos, seria um Deus ridículo, cúmplice dos ‘crimes’ do homem e da sua perversão. Mas um Deus que não perdoa nada a ninguém seria um monstro melindroso e vingativo”¹²⁶.

Supondo-se o desconhecimento da existência de Cristo, justamente pelo *remoto Christo*, não se nega, porém, a possibilidade da Encarnação do Verbo e da redenção da

¹²⁴ “Le rejet d’un salut par seule miséricorde est la nouveauté du *Cur Deus Homo* par rapport aux oeuvres antérieures” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 89).

¹²⁵ “Il disegno di Dio sull’uomo dunque si deve compiere nonostante il peccato, nonostante la distruzione della *rectitudo*. E’ assurdo pensare che il disegno di Dio possa essere distrutto in maniera definitiva da una determinazione dell’uomo” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 118).

¹²⁶ “Un Dio troppo misericordioso, che perdona tutto a tutti, sarebbe un Dio ridicolo, complice dei ‘reati’ dell’uomo e della sua perversione. Ma un Dio che non perdona niente a nessuno sarebbe un mostro permaloso e vendicativo” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 150).

pessoa humana. “Anselmo quer mostrar que aquilo que a fé cristã diz sobre a encarnação do Verbo é efetivamente necessário e é compreensível, ao menos em certa medida, uma medida segura, mesmo que não seja completa”¹²⁷. Faz-se necessário agora, então, verificar não apenas a possibilidade, mas a sua necessidade (conveniência e racionalidade).

2.2.2 Sobre a necessidade da redenção

Para entender a necessidade da redenção, faz-se importante antes ter em mente a aplicação ou compreensão que Anselmo faz da própria *necessitas*. Conforme Nardin¹²⁸, para Anselmo existem dois tipos de necessidade, uma necessidade que *obriga* a existência de uma coisa ou um fato, e, por isso, é antecedente (*necessitas cogens* ou *praecedens*), e outra necessidade que *não obriga* a existência de uma coisa, mas é antes a existência da coisa que coloca a necessidade da existência, e, por isso, é consequente (*necessitas sequens* ou *non cogens*). A morte do Deus-homem, por exemplo, encontra-se dentro da *necessitas sequens*, já que sua morte é devida à sua vontade, pela qual se encarna e persevera até o fim. Sua vontade, desde a encarnação até a morte de cruz, configura essa necessidade consequente. É em virtude dela que Cristo “[...] devia morrer voluntariamente e não forçosamente [...]” (CDH II,17), já que “[...] a Sua vontade não foi precedida por nenhuma necessidade [...]” (CDH II,17).

Incisivo é o apontamento do Doutor Magnífico de que “não há coisa que menos se possa tolerar que aquela da criatura que tira a honra devida ao Criador e não paga o que deve” (CDH I,13). É necessária a satisfação (reparação total) da honra divina, pois tolerar isso faria de Deus um injusto, e é justamente a definição de Deus como a suprema justiça outro fator que exige esse restabelecimento da ordem. Segundo Vasconcellos, porém, a honra diz respeito ao amor: “o homem foi feito por amor e para amar. É nessa ótica que precisa ser compreendida a ‘honra’ devida a Deus, por parte do homem, e que é fundamental no *Cur Deus homo*”¹²⁹. No *Mon* Anselmo já havia explicitado isso: “[...] a criatura racional

¹²⁷ VASCONCELLOS, M. A racionalidade da encarnação. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 1, jan./abr. 2009, p. 10-11.

¹²⁸ Cf. NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 194.

¹²⁹ VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 119. “Não se trata da atitude de vassalagem do servo em relação ao seu senhor, pois o que fundamenta a concepção de Anselmo é muito mais do que um mero dever, mas o amor” (VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 119-120). Conforme Hubert, “el ‘hacer’ de

deve colocar todo o seu *poder e querer* para recordar, compreender e amar o bem supremo, finalidade para a qual ela reconhece ter recebido a sua existência” (*Mon LXVIII*). Declara ainda no *CDH*: “[...] se não há nada maior ou melhor do que Deus, não há nada mais justo do que a suprema justiça, que mantém a honra de Deus na disposição das causas, e que não é outra coisa senão o próprio Deus” (*CDH I,13*). Uma comparação pode também ser útil para explicar essa necessidade:

Suponhamos um homem rico que tenha em suas mãos uma pérola muito valiosa que nunca fora maculada por mancha alguma, e que ninguém possa tocar-lhe sem a permissão do seu dono; e que este propõe depositá-la em seu tesouro, onde se encontra o que tem de mais querido e precioso. [...] Que dirias se alguém com má intenção deixasse cair esta pérola das mãos, podendo impedir que isto acontecesse, e se, recolhendo-a depois dentre o barro, voltasse a colocá-la, com a intenção de guardá-la ali, em um lugar limpo e selecionado sem tirar-lhe as manchas? Tu o considerarias prudente? [...] E como Deus há de agir de outro modo? No paraíso Ele tinha o homem e suas mãos e o destinava à sociedade dos anjos, se ele não tivesse pecado; Ele permitiu que o demônio, movido pela inveja, lançasse o homem para o lodo do pecado, no qual o homem consentiu. [...] Pois bem, não teria Deus agido igualmente como aquele alguém se tivesse devolvido o homem ao paraíso terrestre de onde havia sido expulso, coberto com a mancha do pecado, sem estar inteiramente purificado, ou seja, sem pagar uma dívida que sempre lhe manteria nesse estado? (*CDH I,19*)

A necessidade da satisfação redentora como reparação total apresenta-se, então, sob dois aspectos: um antropológico e outro teológico. As razões antropológicas mostram que depois do pecado a pessoa humana, ontológica e não apenas moralmente, perdeu a possibilidade de alcançar a beatitude. De outra parte, as razões teológicas apresentam Deus que, ao mesmo tempo que deve salvaguardar a ordem da criação, deve defender o seu desejo da salvação da pessoa humana. “Portanto, considere estabelecido que, sem satisfação, isto é, sem pagamento voluntário da dívida, Deus não poderia nem deixar o pecado impune, nem o pecador alcançar a bem-aventurança, ou a que ele tinha antes de pecar” (*CDH I,19*). Assim sendo, continua Anselmo,

Dios es entonces el comienzo de la promesa; es un intercambio de regalos donde Dios se regala y pide a la creatura su entrega total. Estamos en la Alianza. Estamos en relación. Así se entiente que Anselmo insista en que el ser humano fue creado para ver el rostro de Dios, en que la creatura racional fue hecha para amar. Ver el rostro, amar, esto significa relacionarse” (HUBERT, A. El espíritu humano y la dramaticidad de su transcendencia según el *Monologion* de San Anselmo. In: *Teología y Vida*, 56/4 (2015), p. 391). Para Cabral, “[...] Deus não é ofendido diretamente, mas ele é de algum modo atingido por meio do desrespeito da ordem da criação, ordem esta que deve ser querida (amada) pelos homem, isto é, deve ser protegida e amparada por ele, mas que, no pecado, é violada” (CABRAL, A. M. Encarnação e culpa: a crítica de Nietzsche acerca da ideia da encarnação divina segundo Santo Anselmo. In: *[SYN]THESIS*, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, 2013, p. 170).

se, pois, como se tem demonstrado, é necessário que a cidade celestial se complete com os homens, e isto não pode ser feito senão com a dita satisfação, que não pode ser dada a não ser pelo próprio Deus, e nem deve ser dada a não ser pelo homem, segue-se que é necessário que ela seja dada por um Deus-homem. (CDH II,6)

Há uma reformulação das doutrinas cristológica e soteriológica tradicionais utilizando-se as categorias de *dever* e de *poder*. A pessoa humana *deve* reparar a ofensa feita a Deus, contudo ela *não pode*. Deus mesmo *pode* reparar a ofensa do pecado, mas Ele *não deve*. Assim sendo, Anselmo aponta para o Deus-homem em sua diversidade de naturezas e unidade de pessoa, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, capaz Ele de redimir. Ao mesmo tempo, então, o Deus-homem *pode e deve* efetivar a satisfação. Diz o autor:

Para isto havia em Cristo uma diversidade de naturezas e unidade de pessoa, para que aquilo que a natureza humana não pudesse realizar, e que era mister para a redenção do gênero humano, o pudesse a divina, e se alguma coisa não conviesse à divina, fosse suprido pela humana, e que não fosse por um outro ser, mas Ele mesmo, quem, sendo Homem e Deus, por sua vez, com sua natureza humana pagasse o que devia e com a divina o que a outra não podia. (CDH II,17)

Não poderiam porventura as boas ações da pessoa humana serem suficientes para a satisfação divina? Penitência, coração contrito, jejum, oração, esmola e outras obras não seriam suficientes? Para Anselmo não, porque tudo o que de bom a pessoa humana pode fazer, ela já deve fazer porque esta é a vontade de Deus. “Portanto não se pode computar à satisfação pelo pecado aquilo que é já devido a Deus pelo fato que Ele é o Criador e o princípio da vida”¹³⁰.

Para alcançar a beatitude é necessária a satisfação pelo pecado, mas essa satisfação está fora das possibilidades humanas, especialmente por duas razões, segundo Anselmo:

1) como no pecado original a pessoa humana se deixou enganar pelo diabo, para a satisfação dever-se-á vencer o diabo de maneira definitiva. Diz o autor:

¹³⁰ “Perciò non si può computare a soddisfazione per il peccato ciò che è già dovuto a Dio per il fatto che Egli è il Creatore e il principio della vita” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 131).

A ver o que te parece: se não vai contra a honra de Deus que o homem se reconcilie com Ele, não obstante a injúria que Lhe tem feito, sem que antes honre a Deus vencendo o demônio, do mesmo modo que O desonrou quando foi vencido por ele. Essa vitória deve ser tal que, assim como quando era forte e podia não morrer e consentiu, no entanto, facilmente na tentação de pecar que Lhe pôs o demônio, com o que o homem mereceu a morte, assim, agora frágil e mortal, como ele se tornou, por uma morte penosa vença o demônio não pecando, o que é impossível, visto ser concebido e nascido em pecado como consequência do primeiro pecado. (CDH I,22)

2) Pela queda de um homem foi corrompida toda a natureza humana, assim, pela vitória de um homem todo o gênero humano deve ser justificado. Anselmo assim expõe essa visão:

Portanto, o homem não pode e não deve por nenhum meio receber de Deus o que Deus designou dar a ele, a menos que devolva a Deus o que Lhe tirou, para que, assim como Deus perdeu por ele, assim também por ele se Lhe restitua, o que não pode ser feito de outra maneira senão por sua vitória; pois assim como a natureza humana, ao ser vencido o homem, ficou corrompida e como que fermentada pelo pecado e, por isso mesmo, impossibilitada de fazer parte da cidade celestial, assim também pelo vencedor sejam justificados do pecado tantos homens quantos eram os destinados a completar aquele número. Porém, isto não o pode fazer de nenhuma maneira o homem pecador, pois um pecador não pode justificar a outro. (CDH I,23)

A situação da pessoa humana nessa condição é desesperadora. Por mais que ela deva e queira dar a satisfação, ela não pode porque está fora de suas possibilidades. E se não pode dar a satisfação, não poderá também alcançar a beatitude/felicidade. Duas possibilidades então, à primeira vista, se apresentam: ser a pessoa humana colocada novamente na beatitude *sola misericordia*, ou ser ela excluída definitivamente da beatitude. Ambas alternativas são inconvenientes, como já observado. Assim sendo, “[...] era necessário que Deus assumisse a natureza humana na unidade de sua pessoa, e, assim, o que o homem em sua simples natureza devia, porém não podia pagar, subsistisse em uma pessoa que tivesse este poder” (CDH II,17). No dizer de Nardin,

a argumentação anselmiana colocou em relevo como o *a priori* com o qual se abstrai a Cristo do ponto de vista histórico-dogmático, partindo da situação da humanidade pecadora que necessita da salvação (método axiomático-dedutivo)

implica o *a posteriori* cristológico, a saber, o evento de Cristo é necessário, porque somente mediante o Deus-homem a humanidade alcança a beatitude.¹³¹

São justamente essas *rationes* e essas *convenientiae* que geram a *necessitas* da redenção, e é por meio de Jesus Cristo, então, o Deus-homem, sem inconveniências ou contradições, que se efetiva a redenção do gênero humano. Anselmo chega a retomar (cf. *CDH* I,25) a figura do insensato/tolo (*insipiens*), que no *Prosl* dizia “Deus não existe” e que agora no *CDH* nega a necessidade da redenção operada pelo Deus-homem, o Verbo encarnado.

2.2.3 Sobre a modalidade da redenção

Havendo a possibilidade da redenção e verificando-se e necessidade da mesma para que o desejo originário de Deus não seja definitivamente perdido, importa compreender a figura do Deus-homem. Para garantir a realização da satisfação do pecado o Deus-homem, numa única pessoa, deve ser perfeito Deus e perfeito homem. Perfeito Deus para *poder* dar a satisfação e perfeito homem para *querer* dá-la. Segundo Anselmo, “[...] é necessário que aquele que tem de cumprir esta satisfação seja perfeito Deus e perfeito homem, pois não poderá cumpri-la se não for verdadeiro Deus, e nem estará obrigado a ela, se não for verdadeiro homem” (*CDH* II,7). Duas naturezas, humana e divina, bem distintas e perfeitas, mas numa única pessoa, aquela do Verbo. Qualquer forma de monofisismo não é coerente com a articulação lógica do pensamento anselmiano. Convém destacar, de igual modo, a necessidade da descendência adâmica para a restauração da natureza humana e satisfação divina: “[...] se o pecado se estendeu a todos os homens por meio de Adão e Eva, assim também devem ser estes, e ninguém mais que estes, ou alguém nascido deles aquele que cumpra a satisfação pelo pecado dos homens” (*CDH* II,8).

Boso expõe uma objeção muito importante: “[...] não se vê que valor pode ter essa morte para salvar o homem, pois parece muito estranho que Deus se deleite ou necessite do

¹³¹ “L’argomentazione anselmiana ha posto in rilievo come l’*a priori* con cui si astrae da Cristo dal punto di vista storico-dogmatico, partendo dalla situazione dell’umanità peccatrice che necessita della salvezza (metodo assiomatico-deduttivo) implica l’*a posteriori* cristologico, ossia l’evento di Cristo è necessario, perché solo mediante il Dio-uomo l’umanità raggiunge la beatitudine” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 268).

sangue de um inocente, de sorte que não queira ou possa perdoar ao culpado senão com essa morte” (CDH I,10). Essa é a imagem do “deus anselmiano” apresentada em tantos comentários críticos à sua teoria. Aliás, grande parte da teologia nas últimas décadas procurou criticar e derrubar a teoria anselmiana da satisfação vicária, e a chamada “[...] teologia da libertação acompanhou sem problemas os principais teólogos liberais europeus quando viram no deus anselmiano um incrível padrasto sádico indigno do querigma cristão original, que diz que Deus é amor!”¹³². Esse é, poder-se-ia dizer, um rótulo da teoria de Anselmo e uma demonstração do não entendimento das ideias anselmianas. Contudo,

é interessante notar como a teoria anselmiana procura superar propriamente aquela imagem de Deus que a crítica posterior frequentemente lhe imputou, e qual seja, a imagem de um Deus suscetível, que se ‘ofende’ por causa do pecado do homem, e que ‘exige’ o sangue inocente para a reparação.¹³³

Conforme Albanesi, “é claro que para Anselmo a redenção está ligada a todo o movimento de *kenosis* do Filho”¹³⁴, motivo de objeções por parte dos infiéis. Assim sendo, toda a vida de Cristo, desde a encarnação, integra sua missão salvífica. O Jesus da história e o Cristo da fé não devem ser separados: “fundar de início, a Cristologia sobre a Ressurreição é correr o risco de não valorizar aquilo que, precedendo o Mistério pascal, lhe dá sentido”¹³⁵. O confronto com os poderes religiosos e políticos de sua época não pode ser ignorado, visto que efetivamente foi o que levou Jesus à morte. Não uma morte qualquer: ele foi assassinado. Sabe-se, porém, que os evangelhos foram escritos numa perspectiva pascal, a

¹³² SOARES, Afonso Maria Ligorio. Um diálogo de vida e morte: discernindo o exegeta e o teólogo em John Dominic Crossan. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 158. Conforme indica Vasconcellos, “[...] não nos parece que o *Cur Deus homo* possa ser a expressão de um Deus sanguinário ou revelador de uma concepção feudal de justiça, como acenam algumas interpretações críticas. Anselmo, na verdade, elabora um *encadeamento de razões necessárias* que possibilita mostrar a crença e incrédulos que o verbo se fez homem para completar o sentido de uma obra amorosa, de tal modo grandiosa, que maior não pode ser pensada” (VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 128).

¹³³ “E’ interessante notare come la teoria anselmiana intende superare proprio quell’immagine di Dio che la critica posteriore spesso gli ha addebitato, e cioè, l’immagine di un Dio permaloso, che si ‘offende’ a causa del peccato dell’uomo, e che ‘esige’ il sangue innocente per la riparazione” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 122, nota 49).

¹³⁴ “E’ chiaro che per Anselmo la redenzione è legata a tutto il movimento di *kenosis* del Figlio” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 108, nota 12). Para Corbin, “sur ce point décisif, où l’Incarnation est à la fois la manifestation de Dieu et la rédemption de l’homme, parce que l’impossibilité d’un remède plus approprié à la maladie de l’homme est aussi celle d’une oeuvre plus accordée à la Bonté de Dieu [...]” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 145).

¹³⁵ DUQUOC, C. *Cristologia: ensaio dogmático II: O Messias*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 10.

partir da experiência da Ressurreição. Não que a Ressurreição tenha dado “sentido” à vida de Jesus, mas sim que a partir da Ressurreição os Apóstolos entenderam esse sentido presente desde o início. Não podemos, portanto, separar a morte de Jesus de sua vida toda. Tanto quanto sua ressurreição, sua vida dá sentido à sua morte. “Aquilo que à razão humana parece incompreensível, inconveniente de se atribuir a Deus, ou mesmo absurdo, na realidade responde às precisas oportunidades, conveniências, na dinâmica da história da salvação”¹³⁶.

Mais do que palavras ou milagres, foi a vida de Jesus que explicitou sua messianidade e o levou à condenação de morte. No dizer de Anselmo, a “[...] vida dada em expiação dos pecados prevalece sobre todos eles” (*CDH* II,14). Não um bem qualquer, mas uma vida bem precisa, aquela do Deus-homem. O condenado, então, faz a experiência do fracasso e, por amor livre, vai ao encontro da morte de cruz para restabelecer a honra de Deus e restituir a retidão de vontade humana. “Portanto, a modalidade (*quomodo*) através da qual aquele bem tão grande pode vencer todos os pecados (*omnia peccata*) é dar a vida, que é aceitar a morte (*dar vitam est mortem accipere*)”¹³⁷. Trata-se de uma efetivação do máximo da justiça e do máximo da misericórdia divina, bem como da possibilidade da bem-aventurança original humana. O Papa Francisco, exatamente acerca da misericórdia divina diante do pecado, explicita algo fundamental para a compreensão da redenção da pessoa humana. Diz o Papa:

O Pai sacrificou seu Filho; Jesus se humilhou, aceitou deixar-se torturar, crucificar e aniquilar para nos redimir do pecado, para sarar aquela ferida. Assim, aquela culpa dos nossos progenitores é celebrada como *felix culpa* no canto do *Exultet*, que a Igreja entoia durante a celebração mais importante do ano – a Vigília Pascal: Culpa “feliz”, porque nos mereceu tão grande redenção.¹³⁸

Sem contradição com a justiça, a misericórdia divina aparece na obra redentora como fundamental. “Não uma misericórdia ingênua, estúpida, que não tem em conta a gravidade do pecado e a responsabilidade do pecador, mas uma misericórdia viril, ‘justa’, a única que

¹³⁶ “Ciò che alla ragione umana sembra incomprendibile, sconveniente da attribuire a Dio, o addirittura assurdo, in realtà risponde a delle precise opportunità, convenienze, nella dinamica della storia della salvezza” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 115-116).

¹³⁷ “Pertanto, la modalità (*quomodo*) attraverso cui quel bene tanto grande può vincere tutti i peccati (*omnia peccata*) è dare la vita, che è accettare la morte (*dare vitam est mortem accipere*)” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 189).

¹³⁸ FRANCISCO. *O nome de Deus é misericórdia*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016, p. 77.

pode promover a dignidade das pessoas e esconjurar a injustiça, a prevaricação, a cumplicidade”¹³⁹. É justamente essa oferta redentora do Filho ao Pai que conduz a pessoa humana ao interno do mistério divino, numa comunhão e aliança eternas. Assim sendo, além desse processo de *kenosis* do Filho, do divino para o humano, do alto para baixo, deve-se ressaltar o processo inverso, da elevação da humanidade: “portanto, conclui Anselmo, a Encarnação é pensada primariamente não tanto como abaixamento de Deus, quanto como elevação-exaltação da natureza humana”¹⁴⁰. Anselmo assim expõe seu pensamento acerca dessa questão: “Pois neste caminho, nós não pretendemos o aviltamento da natureza divina, mas nós demonstramos que há uma só pessoa, Deus e homem, e que na encarnação não há nenhuma humilhação para Deus, mas uma exaltação da natureza humana” (*CDH I,8*). Percebe-se claramente o envolvimento da pessoa humana nesse processo de redenção para a restituição da dignidade perdida. Há em Anselmo, então, numa dupla perspectiva do evento Cristo, além de uma cristologia do alto (*incarnatione Dei*), uma clara cristologia de baixo (*assumpto homine*). E mesmo que “relativamente às obras cristológicas de Anselmo, parece que ele recorre às expressões de *assunção* com mais frequência a respeito daquelas de *encarnação*”¹⁴¹, convém falar, contudo, de uma cristologia unitária, tal como o próprio Anselmo expõe nesta formulação: “A questão tem por objeto a encarnação do Filho de Deus e aquilo que nós cremos com respeito a este homem assunto” (*CDH I,10*).

Deus assume a natureza humana para exaltá-la. Quatro são as possibilidades apresentadas por Anselmo acerca da geração do Verbo de Deus na humanidade: 1) do homem e da mulher (via ordinária); 2) nem do homem, nem da mulher (como fez Deus para Adão); 3) do homem sem a mulher (como fez Deus para Eva); 4) da mulher sem o homem (como ainda Deus não havia feito). Destas possibilidades, “[...] a fim de mostrar que esta última maneira também está sob seu poder, nada mais conveniente do que tirar, este homem que buscamos, da mulher sem intervenção do homem” (*CDH II,8*). Todavia, essa mulher é filha de Adão, no qual todos pecaram. Como então entender o nascimento do Deus-homem de uma mulher manchada do pecado? O raciocínio de Anselmo parte do pressuposto da

¹³⁹ “Non una misericordia ingenua, stupida, che non tiene conto della gravità del peccato e della responsabilità del peccatore, ma una misericordia virile, ‘giusta’, l’unica che può promuovere la dignità delle persone e scongiurare l’ingiustizia, la prevaricazione, la complicità” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 187).

¹⁴⁰ “Perciò, conclude Anselmo, l’Incarnazione va pensata primariamente, non tanto come abbassamento di Dio, quanto come elevazione-esaltazione della natura umana” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 120).

¹⁴¹ “Relativamente alle opere cristologiche di Anselmo, sembra che egli ricorra alle espressioni di *assunzione* con più frequenza rispetto a quelle di *incarnazione*” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 168).

redenção de Cristo, de que “[...] foi tanta a eficácia de sua morte, que seus efeitos se estendem até aos ausentes, no espaço e no tempo [...]” (CDH II,16). Assim sendo, tendo em vista os méritos da redenção de Cristo, a Virgem Maria “[...] foi do número daqueles cujos pecados foram apagados antes do seu nascimento, e Ele nasceu dessa mãe assim purificada” (CDH II,16). A pureza da Virgem provém de Cristo, que é puro e limpo por si mesmo.

O Deus-homem, então, puro e limpo, pelo sacrifício fez o que devia ter feito, embora não o devesse como se ele mesmo tivesse uma dívida. Para Anselmo,

jamais homem algum, exceto Ele, deu a Deus o que não devia necessariamente perder algum dia, nem Lhe pagou o que não devia. Em troca, Ele ofereceu espontaneamente ao Pai Sua vida, que nunca havia de perder por necessidade, e satisfaz pelos pecadores o que não devia por si mesmo. (CDH II,18)

Conforme Albanesi, para entendermos esse texto de Anselmo e a grandeza do dom da oferta livre e espontânea da vida de Cristo (*necessitas non cogens*) pela justiça (*propter iustitia*), faz-se fundamental ter em mente que

o Deus-homem, oferecendo livremente a sua vida ao Pai, e não devendo fazer nem por necessidade e tampouco por obrigação moral, deu a Deus uma honra incomensurável e, ao mesmo tempo, mostrou aos homens como é preciso sacrificar qualquer coisa e se preciso a própria vida por amor da justiça.¹⁴²

Assim a humanidade, que devia, mas não podia satisfazer a justiça pelo pecado, foi salva por aquele que quis, mesmo que não devesse algo. “O grande beneficiado é aquele que perdeu, pelo pecado, o seu estado de beatitude, ou seja, o próprio homem, que não soube desempenhar a contento o papel que lhe cabia”¹⁴³. A satisfação da justiça está, então, para a conformação à vontade divina e o alcance da retidão pela pessoa humana, “não uma justiça fria, moralista (no sentido pejorativo do termo), formal, vista como algo a dar sempre e em

¹⁴² “Il Dio-uomo, offrendo liberamente la sua vita al Padre, e non dovendolo fare né per necessità e neppure per obbligo morale, ha reso a Dio un onore incommensurabile e, nel medesimo tempo, ha mostrato agli uomini come occorra sacrificare qualsiasi cosa e perfino la propria vita per amore della giustizia” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 139). Ainda conforme Albanesi, “la giustizia anselmiana non è la giustizia legalistica del tardo giudaismo, e neppure la giustizia forense della prassi penalistica romana. E’ una giustizia ‘altra’ perché è ‘di Dio’ in senso forte del termine, e dunque, sottoposta alla sua volontà salvifica assoluta e universale” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 161).

¹⁴³ VASCONCELLOS, *A racionalidade da encarnação*, p. 15.

qualquer momento a Deus, mas uma justiça amorosa, que nasce do desejo de ser unidos à fonte da beatitude e da glória que é Deus”¹⁴⁴.

Antes de refletir a *EIV*, convém declarar que a doutrina tradicional dos chamados “direitos do diabo” sobre a humanidade é refutada por Anselmo. Essa doutrina apresentava a ideia de que com a desobediência do pecado, haveria uma permissão ao diabo de adquirir os direitos sobre a futura descendência humana. Com a morte de Cristo, que não foi desobediente, o diabo, como que enganado, havia ultrapassado os limites de seu poder, assim estando ele mesmo a partir de então privado dos direitos sobre a humanidade pecadora. Cristo teve que pagar um alto preço ao espírito maligno para a libertação da pessoa humana.¹⁴⁵ Para Anselmo essa concepção é malfazeja, visto que Cristo, o Deus-homem, é superior ao demônio e não lhe deve pagar preço algum, mas sim restabelecer a ordem divina, reintegrando a pessoa humana naquela justiça perdida pelo pecado das origens. Culleton apresenta a chamada teoria do resgate nesses termos:

A teoria do resgate afirma que, antes da Redenção Final, o diabo teria ‘direito de posse’ sobre os homens em resultado da queda. A morte de Cristo serviria como uma recompensa pelo resgate que tinha sido pago, conduzindo o diabo a acreditar que ele trocou a humanidade pelo segundo membro da Santíssima Trindade crucificado.¹⁴⁶

Declara o Doutor Magnífico: “Deus não devia nada ao demônio senão a pena, nem o homem devia, senão o vencer-lhe, para que, já que este foi vencido pelo demônio, fosse o demônio também vencido por sua vez; porém, o que do homem se exigia, este o devia a Deus e não

¹⁴⁴ “Non una giustizia fredda, moralistica (nel senso deteriore del termine), formale, vissuta come un ossequio da dare sempre e comunque a Dio, ma una giustizia amorosa, che nasce dal desiderio di essere uniti alla fonte della beatitudine e della gioia che è Dio” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 187).

¹⁴⁵ O livro de Clive Staples Lewis, bem como o filme produzido a partir dele (*As crônicas de Nárnia: o Leão, a Feiticeira e o Guarda-roupa*) apresenta bem essa concepção teológica: A Feiticeira possui direitos sobre Edmundo, filho de Adão e Eva, porque todo traidor pertence a ela. Edmundo, por sua vez, merece morrer na mesa de pedra, pois o sangue dele é direito da Feiticeira. O Grande Leão (Aslan), porém, se oferece no lugar do humano, fazendo com que a Feiticeira renuncie ao direito do sangue humano. Ele é amarrado, tiram-lhe todo o pelo e ele não reage. A Feiticeira crê piamente de que ninguém será salvo, mesmo que o Leão dê a sua vida. Aslan morre no altar. Mas algo inesperado acontece: o Grande Leão ressuscitou. A Feiticeira foi enganada, já que ela não tinha direito algum sobre uma vítima voluntária e inocente de traição, morta no lugar de um traidor. Aslan reunirá seu exército para a batalha contra a Feiticeira.

¹⁴⁶ “The ransom theory affirms that, before the Redemption, the devil would have ‘right of possession’ over men as a result of the fall. The death of Christ would serve as a recompense for the ransom which had been paid, leading the devil to believe that he had exchanged humanity for the crucified second member of the Holy Trinity” (CULLETON, A. S. Punishment and human dignity in the *Cur Deus Homo* by Anselm of Canterbury (1033-1109). In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, p. 148).

ao demônio” (CDH II,19). Segundo Vasconcellos, é importante salientar que Anselmo não nega que Jesus Cristo tenha vencido o diabo, mas “o que Anselmo não aceita é que o diabo fosse detentor de eventuais direitos, pelo fato de o homem livremente ter acatado sua proposta pecaminosa”¹⁴⁷. O Deus-homem também não ludibriou o demônio para o derrotar: “para Anselmo, Deus não ‘enganou’ o diabo, simplesmente porque Satanás não faz jus nem mesmo a um embuste”¹⁴⁸. Admitir os direitos diabólicos equivaleria a admitir direitos do ladrão sobre aquilo que roubou.

2.3 O PENSAMENTO DE ANSELMO NA *EPISTOLA DE INCARNATIONE VERBI*

Anselmo apresenta uma temática cristológica complementar àquela do CDH na EIV. Aliás, ela deve ser lida e interpretada à luz do CDH e o CDH à luz desta. Segundo Nardin, “podemos dizer que Anselmo na *Epistola De Incarnatione Verbi* se coloca numa perspectiva teológico-fundamental e num horizonte gnosiológico, no qual a cristologia vem situada no âmbito trinitário”¹⁴⁹. O dogma da Encarnação do Verbo era alvo de críticas externas e internas à Igreja. De fora da Igreja, tanto o judaísmo como o islamismo negavam radicalmente tal doutrina. De dentro, por meio das opiniões de Roscelino de Compiègne (1050-1120) sendo propagadas. Anselmo intenta, por meio da EIV, apresentar ao judaísmo e ao islamismo as razões da fé cristã acerca da Encarnação, bem como mostrar os equívocos presentes no nominalismo (vocalismo) de Roscelino, que apresenta um paradoxo: ou há um triteísmo, onde apenas Deus Filho se encarnou, ou há um monoteísmo, onde o Pai e o Espírito Santo se encarnaram junto com o Filho, já que possuem uma mesma natureza. “Roscelino reduz o universal à realidade física do termo pronunciado, ou seja, *flatus vocis*, daí por que talvez seja preferível identificar Roscelino mais propriamente como um

¹⁴⁷ VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 117. J. B. Libanio equivoca-se quando declara, na obra *Sempre Jesus* (São Paulo: Paulinas, 1998): “Não faltou teólogo, como santo Anselmo, a pensar que Jesus pagou ao próprio demônio este resgate, como se, pelo pecado, tivéssemos nos tornado presas definitivas dele. O sangue de Cristo nos comprou” (p. 180). L. Boff comete o mesmo erro de interpretação na obra *Paixão de Cristo, paixão do mundo* (São Paulo: Vozes, 7. ed. 2012, p. 155-160).

¹⁴⁸ VASCONCELLOS, *Uma leitura antropológica do Cur Deus homo de Santo Anselmo de Aosta*, p. 118.

¹⁴⁹ “Potremo dire che Anselmo nell’*Epistola De Incarnatione Verbi* si colloca in una prospettiva teologico-fondamentale e in un orizzonte gnoseologico, in cui la cristologia viene situata nell’ambito trinitario” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 270).

vocalista do que nominalista”¹⁵⁰. Suas ideias teológicas contrárias aos dogmas da Trindade e da Encarnação do Verbo são alvo de críticas por parte dos teólogos, inclusive Anselmo, e sua doutrina é condenada pela Igreja no Concílio de Soissons (1092). Roscelino “[...] vem chamado ‘haereticus dialecticae’ não porque utiliza a dialética na sua indagação, mas porque a usa mal, chegando a conclusões que são contrárias ao conteúdo da fé”¹⁵¹.

A ideia da *EIV* tem início em 1090, quando Anselmo responde a Jean du Bec sobre os equívocos de Roscelino acerca da Trindade, e sua redação é concluída em 1094, quando ainda Roscelino procurava difundir suas ideias teológicas. Essa talvez seja a obra onde Anselmo melhor entende a relação entre *fides* e *ratio*, como um verdadeiro e pertinente esforço intelectual. Tal atitude, porém, exige uma *preparação* específica para o uso da razão, bem como uma firmeza na fé eclesial. Segundo Vasconcellos, “a *EIV* muito mais do que resolver um problema suscitado pela questão dos universais, quer mostrar ao ambiente intelectual em que está inserida, este ponto de vista favorável a uma madura e rigorosa integração entre *fides, ratio e auctoritas*”¹⁵².

Sabendo de que há aspectos da fé cristã cujo entendimento não se dá facilmente, Anselmo apresenta a importância da aceitação e da veneração do que é afirmado pela autoridade da Igreja e não é compreendido. A dedicação à compreensão é um esforço que requer sempre um preparo. Contudo, é fundamental primeiro estar firme na fé para, depois, adentrar na especulação teológica.

Tendo apresentado esses requisitos, Anselmo mostra nos capítulos II a V da *EIV* o erro de Roscelino, segundo o qual existiriam três deuses, já que não compreende as *relações* entre as pessoas da Santíssima Trindade. O uso da noção ou categoria de *relação* para compreender a Trindade é fundamental na visão anselmiana. “Para ele, a divindade não pode ser predicada em termos *acidentais*, pois nela nada há acidentalmente, mas pode ser afirmada em termos *substanciais* e em termos de *relação*”¹⁵³. A pluralidade de pessoas não

¹⁵⁰ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 7. “Il credente che intende capire l’oggetto della fede è chiamato a fare un buon uso della dialettica o arte del ragionamento. C’è un tipo di dialettica che ostacola la comprensione della verità, perché manca di taluni strumenti concettuali, da cui non si può prescindere. È il caso dell’*ars logica* di Roscellino, incapace di identificare i concetti universali e in particolare il concetto di sostanza, ritenendo che si tratti semplicemente di ‘un soffio di voce’, senza alcuna corrispondenza sul piano della realtà” (ORAZZO, *Introduzione*, p. 53).

¹⁵¹ “[...] viene chiamato ‘haereticus dialecticae’ non perché utilizza la dialettica nella sua indagine, ma perché la usa male giungendo a conclusioni che sono contrarie al contenuto della fede” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 141).

¹⁵² VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 26.

¹⁵³ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 14.

ferre a unidade substancial. Há aspectos comuns às três pessoas divinas (por exemplo, a divindade) e há outros próprios de cada uma delas (por exemplo, é próprio do Pai ser o gerador e é próprio do Filho ser gerado). “Para Anselmo, nada obsta que o Pai e o Filho sejam chamados duas *coisas* (*res*), desde que estas sejam entendidas na perspectiva da *relação* e não de uma diferenciação *substancial*”¹⁵⁴. Roscelino, ao contrário, refere-se às pessoas divinas entendendo-as como se fossem três anjos ou três almas numa distinção de substância, e não mostrando uma *relação* entre pessoas numa mesma substância. Conforme Orazzo, a posição anselmiana apresenta-se como uma hermenêutica da fé eclesial, para a qual Deus possui, ao mesmo tempo, a unidade de substância e a trindade de pessoas: “A unidade da substância é devida àquilo que os três têm em comum, que é a natureza divina; a trindade das pessoas, ao invés, é devida àquilo que têm de próprio, respectivamente a paternidade, a filiação e a processão (ou expiração)”¹⁵⁵.

Do capítulo VI ao X da *EIV* Anselmo reflete a encarnação do Filho e dos motivos pelos quais o Pai e o Espírito Santo não se encarnaram juntamente, já que há uma unidade na Trindade. Nosso autor parte do pressuposto de que Deus é o Bem Supremo, um só e único (*unum et solum*): “O sumo bem é um só e mesmo. Então não há mais deuses, mas um só e mesmo Deus; como o sumo bem é um e mesmo, assim também a suma substância ou essência ou natureza” (*EIV VIII*). O Pai e o Filho e o Espírito Santo possuem uma única essência, mas havendo distinção de pessoas é possível que apenas uma delas se tenha encarnado.

Deus, com efeito, não se uniu ao homem de maneira que a natureza divina e aquela humana sejam única e mesma, mas de maneira que a pessoa divina e aquela humana sejam uma e mesma. E isto não pode verificar-se senão na única pessoa divina. Não se pode entender, então, como diversas pessoas sejam uma só e mesma pessoa com o único e mesmo homem. Na verdade, se um único homem é uma só pessoa com mais pessoas [divinas] singulares, é necessário que mais pessoas entre elas diversas sejam uma só e mesma pessoa, o que não é possível. (*EIV IX*)

Vasconcellos esclarece que “o entendimento da encarnação do Filho só é possível, consoante Anselmo, quando se compreende que a união de Deus com o homem se realizou

¹⁵⁴ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 16.

¹⁵⁵ “L’unità della sostanza è dovuta a ciò che i tre hanno in comune, cioè la natura divina; la trinità delle persone invece è dovuta a quanto hanno di proprio, rispettivamente la paternità, la filiazione e la processione (o spirazione)” (ORAZZO, *Introduzione*, p. 56).

na unidade da sua pessoa e não, como pensa Roscelino, na unidade de sua natureza”¹⁵⁶. No entanto, por qual motivo nem o Pai e nem o Espírito Santo se encarnaram, e sim o Filho? Anselmo responde que se o Espírito Santo tivesse encarnado teríamos dois filhos na Trindade, o Filho de Deus e o filho do Homem, o que seria confuso. Também não seria conveniente por certa desigualdade das pessoas na dignidade dos genitores:

Se então o Espírito fosse nascido da Virgem, porque o Filho de Deus tivesse somente a natividade mais excelente, aquela de Deus, e o Espírito Santo somente aquela mais humilde, aquela proveniente do ser humano, uma pessoa seria maior e outra menor segundo a dignidade do nascimento. E isso não seria conveniente. (EIV X)

E se o Pai se tivesse encarnado haveria também inconvenientes, já que duas pessoas da Trindade tomariam o nome de netos: o Pai, neto dos pais da Virgem, e o Filho, neto da própria Virgem. Razão importante, porém, para justificar a encarnação do Filho, é a de que o encarnado rogaria pela humanidade. É de acordo que o filho rogue junto ao pai. Assim sendo, o Filho (Verbo) se fez carne, assumindo não uma outra pessoa, mas sim uma outra natureza:

Como de fato em Deus uma só natureza está em mais pessoas, e mais pessoas são em uma somente natureza, assim também em Cristo uma única pessoa está em mais naturezas, e as naturezas estão em uma única pessoa. Na verdade, como o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, e todavia não são três deuses, mas um só Deus, assim, em Cristo, Deus é uma pessoa, o homem é uma pessoa, e todavia não são duas pessoas, mas uma só pessoa. Em Cristo, na verdade, não é Deus um sujeito e o homem um outro sujeito, ainda que uma coisa seja Deus e uma outra coisa seja o homem; mas o mesmo que é Deus, é também homem. O *Verbo feito carne* assumiu uma outra natureza, não uma outra pessoa. (EIV XI)

Anselmo utiliza um exemplo material, certamente inspirado em Agostinho (também exposto por Tertuliano), para explicar a Trindade. Trata-se de uma fonte, um riacho e um lago que constituem um único chamado Nilo. São três que constituem um somente: “Na verdade, não são três Nilos, três rios, três águas ou três naturezas, nem três fontes ou três riachos ou três

¹⁵⁶ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 18. “Gli stessi presupposti logici servono ad Anselmo per dimostrare che in Cristo non ci sono due persone (divina e humana), ma una sola, quella divina. Il motivo è che il Verbo ha assunto un'altra natura e non un'altra persona” (ORAZZO, *Introduzione*, p. 57).

lagos. Aqui, portanto, se diz um de três e três de um, e, todavia, não se diz três em modo intercambiável” (*EIV XIII*). Uma falha teológica desse exemplo é a de que cada um dos elementos (fonte, riacho e lago) sucede temporalmente o outro, enquanto na Santíssima Trindade as pessoas não são separadas temporalmente. Mas o objetivo de Anselmo era o de mostrar de que maneira um é dito de três e três de um.

A reflexão conclusiva da *EIV* aponta para os temas da *eternidade* e *onipotência* divinas. Para Anselmo, Deus é a simples eternidade, e como nada está fora da eternidade, a eternidade mesma não pode estar fora da eternidade.

Mas, ao dizer-se que estão uma na outra, deve-se saber que seja qual for o número de vezes que a eternidade é repetida na eternidade, não há mais do que uma só e mesma eternidade, pois uma natureza repetida em si mesma, constitui uma perfeita unidade, sendo mais digna (*dignior*) e mais perfeita do que uma outra que admitisse a pluralidade de si mesma.¹⁵⁷

Assim sendo, Deus é três vezes diferentemente o mesmo Deus, repetindo-se a eternidade no interior dela mesma. “Ora, a repetição *possibilita a pluralidade interior* e, ao mesmo tempo, *exclui a pluralidade exterior*, mantendo, desse modo, a simplicidade ou indivisibilidade, isto é, a *unidade*”¹⁵⁸. Sobre a onipotência, sendo ela também simples, isto é, sem partes, a onipotência na onipotência é ela também uma única onipotência. No último capítulo da *EIV* Anselmo é enfático ao resumir a questão: “Portanto, dado que quando Deus nasce de Deus, ou Deus procede de Deus, a substância não pode perder a singularidade e a relação [não pode perder] a pluralidade, então aqui um é três e três são um, e, todavia, não são ditos três em modo intercambiável” (*EIV XVI*).

Para se compreender tanto a questão da liberdade e da vontade de Jesus, como sua obediência ao Pai, se faz útil o aprofundamento da questão da teoria da *satisfactio* anselmiana.

¹⁵⁷ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 22. Para Martines, “a eternidade de Deus não poderá ser pensada em termos temporais como algo que foi, é e será, mas como algo que simplesmente é (*simpliciter es*), fora de todo tempo (*extra omne tempus*)” (MARTINES, P. R. A eternidade divina no Proslogion de S. Anselmo. In: REEGEN, J. G. J.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. R. N (orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007, p. 48).

¹⁵⁸ VASCONCELLOS, *A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi*, p. 22.

3 TEORIA DA SATISFAÇÃO E CRISTOLOGIA TRI-PROSPÉTICA

Compreendendo o método utilizado por Anselmo, bem como suas ideias referentes tanto à possibilidade da redenção quanto à necessidade e modalidade da mesma no *CDH* e na *EIV*, convém agora refletir a própria teoria da satisfação anselmiana. Procurar-se-á relacioná-la e entendê-la na perspectiva de uma justiça misericordiosa, que revele a ação divina como uma manifestação do amor. De igual modo, benfazeja pode ser uma análise da cristologia de Anselmo numa linha tri-prospética, que reflita acerca da liberdade, da vontade e da obediência de Cristo. Para isso, dos chamados diálogos filosóficos anselmianos, pertinente é o estudo do *DV*, *DLA* e do *DCD*, pois apresentam conceitos fundamentais da teologia anselmiana. Anselmo chama esses opúsculos de *tractatus*, o que “[...] significa que ele mesmo os considera como dotados de um caráter mais técnico, onde não se trata na verdade de um ‘diálogo’, mas de um discurso técnico, de um verdadeiro e próprio ‘tratado’”¹⁵⁹. Essa trilogia apresenta a articulação de três categorias – verdade, liberdade e possibilidade –, bem como uma noção que está na essência da reflexão anselmiana, a da *rectitudo*, necessária para se compreender a obediência, a vontade e a liberdade de Cristo, especialmente se relacionada ao *CDH*.

3.1 “FOMOS CURADOS NAS SUAS CHAGAS” (Is 53,5). A TEORIA DA SATISFAÇÃO E A JUSTIÇA MISERICORDIOSA DE DEUS

O nascimento, vida e crucifixão de Jesus em si mesmos nada têm de soteriológico ou redentor. Muitos foram crucificados. Importa, então, o sentido da vida e morte de Jesus Cristo, vida e “morte por causa de nossos pecados” (1Cor 15,3). Várias foram as teorias que procuraram explicar esse sentido. O vocabulário é vasto: libertação, redenção, resgate, expiação, sacrifício, propiciação, mérito, pena, eficácia, justiça, pagamento, preço, entrega, reconciliação, solidariedade, reparação, substituição. Anselmo interpreta a redenção de Cristo essencialmente como *satisfação*.

¹⁵⁹ “[...] significa che egli stesso li considera come dotati di un carattere più tecnico, dove non si tratta in verità di un ‘dialogo’, ma di un discorso tecnico, di un vero e proprio ‘trattato’” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 81). Convém destacar que o *De grammatico* trata da dialética, não possuindo como objeto um problema da fé, como se verifica nos outros textos anselmianos.

Para compreender a teoria da Satisfação é fundamental a clareza do que está em questão para Anselmo, de modo especial acerca da beatitude como fim da pessoa humana, um dos pressupostos fundamentais do *CDH*. Um silogismo útil para tal empreendimento pode ser o que segue:

- a pessoa humana foi criada para a beatitude;
- a pessoa humana não pode alcançar a beatitude sem a remissão dos pecados;
- portanto, a pessoa humana necessita da remissão dos pecados para alcançar a beatitude.

O termo *satisfactio* (satisfação) foi introduzido na linguagem teológica por Tertuliano, extraindo-o do direito romano. Deve ser compreendido, portanto, dentro de um quadro da retórica e da jurisprudência latina. Tertuliano fala de *satisfactio* ou *satisfacere Deo* especialmente em contextos penitenciais. Dois aspectos são fundamentais: o primeiro é a oferta da *satisfactio*, como uma admissão da falta e a promessa de reparação do delito, uma *confessio*; o segundo aspecto diz respeito ao cumprimento da promessa, ou seja, à realização da *satisfactio* que evita a *poena* e obtém a *venia*, restituindo ao estado de justiça. Segundo Studer, Tertuliano segue as seguintes premissas:

A relação entre Deus e o homem se funda na *lex*. Se o homem não observa a lei, torna-se devedor de Deus. Seu pecado, sendo uma *violatio legis*, constitui uma *culpa* que exige uma *poena*. Deus poderia conceder-lhe simplesmente a *venia*. Mas não o faz sem reclamar a *satisfactio paenitentiae* como *compensatio poenae*, infligida com justiça ao homem devedor. Está, porém, sempre disposto a aceitar esta *satisfactio*.¹⁶⁰

Essa categoria jurídica significa “fazer o suficiente” para o pagamento de um débito: o credor liberava o devedor depois de verificar que havia “feito o possível” para o pagamento, mesmo que não total. Não significa fazer tudo, mas o suficiente.

Isso quer dizer que a satisfação não era medida pelo objeto, pelo dano objetivo, mas pelo sujeito que devia de qualquer modo reparar. A atenção é colocada sobre o devedor e não sobre o credor. Para Anselmo é exatamente o contrário: a

¹⁶⁰ STUDER, B. *Satisfactio*. In: *DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIGUIDADES CRISTÃS*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.1261.

satisfação deve ser adequada ao dano e às consequências do dano, e, portanto, ao credor.¹⁶¹

Na visão teológica, então, ela designa os atos penosos que o pecador deve realizar para obter de Deus o perdão de suas faltas e a remissão de sua pena. “Tal é o sentido da satisfação: reintegrar no amor divino certos atos que se constituíram em fracasso para a glória de Deus”¹⁶². Jesus Cristo, no entanto, não era pecador nem penitente, e, por isso, não “necessitava” satisfazer algo. Ele, então, assume a história e o pecado humano na sua liberdade, no seu amor e na sua misericórdia. É a *kenosis* do Filho *em favor* da humanidade, iniciada na encarnação, progredindo na sua vida e culminando nos eventos da paixão e morte. Assim sendo, o mistério pascal se torna o ponto culminante da manifestação da misericórdia divina, capaz de justificar a pessoa humana e restabelecer a justiça.¹⁶³ Foi o Doutor Magnífico que colocou a satisfação no centro da doutrina da salvação, conferindo-lhe, porém, novo significado com relação a Deus. Segundo Culleton,

Em oposição à teoria do resgate, Anselmo coloca em pauta o que vem a ser conhecido como Teoria da Satisfação. Punição restauraria a honra de Deus, por meio da supressão da liberdade ou pela capacidade do indivíduo de decidir, e através da demonstração da soberania de Deus. Satisfação implicaria na restauração da honra de Deus, primeiramente por um reembolso total do indivíduo para Deus, e depois, um pagamento acima do valor da dívida assumida. Se pecado significa não fazer o que alguém deveria, a reparação significa dar de volta o que alguém levou [...].¹⁶⁴

¹⁶¹ “Questo vuol dire che la soddisfazione non era commisurata all’oggetto, al danno oggettivo, ma sul soggetto che doveva in qualche modo riparare. L’attenzione è puntata sul debitore e non sul creditore. Per Anselmo è esattamente il contrario: la soddisfazione deve essere adeguata al danno e alle conseguenze del danno, e dunque, al creditore” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 125, nota 58).

¹⁶² DUQUOC, *Cristologia*, p. 193. Segundo Corbin, “si la justice SEULE et la miséricorde SEULE sont exclues par le Non révélé comme des éventualités moins grandes que l’Accomplissement plus que parfait des Écritures anciennes, que peut-il rester sinon leur CONJUNCTION même, seule à pouvoir être dite ‘telle que plus grande ne se puisse penser’ ? Elle est posée au chapitre VI du livre II, dans un texte aussi étonnant que le début du *Proslogion*, par la réunion de la double et plus que divine nécessité d’une satisfaction de l’homme à Dieu et d’une consommation du propos de Dieu sur l’homme” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 96).

¹⁶³ Corbin, em poucas palavras, assim apresenta essa ideia: “cette justice aurait-elle pu obtenir la satisfaction infinie dont l’homme pécheur était incapable, si Dieu lui-même n’avait pas apporté, en se faisant homme par pure miséricorde, la satisfaction que réclamait sa justice, c’est-à-dire: la réparation que l’homme devait accomplir sans la pouvoir et que Dieu pouvait octroyer sans la devoir? Un Dieu-homme était donc nécessaire pour que Dieu reçût des hommes une expiation de leur péché à la mesure de son infinie Majesté et de sa stricte Justice” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 83).

¹⁶⁴ “In opposition to the ransom theory, Anselm put forward what has come to be known as the Theory of Satisfaction. Punishment would restore God’s honour, by means of the suppression of freedom or of the capacity of the individual to decide, and through the demonstration of God’s sovereignty. Satisfaction would imply restoring God’s honour, firstly through a full repayment to God by the individual, and then by payment over and above the value of the debt assumed. If sinning means not giving what one should, then reparation

Para Anselmo, a vontade da criatura deve estar submetida e correspondente a do Criador. Trata-se de *querer* o que se *deve*. É essa retidão da vontade a honra que a criatura deve ao Criador. O diabo, por exemplo, não quis o que devia: “o diabo que recebeu querer e poder receber a perseverança, e querer e poder perseverar, não recebeu nem perseverou porque não permaneceu no querer” (*DCD* III). Quando a pessoa humana, pelo pecado original, perde essa justiça originária, passa a se encontrar na situação de dever restituir a honra divina “roubada”. “Aquele que não rende esta honra que é devida a Deus, rouba a Deus Sua posse e O desonra; e este é precisamente o pecado” (*CDH* I,11), essa é a dívida para com Deus. O pecado impede à pessoa humana alcançar a beatitude (cf. *CDH* I,10.19), não permite que os anjos caídos sejam substituídos pelos homens (cf. *CDH* I,16-19) e altera a ordem do universo (cf. *CDH* I,15). É como se estas realidades tivessem sido *roubadas* de Deus. “Assim, pois, todo o que peca deve devolver a Deus a honra que Lhe roubou, e essa é a satisfação que todo pecador deve dar a Deus” (*CDH* I,11). A reparação/satisfação a ser feita, então, deve levar em conta as consequências produzidas pelo pecado, exigindo não apenas a restituição do que foi roubado, mas um “fazer a mais”, como explica Albanesi: “Satisfazer pelo pecado não significa, portanto, ‘fazer suficientemente’, (como no direito romano), mas ‘fazer a mais’, de modo a agradar a quem sofreu o dano. Satisfazer é mais que reparar: significa reparar de maneira agradável a quem foi ofendido”¹⁶⁵. Este restituir ou fazer “a mais” da satisfação redentora é dito por Anselmo nestes termos: “Não satisfazes, portanto, se não devolves algo maior que aquilo pelo qual não devias ter pecado” (*CDH* I,21). Aqui o “a mais” ou “algo maior” (*aliquid maius*) remete evidentemente ao *Prosl* que nomeia Deus como *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*. Hünemann explica esse tema da *satisfactio* de maneira bastante clara:

Sendo, pois, a honra de Deus a determinação interna da liberdade divina e humana, também a satisfação (*satisfactio*) será humana e divina. À satisfação se ligam por parte divina a justiça e a misericórdia. Por parte humana, confluíram nela a tributação voluntária de honra a Deus e aquele desdobramento ou ‘mais-valia’ que torna possível que esta tributação ou demonstração de honra a Deus ocupe o lugar dos pecadores e de sua dívida. Santo Anselmo considera que essa associação se dá na morte de Jesus na cruz; esta, com efeito, resulta também um ‘plus’: Jesus, em si

means giving back what one has taken away [...]” (CULLETON, *Punishment and human dignity in the Cur Deus Homo by Anselm of Canterbury (1033-1109)*, p. 148-149).

¹⁶⁵ “Soddisfare per il peccato non significa dunque ‘fare abbastanza’, (come nel diritto romano), ma ‘fare di più’, in modo da fare cosa gradita a chi ha subito il danno. Soddisfare è più che riparare: significa riparare in maniera gradita a chi è stato offeso” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 125).

livre de pecado, não sujeito à morte de Adão, assume esta voluntariamente pelos homens. [...]. Não é o sofrimento da morte que, em si, traz *satisfactio*, senão a livre tributação ou demonstração de uma obediência que ante nada retrocede.¹⁶⁶

Em Anselmo, então, a lógica do *igual* se integra na lógica do *a mais* referido a Deus. Sesboué mostra que “existe da sua parte um *a mais* na ordem das razões que nunca podemos descobrir, um *a mais* na iniciativa da nossa salvação, um *a mais*, enfim, na gratuidade de um amor que destrói qualquer noção de equivalência”¹⁶⁷. João Paulo II atualiza essa questão na forma da superabundância da justiça que nasce do amor do Pai e do Filho:

Na paixão e morte de Cristo – no fato de o Pai não ter poupado o seu próprio Filho, mas ‘o ter tratado como pecado por nós’ (2Cor 5,21) –, exprime-se a justiça absoluta, porque Cristo sobre a paixão e a cruz por causa dos pecados da humanidade. Mais ainda, há na verdade uma ‘superabundância’ de justiça, porque os pecados do homem são ‘compensados’ pelo sacrifício do Homem-Deus. (DM 7)

Na própria sensibilidade e pregação litúrgica dos mosteiros medievais Deus era anunciado como um Rei, o Grande Soberano ao qual todo o universo está submetido. A relação com Deus era vista de maneira semelhante daquela relação feudal dos vassallos com os senhores. Sendo o pecado uma ofensa feita a Deus, o acento da teoria da Satisfação está então na culpa pela ofensa e na necessidade de uma digna (justa) reparação. Percebe-se claramente, então, um pensamento e uma interpretação da redenção em chave jurídica, com os riscos da utilização dos conceitos de culpa, pena e satisfação, por exemplo. Se no *Mon* as categorias eram lógicas, no *CDH* elas se mostram jurídicas, mesmo que em sentido analógico, especialmente no que diz respeito à relação Deus-homem. É evidente que as

¹⁶⁶ “Siendo, pues, el honor de Dios la determinación interna de la libertad divina y humana, también la satisfacción (*satisfactio*) será a la vez humana y divina. A la satisfacción se ligan por parte divina la justicia y la misericordia. Por parte humana, confluirán en ella la tributación voluntaria de honor a Dios y aquel desbordamiento o ‘plusvalía’ que hace posible que esta tributación o demostración de honor a Dios ocupen el lugar de los pecadores y de su deuda. San Anselmo considera que esa asociación se da en la muerte de Jesús en la cruz; ésta, en efecto, es la expresión de su total obediencia. Al mismo tiempo, resulta también un ‘plus’: Jesús, en sí libre de pecado, no sujeto a la muerte de Adán, asume ésta voluntariamente por los hombres. [...]. No es el sufrimiento de la muerte el que como el que aporta *satisfactio*, sino la libre tributación o demostración de una obediencia que ante nada retrocede” (HÜNERMANN, P. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997, p. 251-252).

¹⁶⁷ “Vi è da parte sua un *di più* nell’ordine delle ragioni che noi non possiamo mai scoprire, un *più* nell’iniziativa della nostra salvezza, un *più* infine nella gratuità di un amore che annienta ogni nozione d’equivalenza” (SESBOUÉ, B. *Gesù Cristo l’unico mediatore*. Milano: Paoline, 1991, p. 380-381).

analogias presentes no *CDH*, quais sejam do senhor/escravo, furto/restituição, dívida/pagamento e dano/reparação pesaram muito negativamente na interpretação da teoria da satisfação anselmiana. “Todavia, a índole geral do discurso tende a fazer superar ao leitor as leis férreas da justiça comutativa e das exigências de retribuição”¹⁶⁸, bem como de uma ideia de compensação mecânica. É uma questão de linguagem, podendo-se estabelecer uma interpretação redutiva/perversa a partir tão somente dos conceitos, ou então buscando perceber a intencionalidade teológica que vai além das expressões. Para Nardin, “as mesmas expressões linguísticas de Anselmo, em seguida, ainda que referidas a um léxico jurídico-feudal, podem adquirir uma legítima valência teológica, se colocadas no contexto bíblico-litúrgico no qual elas nascem”¹⁶⁹. A intenção de Anselmo é salvaguardar a absoluta transcendência divina e mostrar a impossibilidade de a pessoa humana sozinha efetivar a satisfação ou a autorremissão.

A obra da Redenção é, portanto, primeiramente uma obra de reparação; essa reparação só pode se realizar por uma compensação oferecida à Justiça divina. Essa compensação toma forma de pena, aceita pela própria vítima, e é por isso que é designada com os termos de satisfação ou expiação.¹⁷⁰

Conforme Francisco, “exatamente porque existe o pecado no mundo, exatamente porque a nossa natureza humana está ferida pelo pecado original, Deus, que entregou seu Filho por nós, só poderia se revelar como misericórdia”¹⁷¹. Essa revelação da misericórdia divina relacionada à satisfação consiste não na renúncia da justiça, mas na ação de Jesus Cristo, por amor a Deus e aos homens. Anselmo assim exprime essa relação:

¹⁶⁸ “Tuttavia l’indole generale del discorso tende a far superare al lettore le leggi ferre della giustizia commutativa e delle esigenze di retribuzione” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 159).

¹⁶⁹ “Le stesse espressioni linguistiche di Anselmo, quindi, anche se riferibili ad un lessico giuridico-feudale, possono acquisire una legittima valenza teologica, se collocate nel contesto biblico-liturgico in cui sono nate” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 129). “Aqui caberia muito bem perguntar: será que as rejeições das teorias vicárias não são, de fato, rejeições motivadas por mentes (ainda) iluministas ocidentais, nas quais não cabe uma ideia tão grotesca quanto a do sacrifício vicário? Não seria passar rápido demais para nosso mundo deixar de perguntar se tal ideia era tão grotesca para os primeiros cristãos?” (MACHADO, *O Jesus histórico na hermenêutica de John Dominic Crossan e as pesquisas de religião*, p. 110).

¹⁷⁰ DUQUOC, *Cristologia*, p. 160.

¹⁷¹ FRANCISCO, *O nome de Deus é misericórdia*, p. 85. Consoante afirma João Paulo II, “e fez-se justiça da morte à custa da morte daquele que era sem pecado e o único que podia, mediante a própria morte, infligir a morte à morte (cf. 1Cor 15,54s). Deste modo, a Cruz de Cristo, na qual o Filho consubstancial ao Pai presta plena justiça a Deus, é também uma revelação radical da misericórdia [...]” (DM 8).

Pois, o que se pode pensar de mais misericordioso que a um pecador condenado aos tormentos eternos, e sem ter com que redimir-se, Deus Pai lhe diga: ‘receba a meu Unigênito e O ofereça por ti’, e o Filho, por sua vez, ‘toma-me e redima-te’? [...] E que coisa há mais justa do que se perdoe toda dívida àquele que paga, se se dá com o devido afeto, um preço maior que toda dívida? (CDH II,20)

No capítulo VIII do *Prosl*, Anselmo faz notar que a percepção humana com relação a Deus é de que Ele é misericordioso, por causa do compadecimento e da compaixão para com os homens, por causa da salvação aos miseráveis e do perdão aos pecadores. No entanto, Deus, também, não é misericordioso porque não é *afetado* por nenhuma compaixão da miséria.¹⁷² Deus é misericordioso segundo nós e não segundo Ele. Pode também parecer contraditório encontrar em Deus misericórdia e justiça, porém, melhor, ou mais perfeito, é aquele que é bom para com os bons e maus, do que aquele que é bom somente com os bons. Não há contradição alguma, porque Ele é misericordioso porque é bom; e é bom porque é justo; logo, é misericordioso porque é justo.¹⁷³ Compreende-se melhor o que é dito através do próprio Anselmo: “se, portanto, é sem justiça que Te compadeces dos maus, compadeces-Te injustamente. Mas se é sacrílego afirmar tal coisa, impõe-se acreditar que Tu Te compadeces dos maus justamente” (*Prosl* IX). Sem dúvida, um Deus injusto e malvado é menor do que um Deus justo e bom. “Com a misericórdia, a justiça é mais justa, realiza-se realmente a si mesma”¹⁷⁴.

Conforme Sciuto¹⁷⁵, a questão da justiça perpassa toda a obra anselmiana, já que não há somente um significado moral, mas também teológico, epistemológico e político,

¹⁷² “Dio non può sentire alcuna con-passione, perchè «passione» significa *subire* l’effetto di un agente che produce una modificazione (non importa se interna o esterna), mentre Dio è immutabile” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 70).

¹⁷³ “Il problema della giustizia, quindi, non viene risolto dal solo rapporto giuridico della «retribuzione»; comprende, infatti, anche la «attribuzione» gratuita del bene pure ai malvagi” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 73). “È una conclusione, certo, formalmente corretta, ma semanticamente audace e sorprendente, che aggrava ulteriormente il problema: Dio non è misericordioso *e* giusto, ma è misericordioso *perché* giusto” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 75). Para explicitar e explicar melhor, Sciuto aponta em Anselmo dois argumentos: 1) “La prima spiegazione, quindi, si fonda sul principio di perfezione del cap. 5 e perciò sul concetto dell’IQM: Dio dev’essere misericordioso *perché* giusto, altrimenti non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 77). 2) “La seconda spiegazione si fonda sulla necessaria implicazione semantica tra i concetti di «giusto» e di «dovere», che nelle opere successive di Anselmo (specialmente *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *Cur Deus homo*) avranno un ruolo fondamentale” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 78).

¹⁷⁴ FRANCISCO, *O nome de Deus é misericórdia*, p. 116. Corbin amplia a reflexão sobre esse tema: “c’est pourquoy, de même que l’union de la justice ET de la miséricorde est *plus* que la justice SEULE ou la miséricorde SEULE, tout en étant la *vérité* de l’une et de l’autre, comme justice *suréminente* et miséricorde *suréminente*, de même l’union de Dieu ET de l’homme dit *plus* que Dieu SEUL ou l’homme SEUL, tout en étant la *vérité* de l’un et de l’autre” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 98).

¹⁷⁵ “Il problema della giustizia, in effetti, attraversa tutta l’opera di Anselmo, in quanto non ha solo un significato morale [...], ma anche teologico, epistemologico e politico” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 71).

porque estabelecem uma relação de ordem ontológica entre Deus e o homem, o transcendente e o humano. Uma definição da justiça no *DV* é a da “[...] retidão da vontade observada por causa de si mesma [...]” (*DV XII*). Assim sendo, a ação divina com relação aos maus, portanto, é sempre justa: “Quando castigas os maus isso é justo porque tal concorda com os seus méritos, mas quando perdoas aos maus isso é justo, não porque tal esteja de acordo com o que merecem, mas com a tua bondade” (*Prosl X*). É justo, e sem contradição, porque Deus faz o que condiz consigo mesmo. “Anselmo refuta uma justiça que não promova a reconciliação, a reumanização do homem pecador”¹⁷⁶.

Deus não seria o mais justo se retribuísse apenas bens aos bons e males aos maus, já que “[...] é mais justo quem retribui aos bons e aos maus do que quem apenas retribui méritos aos bons” (*Prosl XI*). Novamente não há contradição em dizer que Deus é justo em todas as suas vias. Porém, é justo *segundo Deus* e não *segundo nós*, já que é à justiça divina que se deve aplicar o princípio de perfeição. A misericórdia divina nasce da justiça, pois Deus é misericordioso porque é justo, visto ser algo *justo* ou *não justo* aquilo que Deus assim o quiser, ou não o quiser, respectivamente. Daí o tema da *vontade divina*¹⁷⁷. Não é contraditório, então, que Deus possa querer salvar também os maus, embora não nos pareça compreensível, já que não é possível saber, pela nossa capacidade racional, quando Deus usa da bondade para com os maus. “Assim, portanto, És verdadeiramente sensível, onipotente, misericordioso e impassível, assim como vivente, sábio, bom, feliz, eterno e tudo quanto é melhor ser do que não ser” (*Prosl XI*), declara Anselmo, valendo-se do princípio de perfeição. Segundo Martines,

essa regra do *melius* demarca toda a argumentação posterior do *Proslogion* e, além de ser a construção positiva do *maius* amplia a compreensão deste, ao apontar que esta grandeza não é de natureza espacial, mas sim espiritual, na qual resplandece toda a sua *dignitas*.¹⁷⁸

¹⁷⁶ “Anselmo rifiuta una giustizia che non promuova la riconciliazione, la riumanizzazione dell’uomo peccatore” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 161).

¹⁷⁷ “Questo passaggio è molto importante per due motivi. In primo luogo, Anselmo introduce qui, per la prima volta, il tema fondamentale della *volontà* in Dio. In secondo luogo, egli sembra affermare un volontarismo divino assoluto (a parte le sottintese limitazioni che abbiamo visto sopra, cap. 7: Dio non può corrompersi, mentire, negare il principio di non contraddizione). In realtà, questa affermazione va letta nel contesto e non come un’asserzione di principio; essa vuol dire soltanto che la risoluzione divina in cui si tengono insieme, senza contraddizione, giustizia e perdono va pensata come voluta, non essendo evidentemente pensabile in termini di necessità, di fato o destino” (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 85).

¹⁷⁸ MARTINES, *A eternidade divina no Proslogion de S. Anselmo*, p. 46-47. “Elle présuppose la foi dans le pardon offert par Jésus, l’accueil du Don au-dessus de tout don dispensé à la Croix pascalle. Connaissant déjà cette « miséricorde si grande, si accordée à la justice, que ni plus grande ni plus juste ne se pourrait penser »

Justiça e misericórdia, logo, se relacionam perfeitamente na teoria da satisfação anselmiana, pois justa é a misericórdia divina e misericordiosa é a sua justiça. E é justamente o gesto do amor divino manifestado na Encarnação/Redenção o gesto que não se pode pensar nada maior (*maius*) ou melhor (*melius*): “E quanto à misericórdia de Deus, que a ti parecia que te ias perecer quando considerávamos a justiça de Deus e o pecado do homem, a encontramos tão grande e tão conforme a justiça, que não se pode pensar nada nem maior ou mais justo” (CDH II,20). É o amor misericordioso que não pode ser pensado maior. É o amor que supera toda desordem.

A morte do Cristo, de acordo com Anselmo, foi um gesto, uma atitude de inigualável generosidade, a tal ponto que supera absolutamente os pecados da humanidade de todos os tempos, desde os pecados de Adão, passando pelos próprios carrascos, que mataram o Filho de Deus, e estendendo-se para todos os homens do futuro.¹⁷⁹

Anselmo deixa claro que tudo quanto Deus é, o é por si mesmo, porque não depende de outro ser, diferentemente das criaturas que dependem tanto na criação quanto no manter-se. Deus é a própria vida, a sabedoria, a bondade e todos os atributos semelhantes a esses. Tudo o que se encontra no espaço e no tempo é menor do que aquilo que nenhuma lei do espaço e do tempo encerra. Vendo-se Deus como autônomo e o sustentáculo do tempo e do espaço “[...] é mais correto dizer-se que espaço e tempo estão em Deus, bem como tudo mais [...]”¹⁸⁰, não demonstrando qualquer conotação panteísta, mas o contrário de

(CDH, II, XX ; 132), elle oppose à l'apparente contradiction de la justice et de la miséricorde leur *summa et concors veritas*, leur *union* réelle au-delà de la *seule* miséricorde et de la *seule* justice, au-delà du seul *plus* et du seul *égal*” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 158).

¹⁷⁹ VASCONCELLOS, *A racionalidade da encarnação*, p. 19. Para Corbin, “s’il confirme que l’intuition centrale du *Proslogion* est sauvegardée, et même prolongée, s’il rappelle que la miséricorde, dont le libre surplus manque apparemment de justice, est en réalité plus juste que toute justice, et ‘si accordée à la justice que ni plus grande ni plus juste ne se pourrait penser’, s’il déploie une première équation formelle conforme à la parole de la croix, il énonce aussi deux autres choses essentielles : *a* – c’est la *summa concordia* de la justice et de la miséricorde qui a été cherchée dans le regard porté à la folie et à la faiblesse de Jésus, blessé par amour de nous ; inversement, c’est la sagesse ‘plus sage que les hommes’ et la force ‘plus forte que les hommes’ (1Co 1,25) qui ont été visées dans le réexamen de l’apport entre justice et miséricorde : l’Événement pascal est le salut tel que *ni* plus miséricordieux *ni* plus juste ne se peuvent produire ; *b* – le chemin de raisons que l’auteur a tracé vers le Secret du Christ a voulu montrer que la justice, apparente non-miséricorde, est en vérité plus miséricordieuse que toute miséricorde superlative imaginée par l’homme” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 87-88).

¹⁸⁰ MACEDO, *Introdução e anexos*, p. 82. “È da notare l’attenta e opportuna scelta dei verbi che rendono il tipo de conoscenza, corrispondente ai diversi livelli ontologici degli oggetti: la completa limitazione dei corpi

panteísmo, e daí que nada limita Deus, enquanto o *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, que está em toda a parte e sempre, visto que não tem início nem fim, e está todo ao mesmo tempo em toda parte. No entanto, há algo menor que Deus, que é criado por Deus, e que, também, podem considerar-se ilimitados e eternos: os anjos e a alma humana, enquanto não são mortais, e a alma, por exemplo, estar em todas as partes do corpo e não numa só.

Pela amplidão e imensidade divina, a mente humana não consegue ver diretamente Deus. Esse tema [Deus visto e não visto] é tipicamente neoplatônico, mas isso não basta para definir Anselmo como um neoplatônico no sentido estrito. Sabe-se que "o princípio que defende (sob o aspecto formal) é platônico, mas não é possível atribuir rigorosamente a Platão os seus mesmos termos"¹⁸¹. Essa impossibilidade de vê-Lo como Ele é se dá não pelo pecado, mas pela diferença ontológica entre Deus e o homem. *Vê-se* Deus até onde a possibilidade humana assim o permite, porque a alma é *ofuscada* pela luz divina:

Obscurece-se o seu olhar devido à sua fraqueza ou ofusca-se pelo Teu fulgor? Mas, sem dúvida, em si obscurece-se e por Ti é ofuscada. Obscurece-se pela sua vista curta e perde-se na Tua imensidade e, verdadeiramente, é apertada pela sua estreiteza e é oprimida pela Tua amplidão. Quão grande é aquela luz, a partir da qual brilha tudo o que, sendo verdadeiro, se torna luminoso para a mente racional! (*Prosl XIV*)

A teoria da satisfação, então, procura evitar os excessos da teoria da substituição penal ao insistir no amor livre de Jesus Cristo e na reparação da ofensa. Segundo Viola, "Anselmo quer ver na obra da Redenção, cujo centro é a Encarnação, uma obra suprema do amor divino"¹⁸², amor como dom livre de si mesmo, amor daquele que dá a vida por seus amigos (cf. Jo 15,13), amor tão grande que *não se pode sequer pensar algo maior*. Em Cristo há a reconciliação de todo o cosmo com Deus, restabelecendo nele a ordem destruída

si «vede» (*cernitur*), l'assoluta mancanza di limiti in Dio si «comprende» (*intelligitur*), la parziale mescolanza di limite e illimitate negli spiriti creati si «conosce» (*cognoscitur*)" (SCIUTO, Note al *Proslogion*, 95).

¹⁸¹ SPINELLI, *Anselmo de Cantuária*, p. 170-171.

¹⁸² "Anselmo vuole vedere nell'opera della Redenzione, in cui centro è l'Incarnazione, un'opera suprema dell'amore divino" (VIOLA, *Anselmo d'Aosta: fede e ricerca dell'intelligenza*, p. 115). Corbin também relaciona o amor como manifestação da justiça e da misericórdia: "et, s'il fallait exclure la *seule* miséricorde et la *seule* justice, c'est parce que nul salut imaginable ne peut dépasser cette donation gracieuse du Père qui donne en toute miséricorde ce qu'Il ordonne en toute justice : la justice qui est plus que juste en s'unissant à la miséricorde, la miséricorde qui est plus que miséricordieuse en s'unissant à la justice, c'est-à-dire l'Amour qui, tenant l'Autre et sa rencontre au-dessus de soi, se donne librement à Lui" (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 202-203).

pelo pecado e salvaguardando por ele o desejo originário da beatitude. Pela *solidariedade ontológica* entre Deus e a humanidade, observada já na Encarnação, convém também que os frutos da redenção sejam destinados (aplicados) à mesma humanidade.

A tradição judaica insiste no valor expiatório do sofrimento e da morte: ela oferece o quadro para se pensar a Paixão do Filho do Homem, predestinado por Deus para a salvação de seu povo pecador. As noções de expiação, resgate e sacrifício expiatório fornecem imagens indispensáveis para a integração da Crucificação de Jesus dentro do desígnio redentor de Deus, manifestado na Ressurreição.¹⁸³

Em uma noção ritual encontra-se a questão do sacrifício, abordada pela tradição cristã. Convém, porém, destacar que “o essencial do sacrifício é, pois, a obediência e o amor de Cristo. O que rende homenagem a Deus não é a morte do Cristo, e sim a caridade com que oferece o sacrifício pelos homens”¹⁸⁴. Sacrifício como um fazer sagrado (*facere sacrum*) de obediência e amor sem limites ou condições. Sacrifício e sofrimento, portanto, não são sinônimos, pois “uma vez que alguém equivalha sacrifício e sofrimento, o maior sacrifício deve acarretar o maior sofrimento e, dada esta equação, sua representação certamente beirará o sadismo”¹⁸⁵. É na *Meditatio Redemptionis Humanae* de Anselmo que se visualiza esse mistério presente na redenção. Trata-se de um excelente hino ao amor de Deus e um convite à pessoa humana para saborear a bondade do Redentor e deleitar-se no seu amor e na sua alegria. Mais do que uma perspectiva argumentativa, Anselmo apresenta um enfoque orante acerca da redenção. Títulos atribuídos a Jesus Cristo, nessa Meditação, fogem da linguagem jurídica, fria ou formal, tais como “bom samaritano”, “bom amigo” e “doce redentor”, revelando assim certa mística do monge escritor. Para Anselmo, percebe-se a ação do amor divino justamente diante da satisfação devida a Deus por meio de uma reparação maior que a injúria. Declara o autor:

A bondade de Deus interveio para que sua justiça não deixasse a desordem do pecado em seu reino; o Filho de Deus assumiu em sua pessoa a natureza humana para que nessa um homem se fizesse Deus e tivesse em si um meio não somente superior a toda essência que não fosse Deus, mas também a toda dívida que os

¹⁸³ DUQUOC, *Cristologia*, p. 164.

¹⁸⁴ DUQUOC, *Cristologia*, p. 191.

¹⁸⁵ CROSSAN, J. D. Hino a um Deus selvagem. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica*, um debate com John Dominic Crossan. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 65.

pecadores devessem saldar; e não devendo nada por si mesmo, pagaria essa dívida por outros que não tinham com que pagar o que deviam. (*Med III* p. 433-435)

Deus se fez homem porque essa era sua vontade. A intervenção divina revela essa vontade que é boa e manifesta, de igual modo, o seu amor. Trata-se certamente da versão em forma de oração do *CDH*.¹⁸⁶ A diferença está situada nos interlocutores: enquanto no *CDH* há um diálogo com os descrentes (infiéis ou pagãos), por isso o *remoto Christo*, na *Meditatio*, ao invés, as verdades da fé constituem um patrimônio de base dos que creem e oram.

3.2 “FOI MALTRATADO, MAS LIVREMENTE HUMILHOU-SE” (Is 53,7). A LIBERDADE DE CRISTO

A questão da liberdade de Cristo em aceitar a morte na cruz está presente com certa insistência no *CDH*, especialmente porque

o evento cristológico, único e não dedutível, da oferta de Deus-Filho ao Deus-Pai assume a estrutura metafísica da liberdade, mas a eleva a uma dignidade divina, porque a habilita a um exercício maduro de gratuidade, que no nível de natureza simplesmente não possuía¹⁸⁷.

A obediência de Cristo ao Pai não cancela ou sequer limita a liberdade de Cristo, pois o livre arbítrio consiste num poder de manter a retidão da vontade (*iustitia*) por amor da retidão mesma (*rectitudo*), sem qualquer motivação externa abaixo de Deus. “A liberdade é, transcendentalmente falando, a *dignidade* da apropriação responsável do ato de ser – do agir – próprio do homem”¹⁸⁸, revelando-se também como ontologicamente essencial. Já está na

¹⁸⁶ “La prière accompagne la charité, et la charité donne satisfaction à Dieu, parce que la charité, qui est libre dette de soi-même et de plus que soi-même, accomplit la restauration de l’homme en sa vérité, ou cette récréation en Christ plus admirable que la création en Adam” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 237).

¹⁸⁷ “L’evento cristologico, unico e indeducibile, dell’offerta del Dio-Figlio al Dio-Padre assume la struttura metafisica della libertà, ma la eleva a una dignità divina, perché l’abilita a un esercizio maturo di gratuità, che a livello di natura semplicemente non possedeva” (ORAZZO, *Analogia libertatis*, p. 9).

¹⁸⁸ “La libertà è, transcendentalmente parlando, la *dignità* dell’appropriazione responsabile dell’atto d’essere – dell’agire – propria dell’uomo” (SEQUERI, P. L’avvento della libertà secondo Anselmo d’Aosta. In: BIFFI, I.; MARABELLI, C.; MALASPINA, S. M. (Eds.). *Anselmo d’Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book,

própria constituição da pessoa humana, por vontade divina, esta destinação à apropriação autônoma e responsável da *rectitudo*. No dizer de Sequeri, “estar na justiça – na verdade – da própria destinação se justifica somente enquanto atuação daquele ser-da-liberdade que é o homem”¹⁸⁹.

No *DLA* encontramos esta definição fundamental: “Portanto, visto que toda liberdade é poder, esta liberdade de escolha é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (*DLA III*). Não é, portanto, o poder de pecar e não pecar, mas sim de praticar a justiça, querendo e fazendo o que se deve. Do contrário, Deus não poderia gozar da liberdade, já que “a liberdade é uma qualidade fundamental do ser espiritual; essa não pode então ser definida como uma capacidade de pecar, pois uma semelhante ‘capacidade’ não existe em Deus”¹⁹⁰. Para Anselmo, “[...] o poder de pecar nem é liberdade, nem parte da liberdade” (*DLA I*).

O processo e a morte de Jesus dão testemunho de sua liberdade e são paradigmáticos em virtude de seu profetismo histórico: “separados desse profetismo, tornam-se momentos abstratos de um desígnio divino que se realiza fora da história dos homens: os opositores de Jesus seriam figurantes, o drama estaria de antemão definido”¹⁹¹. Antonio Orazio compreende que “é unicamente sobre a base da originária liberdade divina que pode e deve ser compreendida a necessidade consequente da economia da cruz, não vice-versa”¹⁹². A liberdade de Cristo seria posta em dúvida caso ele fosse obrigado pelo Pai a sofrer e morrer. Anselmo mesmo, de maneira clara, aborda essa questão: “Por conseguinte, não se pode dizer, quanto ao que Ele mesmo fez, de nenhuma maneira, que Ele foi obrigado a morrer” (*CDH I,10*). Portanto, é na sua liberdade soberana que Cristo percorre o caminho da cruz, aceitando, sim, livre e incondicionalmente a vontade do Pai. Conforme Vasconcellos, “o objetivo de Anselmo é mostrar que há uma absoluta necessidade da morte livre de Cristo, pois só esta morte representa o único valor, absolutamente ‘gratuito’ e transcendente ao

2003, p. 126). Sequeri ainda afirma que “l’avvento della libertà è direttamente proporzionale alla restituzione della volontà alla *iustitia* e delle sue *affectiones* alla dignità del soggetto umano” (SEQUERI, *L’avvento della libertà secondo Anselmo d’Aosta*, p. 127).

¹⁸⁹ “Essere nella giustizia – nella verità – della propria destinazione rimane evento giustificato solo come attuazione di quell’essere-della-libertà che è l’uomo” (SEQUERI, *L’avvento della libertà secondo Anselmo d’Aosta*, p. 127-128).

¹⁹⁰ “La libertà è una qualità fondamentale dell’essere spirituale; essa non può dunque essere definita come una capacità di peccare, poiché una simile ‘capacità’ non esiste in Dio” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 97).

¹⁹¹ DUQUOC, *Cristologia*, p. 13.

¹⁹² “È unicamente sulla base della originaria libertà divina che può e deve essere capita la necessità consequente dell’economia della croce, non viceversa” (ORAZZO, *Introduzione*, p. 38).

universo criado”¹⁹³. É a sua liberdade soberana que se torna *rationes necessariae* da encarnação e da morte redentoras. Trata-se, então, de uma oferta livre e *espontânea* da vida que culmina no evento da morte de cruz. Segundo Albanesi, “o termo ‘sponte’ vem repetido continuamente por Anselmo no cap. I,9 e constitui o *leitmotif* da sua teologia da redenção com o qual mitiga a rígida necessidade com a qual pensa a ação do Deus-homem”¹⁹⁴. A vontade humana de Jesus também deve ser analisada nessa perspectiva.

3.3 “NÃO SEJA COMO EU QUERO, MAS COMO TU QUERES” (Mt 26,39). A VONTADE HUMANA DE JESUS

Tendo em conta a liberdade ontológica da pessoa humana, útil pode ser a reflexão acerca da vontade, própria de cada indivíduo. “Em um mundo onde tudo pertence a outro, onde a vontade do Senhor ou da Igreja reina em absoluto, Anselmo afirma que ninguém pode erigir-se como soberano de outra vontade. Alí nasce o conceito moderno de individualidade”¹⁹⁵. Para nosso autor (cf. *DC III*)¹⁹⁶, três momentos ou dimensões complementares de um único dinamismo dizem respeito à vontade (*voluntas*): a *vontade-instrumento*, a *vontade-atitude* (ou vontade-afecção) e a *vontade-uso*. A primeira é a potência ou capacidade do sujeito para querer algo. A terceira é a aplicação da primeira a objetos individuais e se exerce quando se aplica o querer. A segunda, porém, com a qual Anselmo reflete mais intensamente, diz respeito à vontade considerada do ponto de vista das inclinações ou disposições ou intenções que querem algo específico, numa determinada direção, como um *habitus*.

¹⁹³ VASCONCELLOS, *A racionalidade da encarnação*, p. 18-19. “Ayant noté que la Bible attribue le salut de l’homme tantôt au libre choix de l’homme, tantôt à la libre grâce de Dieu, Anselme tente, une nouvelle fois mais en termes nouveaux, de renverser l’aporie en trace d’une logique plus que logique, celle de la conjonction qui joint grâce ET liberté de telle manière que ni la liberté *seule* ni la grâce *seule* ne puissent être plus grandes” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 229-230).

¹⁹⁴ “Il termine ‘sponte’ viene ripetuto continuamente da Anselmo al cap. I,9 e costituisce il *leitmotif* della sua teologia della redenzione con il quale mitiga la rigida necessità con cui pensa l’azione del Dio-uomo” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 153, nota 25).

¹⁹⁵ “En un mundo donde todo pertenece a otro, donde la voluntad del Señor o de la Iglesia reina en absoluto, Anselmo afirma que nadie puede erigirse como soberano de otra voluntad. Allí nace el concepto moderno de individualidad” (HUBERT, *El espíritu humano y la dramaticidad de su transcendencia según el Monologion de San Anselmo*, p. 398).

¹⁹⁶ Sobre a divisão tripartida da vontade sugere-se a leitura de D’OCA, Fernando Rodrigues Montes. *O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado*. Tese (Doutorado em Filosofia). PUCRS, Porto Alegre, 2014, pp. 116-135.

Tratar da vontade humana de Jesus não significa opor-se à sua transcendência. Para Duquoc, “[...] a obediência de Jesus não é submissão a um imperativo, mas é ação que se põe de acordo com a vontade libertadora de Deus”¹⁹⁷. Mas poderíamos chamar essa “vontade libertadora de Deus” de vontade do Pai? A resposta é positiva. O Filho se coloca de acordo com a vontade do Pai, conservando assim o que Deus quer que Ele queira. Sua vontade é fazer a vontade do Pai. “Portanto, desta forma o Filho observando imutavelmente e espontaneamente (*indeclinabiliter et sponte*) a vontade recebida do Pai se faz obediente até a morte”¹⁹⁸. A visão de Anselmo é de que a vontade justa ou retidão da vontade consiste em querer o que se deve, pois “[...] não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz” (DV XII), o que engloba também uma ideia de finalidade ou destinação configurada à verdade suprema. O querer é expressão da vontade: “[...] não se pode querer contra vontade, porque não pode querer não querendo” (DLA V). Cristo quis (*voluntas*) diretamente observar a justiça de Deus para a restauração da humanidade, e, somente de maneira indireta, a própria morte. Sua natureza humana sofreu não por uma necessidade antecedente (*necessitas praecedens*), mas por sua livre vontade (*necessitas sequens*), e “[...] não há nada mais livre do que a vontade reta” (DLA IX). Essa vontade pela qual Cristo quis a morte é, poder-se-ia dizer, dom do Pai (*dedit illi Patre*), embora também seja fundamental declarar que o Pai não quis diretamente enviar o Filho à morte, ou obrigá-lo a morrer, mas sim salvar a humanidade: “Como a vontade do Filho agradou ao Pai e este não Lhe proibiu o querer ou cumprir o que queria, com razão se afirma que o Pai quis que o Filho sofresse uma morte tão piedosa e tão útil, ainda que não desejasse Seu tormento” (CDH I,10).

De tudo o que se afirma sobre Cristo, Anselmo veementemente declara que “[...] deve ser interpretado no sentido de que Ele morreu não pela força, mas por livre vontade, pois era onipotente, e dEle está escrito que *se ofereceu porque quis* (Is 53,7)” (CDH I,10). Também na *Meditatio Redemptionis Humanae* essa questão é exposta:

¹⁹⁷ DUQUOC, *Cristologia*, p. 178. Segundo Marabelli, “il congiungimento della sola volontà umana con la volontà di Dio genera un ‘sistema’ di virtù e tante opere buone. Si distinguono così due possibilità: la volontà obbediente a Dio e la *propria voluntas* o disobbedienza a Dio. Quindi si delineano due sistemi: quello delle virtù e delle opere buone e quello che ha la propria ‘fonte’ nella volontà propria, che è il sistema dei vizi” (MARABELLI, C. Anselmo educatore dei costumi attraverso il linguaggio parabolico. In: BIFFI, I.; MARABELLI, C.; MALASPINA, S. M. (Eds.). *Anselmo d’Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book, 2003, p. 224).

¹⁹⁸ “Pertanto, in questo modo il Figlio osservando immutabilmente e spontaneamente (*indeclinabiliter et sponte*) la volontà ricevuta dal Padre si fa obbediente fino alla morte” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 292). De acordo com Vignaux, “perder a retidão do espírito, recebida na criação, é algo que ocorre devido a uma vontade que não admite outra razão para além de si própria: Santo Anselmo refere noutro passo um *voluit quia voluit* – qui-lo porque o quis: expressão que reaparece na Idade Média sempre que uma vontade surge como princípio último” (VIGNAUX, *A filosofia na idade média*, p. 77).

Não foi o Pai quem prescreveu pela força a este homem que morresse, senão que ele livremente fez o que em seu pensamento devia agradar ao seu Pai e aproveitar aos homens. Com efeito, o Pai não podia obrigar-lhe a pagar uma dívida que não devia; mas, de outra parte, o Pai não podia recusar uma honra tão grande, que espontaneamente, por sua boa vontade, lhe oferecia o Filho. (*Med III* p. 435)

Contra qualquer ideia de monotelismo, como se a vontade divina suplantasse a humana, Anselmo explicita a necessidade da vontade do homem. Note-se que no texto que segue, num seu diálogo com o discípulo, diz-se simplesmente “homem” e não “Deus-homem”, destacando sua livre vontade:

[A] Portanto, aquele que deseja cumprir a satisfação pelo pecado do homem, deve ser alguém que possa morrer por livre escolha.

[B] Eu penso que este é certamente aquele homem que nós procuramos, que nem morra por necessidade, porque é onipotente, nem por dívida, porque não é pecador, e, ao mesmo tempo, possa morrer por livre vontade, porque isto será necessário. (*CDH II*,11)

No dizer de Nardin, “isso enfatiza ainda mais a sua perspectiva do *homo assumptus*, pelo qual a liberdade (*ex libera voluntate*) com a qual aceita a morte não é somente em referimento à vontade divina, mas também àquela humana”¹⁹⁹. O Deus-homem *não pode* pecar, não porque alguém o obriga, mas sim porque *não quer*. Assim sendo, o Deus-homem pode morrer segundo a natureza humana? “Se morre é porque o quer; e nesta sua livre vontade de morrer, mesmo que não o devendo de nenhuma forma, se manifesta o dom superabundante dado a Deus pelo Deus-homem”²⁰⁰. Essa sua livre oferta a Deus superou o debito originário do pecado, já que é uma superação superabundante, como se percebe no texto anselmiano: “Vê, então, como esta vida dada em expiação dos pecados prevalece sobre todos eles” (*CDH II*,14). Segundo Nardin,

¹⁹⁹ “Questo sottolinea ancora maggiormente la sua prospettiva dell’*homo assumptus*, per cui la libertà (*ex libera voluntate*) con cui accetta la morte non è solo in riferimento alla volontà divina ma anche a quella umana” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 180).

²⁰⁰ “Se muore è perché lo vuole; e in questa sua libera volontà di morire, pur non dovendolo a nessun titolo, si manifesta il dono sovrabbondante dato a Dio dal Dio-uomo” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 138).

certamente Anselmo quer que não somente a oferta do Deus-homem seja perfeita do ponto de vista ontológico – porque somente com ambas as naturezas se pode realizar a satisfação, - mas, também, o ato desta oferta deve ser perfeito, a saber, através de um pleno acordo das duas vontades.²⁰¹

Depois de refletir acerca da liberdade e da vontade humana de Jesus, convém agora analisar o tema da obediência ao Pai, buscando também perceber uma perfeita e benemérita relação com o que foi visto até agora.

3.4 “HUMILHOU-SE E FOI OBEDIENTE ATÉ A MORTE” (FI 2,8). A OBEDIÊNCIA DE CRISTO AO PAI

Ao tratar do tema da obediência, convém ressaltar em Anselmo uma mística ou metafísica da obediência, dado o fato de ele sofrer perseguição da tirania real inglesa por sua fidelidade a Deus, em sua grandeza que é única. A pessoa humana, pela sua pequenez de criatura, deve buscar viver a obediência diante do Criador. “[...] para Anselmo, há um sentido profundo, monástico da obediência e, ao mesmo tempo, há um querer, quer dizer um ato pessoal da vontade e esse ato individual se une a um dever”²⁰². Ele mesmo viveu a obediência como uma conformação à verdade que, em última instância, remete também ao próprio Deus: “a verdade, que não pode ter nem início nem fim, refere-se ao sumamente bom e ao sumamente grande, qual seja o *id quo nihil maius*”²⁰³. No DV Anselmo percorre um caminho circular para aprofundar esse tema, porque se diz pela fé que Deus é a Verdade, mas ao mesmo tempo pela linguagem se afirmam tantas outras coisas como verdades também. Conforme Viola, “ele encontra o seu ponto de partida na Revelação: Deus é

²⁰¹ “Certamente, Anselmo vuole che non solo l’offerta del Di-uomo sia perfetta dal punto di vista ontologico – perché solo con entrambe le nature si può realizzare la soddisfazione, - ma, anche, l’atto di quell’offerta dev’essere perfetto, ossia attraverso un pieno accordo delle due volontà” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 179).

²⁰² “[...] para Anselmo, hay un sentido profundo, monástico de la obediencia y, al mismo tiempo, hay un querer, es decir un acto personal de la voluntad y este acto individual se une a un deber” (HUBERT, *El espíritu humano y la dramaticidad de su transcendencia según el Monologion de San Anselmo*, p. 397).

²⁰³ “La verità, che non può avere né inizio né fine, rimanda al sommamente buono e al sommamente grande, nonché all’*id quo nihil maius*” (ORAZZO, *Analogia libertatis*, p. 30-31).

Verdade; percorre depois os múltiplos ‘lugares’ (*sedes*) nos quais se diz comumente a verdade e enfim unifica a multiplicidade da verdade em uma Verdade única”²⁰⁴.

A verdade de uma coisa consiste na sua retidão (*rectitudo*), ou seja, no seu “ser como deve”. Essa verdade, então, enquanto “[...] retidão perceptível apenas pela mente” (*DV XI*) é a adequação ao fim estabelecido por Deus, o “dever-ser”. Segundo Macedo, “a *rectitudo* poderá ver-se como a expressão da vontade de Deus condicionando a vontade de ser como Deus, que também caracteriza essa natureza racional”²⁰⁵. Assim sendo, agora com Anselmo, “[...] há verdadeira e simples obediência quando a natureza racional, não por força, mas espontaneamente, guarda a vontade recebida de Deus” (*CDH I,10*), ou seja, faz o que deve. A obediência de Cristo ao Pai encontra-se nesse plano, e por isso poder-se-ia de igual modo falar também de uma obediência a si mesmo. No dizer de Albanesi, “o Deus-homem não foi forçado por uma necessidade na necessidade a morrer na cruz, mas de uma necessidade livre determinada unicamente pela sua vontade em harmonia com a vontade do Pai”²⁰⁶. Essa necessidade, portanto, não é absoluta (*necessitas cogens*), ainda mais porque estão a Encarnação e a Redenção dentro da história sacra, relacionadas àquilo que é contingencial.

“A cristologia do *CDH* evidencia, em seguida, um Filho que ama infinitamente o Pai e se abandona à sua vontade, bem como, o mesmo Cristo ama o homem a ponto de doar a própria vida na cruz”²⁰⁷. Esse abandono à vontade do Pai, ou melhor, essa justa obediência

²⁰⁴ “Esso trova il suo punto di partenza nella Rivelazione: Dio è Verità; percorre poi i molteplici ‘luoghi’ (*sedes*) in cui si dice comumente la verità e infine unifica la molteplicità della verità in una Verità unica” (VIOLA, *Anselmo d’Aosta: fede e ricerca dell’intelligenza*, p. 90). Segundo Oliveira e Silva, “em *De veritate*, a verdade é uma categoria que exige um movimento de conformidade que excede os domínios estritamente epistemológicos, inscrevendo-os no plano da realização, em cada nível de realidade e para cada essência dada, do acordo fundante entre o ser que ela tem e aquilo para o qual o tem” (OLIVEIRA E SILVA, P. Introdução. In: ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Diálogos filosóficos*. Porto: Afrontamento, 2012, p. 13).

²⁰⁵ “La *rectitudo* podrá verse como la expresión de la voluntad de Dios condicionando la voluntad de ser como Dios, que también caracteriza esa naturaleza racional” (MACEDO, J. M. C. Trazos de una antropología anselmiana. In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, p. 127).

²⁰⁶ “Il Dio-uomo non fu costretto da una necessità necessitante a morire in croce, ma da una necessità libera determinata unicamente dalla sua volontà in armonia alla volontà del Padre” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 152). Também Nardin destaca esse aspecto: “La vera obbedienza (*vera oboedientia*) si ha quando la natura razionale non è costretta da necessità (*rationalis natura non necessitate*), ma spontaneamente osserva la volontà ricevuta da Dio (*sponte servat voluntatem a Deo acceptam*)” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 292).

²⁰⁷ “La cristologia del *CDH* evidenzia, allora, un Figlio che ama infinitamente il Padre e si abbandona alla sua volontà, inoltre, lo stesso Cristo ama l’uomo fino a donare la propria vita sulla croce” (NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta*, p. 38). Sobre a morte de cruz, Schiavo assim deflete: “o crime de traição merecia a morte e o cadáver do condenado acabava suspenso na árvore. A cruz é, portanto, uma *mors turpissima*, um castigo reservado para o pior dos crimes: a traição do próprio povo. Por isso a exposição do cadáver na árvore era sinal de grande repúdio, vergonha e rejeição” (SCHIAVO, L. A vítima maldita: a perigosa inversão que fez da cruz a “árvore da vida”. In: NOGUEIRA, P. A. S.; MACHADO, J. (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica*, um debate com John Dominic Crossan. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 69).

de Cristo ao Pai deve ser entendida não enquanto submissão, mas sempre a partir dos conceitos de fidelidade, verdade, justiça e retidão. Novamente a definição da justiça no *DV* é útil: “[...] a justiça é a retidão da vontade, retidão que se observa por causa de si mesma” (*DV* 12). A *retidão* se apresenta como um conceito-chave na busca da verdade e da obediência, também no *CDH*, quando apresenta o que Jesus fez por exigência da obediência: “[...] observava de um modo retíssimo a verdade e a justiça em sua vida e em suas palavras” (*CDH* I,9). Assim sendo, segundo Anselmo acerca de Jesus, “[...] o que ele sofreu, sofreu perseverando na obediência, pois se o mataram é porque persistiu e manteve a obediência [...]” (*CDH* I,9). Essa obediência livre de Cristo ao Pai é apresentada por Anselmo nos seguintes termos:

Deus não obrigou, portanto, Cristo a morrer; já que nele não havia pecado, mas que Ele mesmo sofreu a morte não pela obediência de ter de abandonar a vida, mas pela obediência de ter de manter a justiça, na qual perseverou com tanta constância que por ela sofreu a morte. (*CDH* I,9)

Segundo Maciel, “não se trata, portanto, de um sofrimento por exigência da obediência, mas por manter a obediência por parte do Filho. A perseguição sofrida na paixão de Cristo é motivada pela retidão da verdade e justiça, tanto na vida quanto nas palavras do Messias”²⁰⁸. Não se pode pensar a obediência de Cristo ao Pai, então, como uma adesão a um comando arbitrário de Deus, mas sim como uma correspondência às exigências da justiça e da verdade: “Cristo não foi forçado a morrer (os homens o são porque pecaram), mas sofreu espontaneamente a morte como consequência necessária da sua ‘retidão’”²⁰⁹. Trata-se de uma retidão do coração e da vontade pela própria retidão no amor de Deus. Poder-se-ia dizer, então, que o Pai ordenou a Cristo ser fiel e obediente ao desejo salvífico

²⁰⁸ MACIEL, E. Um Argumento de Anselmo aos Infiéis: a morte do filho nos capítulos oito, nove e dez do *Cur Deus Homo*. In: *Razão e Fé*, Pelotas, 14(2), Jul.-Dez./2012, p. 77. Para Sartorel e Cabral, “a fidelidade de Jesus, portanto, não consistiu puramente em ‘morrer na cruz’ e sim em ir até o fim no anúncio da sua proposta, sem arredar o pé (‘Querem ir embora vocês também?’ Jo 6,67), com a clareza e a ‘*parresia*’ dos profetas” (SARTOREL, P.; CABRAL, E. C. P. A morte de Jesus na cruz fazia parte do projeto de Deus? In: *Kairós*, R. Acadêmica da Prainha. Fortaleza, v. 9, n. 2, 2012, p. 78).

²⁰⁹ “Cristo non è stato costretto a morire (gli uomini lo sono perché hanno peccato), ma subì spontaneamente la morte come conseguenza necessaria della sua ‘rettitudine’” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 121). Corbin argumenta: “la droiture de coeur ou de volonté n’est rien d’autre que l’amour de Dieu pour Dieu, en tout et plus que tout, cela même qu’abrite la prière en laissant Dieu être la Source plus grande de tous biens ; et la justice n’est rien d’autre que son redoublement, c’est-à-dire un *vouloir devoir se voulant comme tel*. Car un parallèle étonnant joue entre les définitions de la droiture et de la justice : la droiture est amour de Dieu *pour* Dieu, et la justice, garde de la droiture *pour* la droiture” (CORBIN, *La Pâque de Dieu*, p. 136).

por amor. A vontade de Deus não é diretamente a morte de Cristo, mas sim a salvação da humanidade.

Mas se para realizar tal salvação é necessária a morte do Filho (se trata de uma necessidade que reside na vontade salvífica de Deus – porque Deus estabeleceu assim – e não em qualquer realidade externa a Deus mesmo, do contrário Deus seria limitado), se pode dizer que Deus quis a morte do Filho e que o Filho livremente aderiu ao que ele considerava ser a vontade do Pai.²¹⁰

Anselmo apresenta a obediência como respeito à finalidade querida por Deus, revelando o *dever* não numa perspectiva meramente jurídica, mas sim dentro de uma perspectiva eminentemente metafísica e teleológica. Uma obediência para a salvação da pessoa humana. Esse respeito ou acordo com a finalidade é expressão da verdade reta, que faz o que deve porque quer. A análise soteriológica do *CDH*, porém, concentra-se no aspecto objetivo da redenção operada por Cristo, “[...] cuja morte supera em méritos o número e magnitude de todos os pecados [...]” (*CDH* II,14), e não na dimensão subjetiva daqueles aos quais se podem aplicar os méritos da satisfação.

²¹⁰ “Ma se per realizzare tale salvezza è necessaria la morte del Figlio (si tratta di una necessità che risiede nella volontà salvifica di Dio – perché Dio ha stabilito così – e non in qualche realtà esterna a Dio stesso, altrimenti Dio sarebbe limitato), si può dire che Dio abbia voluto la morte del Figlio e che il Figlio abbia liberamente aderito a quello che riteneva essere la volontà del Padre” (ALBANESI, *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*, p. 121-122).

CONCLUSÃO

Após escrutinar o método anselmiano de produção teológica, bem como suas reflexões acerca da existência de Deus a partir do *unum argumentum*, nomeando-o como *aquilo acima do qual nada maior pode ser pensado*, do encadeamento lógico das chamadas *rationes necessariae* para, por meio do *remoto Christo*, concluir não só a possibilidade da Encarnação redentora, mas a necessidade da mesma, e verificando-se a modalidade da redenção operada por Cristo, a conclusão que se impõe é que Deus se fez homem porque quis, por amor, solidariedade e bondade infinitos, e a morte de cruz é consequência da retidão da vontade obediente e livre.

O objetivo deste estudo era o de fazer uma exposição explicativa do pensamento cristológico anselmiano e apresentar o seu ensinamento, especialmente relacionando a ideia de Deus e sua grandeza com a Encarnação do Verbo e sua *kenosis*. Aliás, foi pelo abaixamento do *maior de todos (incarnatione Dei)* que ocorreu a elevação divinizadora do humano (*assumpto homine*). O estilo de escrita e argumentação de Anselmo fascina, além do que apresenta a contínua e benfazeja relação entre fé e razão. Não intenta o Doutor Magnífico criar uma *regula fidei*, como se pudesse criar uma regra nova para a fé, mas sim refletir os mistérios divinos já contidos na regra que é a própria fé. Anselmo reflete criticamente a fé que recebe como herança da Igreja, excluindo, porém, qualquer traço de *fideísmo*. Na argumentação anselmiana vê-se a fé que quer compreender, e por isso mesmo poder-se-ia anunciar essa mesma fé como num estado maduro. Esse estado maduro da fé é consequência da interface com a razão, mas sem ceder ao *racionalismo*. A audácia de escrever somente com a razão (*sola ratiōe*), então, também impressiona, mesmo que entendida no anseio da fé que busca a compreensão (*fides quaerens intellectum*). Fala-se de Deus, sim, mas também com Deus, porque fundamentalmente a ação principal parte dele: Ele se manifesta à pessoa humana, Ele se faz homem. Anselmo procurou compreender e ensinar o conteúdo da fé justamente para se crer mais e melhor. É necessário, porém, continuar buscando entender suas ideias, sem reducionismos ou caricaturas.

As posições mais favoráveis ao pensamento anselmiano aumentaram em número a partir de meados do séc. XX, quando da edição crítica de sua obra por F. S. Schmitt. Atualmente a teologia, então, tem maiores condições de perceber o alcance positivo da cristologia de Anselmo, mesmo que lida em chave soteriológica. Busca inclusive diminuir o

distanciamento existente e apresentado nos *manualis* entre a cristologia e a soteriologia. Barth, Balthasar, Corbin, Viola, Sciuto, Xavier, Vasconcellos e tantos outros fazem parte de um movimento intelectual de revalorização da figura de Anselmo e de seu pensamento. É fundamental uma nova percepção, inclusive de que a Encarnação e a Redenção estão referidas uma à outra, e que, portanto, a cristologia e a soteriologia no Doutor Magnífico não estão tão separadas quanto se acusou. A teoria da satisfação quer ser uma explicação teológica do motivo da Encarnação divina, tendo-se em conta os interlocutores de Anselmo ou destinatários da reflexão, os fiéis cristãos, em primeiro lugar, mas também os judeus (*infideles*) e os muçulmanos (*pagani*). Trata-se de uma elaboração intelectual e teológica, mesmo que por vezes numa linguagem jurídica e lógico-formal. A forma da escrita é deveras formal e jurídica, mas a ideia é profundamente teológica e expressão de uma rica cristologia. Para Anselmo, a necessidade ou razão da encarnação (*incarnatione*) e da satisfação (*satisfactio*) tem em vista a justiça (*iustitia*) e a misericórdia (*miser cordia*) divinas, relacionadas, conciliadas e não excludentes, bem como sempre na perspectiva do amor de Deus. Eis uma chave de compreensão fundamental do seu pensamento. O Deus-homem satisfaz porque sua vontade livre busca e realiza a vida obediente e reta. Por isso, diz-se com razão que não apenas a morte de cruz, mas a totalidade da vida de Jesus é redentora e reintegradora no amor daquele que nos amou primeiro (cf. 1Jo 4,10). Cristo escolheu *fazer o que devia ser feito* (*rectitudo*) pelos homens e o Pai permitiu que essa “dívida” da humanidade fosse paga por ele não *em favor* dos homens, mais do que *no lugar* dos mesmos, pois ele “quer que todos os homens sejam salvos” (1Tm 2,4). É justamente esse *algo a mais* que foi efetivado pelo Filho, que *podia*, mas *não devia* fazer o que a humanidade *devia*, mas *não podia*.

É claro que não se pretende repropor a teoria anselmiana da satisfação nos mesmos termos, mas o modo de produção do conhecimento teológico efetivado por Anselmo e suas ideias cristológicas ainda possuem sua utilidade. O modo de fazer teologia anselmiano é mais do que mera repetição de ideias advindas da autoridade (*auctoritas*). Significa a possibilidade de a razão avançar no conhecimento da fé para inclusive dialogar com os não crentes, como uma verdadeira Teologia Pública. Anselmo foi um teólogo, um filósofo, um monge que utilizou a *ratio* para refletir os mistérios da *fides*. O *intellectus* é o lugar para esse exercício. É esse entendimento da fé (*intellectus fidei*) pela razão (*ratio*) que é condição de possibilidade para o diálogo com outras ideias (*cogitationes*), sejam elas religiosas ou não.

Mais do que um sistema teórico, trata-se de um caminho a percorrer, também em busca da paz, como uma cristologia da paz, necessária em nossa época conturbada. Uma cristologia da paz fundada na justiça, uma cristologia que vê a paz como fruto da justiça (cf. Is 32,17) e a justiça como obra de amor. Jesus, o mediador da paz, promoveu-a quando rompeu com o círculo do ódio e da violência, promoveu-a porque “amou até o fim” (Jo 13,1). Essa é justamente a cristologia anselmiana. Jesus nasceu e morreu para cumprir ou satisfazer a justiça de Deus, restabelecendo a paz que é maior que o pecado e a morte, e mostrando não a punição ou a vingança, mas o amor solidário e a graça misericordiosa a todo o universo. O amor de Deus, desde a criação, mas particularmente manifesto por Jesus desde a palha da manjedoura até o madeiro da cruz, é infinitamente maior do que qualquer pecado original, estrutural ou pessoal.

É nesse percurso que se visualizou um pouco o Deus apresentado por Anselmo. Um Deus que é Amor, que se fez homem por amor solidário, misericordioso e justo, revelando-se como o Bom Pastor que “dá sua vida pelas suas ovelhas” (Jo 10,11) e não um “monstro sadomasoquista”, nem um Deus cruel, sanguinário e vindicativo. Dessa visualização se afirma, então, que Deus não ama o sofrimento da pessoa humana (para utilizarmos a expressão de François Varone), mas também não dá à pessoa humana uma graça barata (para utilizarmos a expressão de Dietrich Bonhoeffer). A morte de Jesus Cristo reflete com toda força a grandeza do amor Trinitário, proclamado antes no seu nascimento, na sua vida, nas suas ações e nos seus ensinamentos. Assim como o Pai o amou, ele também o fez para com a humanidade. Longe da lógica de um pacto sacrificial ou de um apelo a uma justiça vingativa, é claramente uma obra amorosa de Deus, como efetivação do “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13). Jesus Cristo nasceu e morreu, nada maior nem mais justo pode ser pensado.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE SANTO ANSELMO

ANSELMO. *Proslogion, seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo, e do Livro Apologético*. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto: Porto editora, 1996.

_____. *Proslogion, con difesa dell'insipiente e risposta di Anselmo a Gaunilone*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto. Milano: Rusconi, 1996.

_____. *Monólogo, Proslógio, A Verdade e O Gramático*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes e Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Orazio. Roma: Città Nuova, 2007.

_____. *Diálogos filosóficos A verdade, A liberdade de escolha, A queda do diabo*. Introdução, tradução e notas por Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.

_____. *Obras completas*. Versión castellana y notas teológicas, sacadas de los comentarios del P. Olivares, O.S.B., por el P. Julian Alameda. Madrid: BAC, 1952-1953. 2v.

ARTIGOS, CAPÍTULOS DE LIVRO E OBRAS DE REFERÊNCIA

ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.

BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. 2. ed. São Paulo: Novo século, 2003.

CORBIN, Michel. *La Pâque de Dieu: quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1997.

CROSSAN, John Dominic. Hino a um Deus selvagem. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CULLETON, Alfredo Santiago. Punishment and human dignity in the *Cur Deus Homo* by Anselm of Canterbury (1033-1109). In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, pp. 143-151.

DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático II: O Messias*. São Paulo: Loyola, 1996.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de Cristologia*. 6. ed. Santander: Editorial Sal Terrae. 1984.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Ele é a nossa salvação: cristologia e soteriologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

HASSELHOFF, Görg K. Anselm bei Johannes Calvin und Karl Barth: gemeinsamkeiten und unterschiede der rezeptionsweise. In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, pp. 197-228.

HUBERT, Andrés. El espíritu humano y la dramaticidad de su transcendencia según el *Monologion* de San Anselmo. In: *Teología y Vida*, 56/4 (2015), pp. 379-405.

HÜNERMANN, Peter. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Dives in Misericordia*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Carta encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulus, 1998.

LAUAND, Jean. Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury e a crítica da razão teológica. In: *Acta Scientiarum. Education*. Maringá, v. 32, n.1, 2010.

MACEDO, J. M. Costa. *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre: EST, 2009.

_____. Introdução e anexos. In: ANSELMO. *Proslogion* (com Livro em favor de um insensato, Livro apologético). Porto: Porto Editora, 1996.

_____. Trazos de una antropología anselmiana. In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, pp. 119-142.

MACHADO, Jonas. O Jesus histórico na hermenêutica de John Dominic Crossan e as pesquisas de religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MACIEL, Everton. Um Argumento de Anselmo aos Infiéis: a morte do filho nos capítulos oito, nove e dez do *Cur Deus Homo*. In: *Razão e Fé*, Pelotas, 14(2), Jul.-Dez./2012, pp. 73-87.

MARABELLI, Costante. Anselmo educatore dei costumi attraverso il linguaggio parabolico. In: BIFFI, Inos; MARABELLI, Costante; MALASPINA, Stefano Maria (Eds.). *Anselmo d'Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book, 2003.

MARTINES, Paulo Ricardo. A eternidade divina no Proslogion de S. Anselmo. In: REEGEN, Jan G. J. ter; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

_____. *O argumento único do Proslogion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. A interpretação do *Proslogion* por Karl Barth. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19, 1996, pp. 231-239.

MEIRINHOS, José. *Intellectio e cogitatio* no debate entre Gaunilo e Anselmo sobre o argumento único. In: *Philosophica*, 34, Lisboa, 2009, pp. 23-35.

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. *O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado*. Tese (Doutorado em Filosofia). PUCRS, Porto Alegre, 2014.

NARDIN, Roberto. *Il Cur Deus Homo di Anselmo d'Aosta: indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*. Roma: Lateran University Press, 2002.

_____. Incarnazione e redenzione in Anselmo d'Aosta. In: *Benedictina*. 56/1 (2009), p. 43-65.

_____. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale? Una rilettura della *satisfactio* di Anselmo d'Aosta. In: *Filosofia e teologia*, n. 22, 2008/1, p. 89-111.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Diálogos filosóficos*. Porto: Afrontamento, 2012.

ORAZZO, Antonio. *Analogia libertatis: la libertà tra metafisica e storia in sant'Anselmo*. Milano: San Paolo, 2003.

_____. Introduzione. In: ANSELMO D'AOSTA. *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*. Roma: Città Nuova, 2007.

POZZI, Lorenzo. Introdução. In: ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion* (con la difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo). Milano: Fabbri, 1996.

RAMÍREZ, Juan Bautista. El presupuesto de la cristologia en San Anselmo de Canterbury: la divinización de lo humano en Jesucristo. In: *Teología*. Tomo XLVII, n. 101, abril 2010, p. 51-67.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

ROMIO, Jocimar. *Deus necessariamente existe? O argumento único de Anselmo*. Monografia (Graduação). Faculdade de Filosofia, UCS, 2005. 72p.

_____.; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Fé, razão e verdade: a contribuição de Anselmo de Cantuária. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 38, n. 159, jan./abr. 2008, p. 47-63.

SCIUTO, Italo. Introduzione, note e apparati. In: ANSELMO. *Proslogion* (con Difesa dell'insipiente, e Risposta di Anselmo a Gaunilone). Milano: Rusconi, 1996.

SEQUERI, Pierangelo. L'avvento della libertà secondo Anselmo d'Aosta. In: BIFFI, Inos; MARABELLI, Costante; MALASPINA, Stefano Maria (Eds.). *Anselmo d'Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book, 2003.

SESBOÛÉ, Bernard. *Gesù Cristo l'unico mediatore*. Milano: Paoline, 1991.

SPINELLI, Miguel. Anselmo de Cantuária: Ontología e fundamentação do agir humano. In: *Dissertatio*. Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n. 13-14 (inverno-verão). Pelotas: UFPel, 2001.

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. Fé e razão no Monólogo de Anselmo de Aosta. In: *Dissertatio*. n. 4 (verão). Pelotas: UFPel, 1996.

_____. O enigma do mal: uma leitura do *De casu diaboli* de Santo Anselmo. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, out./dez. 2013, pp. 1551-1570.

_____. A racionalidade da encarnação. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 1, jan./abr. 2009, pp. 7-21.

_____. Uma leitura antropológica do *Cur Deus homo* de Santo Anselmo de Aosta. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, Set./Dez., 2014, pp. 111-130.

_____. A crítica de Anselmo a Roscelino na Epístola de Incarnatione Verbi. In: *Dissertatio*. Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n. 17-18; Pelotas: UFPel, 2003.

_____. A influência de Santo Agostinho no Monólogo de Santo Anselmo. In: BAUCHWITZ, Oscar (org.). *O neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001.

_____. A Sagrada Escritura na obra de Anselmo de Aosta. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto (orgs). *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Fides ratio auctoritas: o esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. Falar de Deus *sola ratione* sem negar a autoridade de Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, 1 (2012), pp. 79-98.

VIGNAUX, Paul. *A filosofia na idade média*. Lisboa: Presença, 1994.

VIOLA, Coloman Étienne. *Anselmo d'Aosta: fede e ricerca dell'intelligenza*. Milano: IStEM; Jaca Book, 2000.

_____. Anselmo di fronte ai re e ai papi: coscienza e politica. In: BIFFI, Inos; MARABELLI, Costante; MALASPINA, Stefano Maria (Eds.). *Anselmo d'Aosta educatore europeo*. Milano: Jaca Book, 2003.

_____. Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes. In: PICH, Roberto Hofmeister (Ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, pp. 1-23.

XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. A dizibilidade de Deus segundo o Monologion de Santo Anselmo. In: *Pensar a cultura portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1993, pp. 315-329.

_____. A prova anselmiana segundo Karl Barth. In: *Philosophica*. 5, Lisboa, 1995, pp. 103-121.

_____. O argumento anselmiano: um argumento ontológico? In: *Ágora filosófica*. Recife, a. 1, n. 2: jul./dez. 2001.

_____. O argumento ontológico: Kant e Santo Anselmo. In: *Religião, história e razão da 'Aufklärung' ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, pp. 107-123.

_____. O nome anselmiano de Deus. In: *A mente, a religião e a ciência – Actas do Colóquio*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

_____. *Razão e ser: três questões de ontologia em Santo Anselmo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *O problema do conhecimento de Deus*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. Filosofia e teologia na Idade Média. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 106-129, jan./jun. 2013.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio; PARODI, Massimo. *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*. 2. ed. Roma-Bari: Laterza, 1998.

BRÜCK, Enrico. *Manuale di storia ecclesiastica*. 5. ed. Bergamo: Stab. Tip. S. Alessandro, 1902.

CABRAL, Alexandre Marques. Encarnação e culpa: a crítica de Nietzsche acerca da ideia da encarnação divina segundo Santo Anselmo. In: *[SYN]THESIS*, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, 2013, pp. 167-178.

CALATI, Benedetto. Anselmo di Aosta, santo, Dottore della Chiesa. In: *BIBLIOTHECA SANCTORUM*. Roma: Città Nuova, 1962.

ENGEL, Beatriz Maria. *Satisfação vicária, um problema cristológico e soteriológico*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS, 2001.

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (direção). *Mysterium salutis – manual de teologia como historia de la salvacion*. Traducción al castellano de Marciano Villanueva Salas. 3. ed. Madrid: Cristiandad, 1981.

FRANCISCO. *O nome de Deus é misericórdia*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

FRANGIOTTI, Roque. *História da teologia II: período medieval*. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

FREITAS, Manuel da Costa. Anselmo (Santo). In: LOGOS. *Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. [s.l.] Verbo, [s.d.], t. I.

HUSCENOT, Jean. *Os doutores da Igreja*. [s.l.] Paulus, 1998.

JEAUNEAU, Édouard. *A filosofia medieval*. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, t. III.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MOJSISCH, Burkhard. Anselmo de Cantuária, provas de Deus. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MORGHEN, Raffaello. *Medioevo cristiano*. 3. ed. Bari: Laterza, 1962.

NÉDONCELLE, Maurice. *Existe uma filosofia cristã?* São Paulo: Flamboyant, 1958.

NORO, Harlei Antonio. *Encarnação e redenção no mistério de Cristo à luz da Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS, 1998.

PIO X. Encíclica “Communium rerum”. In: *Encíclicas pontifícias: colección completa de 1832 a 1958*. 2. ed. Buenos Aires: Guadalupe, 1958, t. I.

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio de história da Igreja – A Idade Média*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1950, v. II.

ROPS, Daniel. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. Tradução de Emérito da Gama. São Paulo: Quadrante, 1993.

SANTO ATANÁSIO. *A encarnação do Verbo*. São Paulo: Paulus, 2002.

SARTOREL, Pietro; CABRAL, Emílio César Porto. A morte de Jesus na cruz fazia parte do projeto de Deus? In: *Kairós*, R. Acadêmica da Prainha. Fortaleza, v. 9, n. 2, 2012, p. 63-80.

SCHIAVO, Luigi. A vítima maldita: a perigosa inversão que fez da cruz a “árvore da vida”. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Um diálogo de vida e morte: discernindo o exegeta e o teólogo em John Dominic Crossan. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.

STUDER, B. Satisfactio. In: *DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIGUIDADES CRISTÃS*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 1261-1262.

SUSIN, Luiz Carlos. Da religião do sacrifício à religião da fraternidade. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 40, n. 3, set./dez. 2010, p. 378-389.

THURSTON, Hebert; ATTWATER, Donald. *Vida dos santos de Butler*. Petrópolis: Vozes, 1984, v. IV.

VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2011.

VILLOSLADA, Ricardo Garcia. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, t. II.

WALDENFELS, Hans. *Teología fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*. Milano: Paoline, 1988.