

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Dissertação

**A NOÇÃO DE HONRA NO *CUR DEUS HOMO?*  
*DE ANSELMO DE AOSTA***

**EUSTÁQUIO DE SOUZA PENA**

Pelotas, 2013

**EUSTÁQUIO DE SOUZA PENA**

**A NOÇÃO DE HONRA NO *CUR DEUS HOMO?*  
*DE ANSELMO DE AOSTA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos**

Pelotas, 2013

**Catlogação na publicação  
Maria Fernanda Monte Borges  
Bibliotecária  
CRB - 10/1011**

**P397n**

**Pena, Eustáquio de Souza**

**A noção de honra no Cur Deus Homo de Anselmo de Aosta/  
Eustáquio de Souza Pena; orientador Manoel Luis Cardoso  
Vasconcellos. – Pelotas, 2013.  
135 f.**

**Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia, Sociologia e  
Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.**

**1. Anselmo 2. Honra 3. Satisfação 4. Retidão 5. Necessidade  
I. Vasconcellos, Manoel Luis Cardoso (orient.) II. Título.**

**CDD 100  
189.4**

**Banca Examinadora:**

.....  
**Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos**  
**PPG Filosofia UFPel**  
**(Orientador)**

.....  
**Prof.Dr. Sérgio Ricardo Strefling**  
**PPG Filosofia UFPel**

.....  
**Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines**  
**Universidade Estadual de Maringá**

## **AGRADECIMENTOS**

Um agradecimento especial a minha esposa Elaine e aos meus filhos pelo apoio e incentivo aos meus estudos de filosofia.

Ao meu orientador Professor Manoel Luis Cardoso Vasconcellos a quem devo a minha iniciação nos estudos de Filosofia Medieval, em particular o desafio para pesquisar sobre Anselmo de Aosta, agradeço por sua orientação séria, profissional e competente sem a qual este trabalho não seria realizado.

Agradeço ao Professor Sérgio Ricardo Strefling por suas observações precisas e oportunas por ocasião do exame de qualificação que contribuíram sobremaneira para o aprimoramento do trabalho, bem como sua participação na banca examinadora.

Ao Professor Paulo Ricardo Martines, membro da banca examinadora, agradeço por sua disposição em ler e avaliar o meu trabalho, bem como pelas suas observações e orientações feitas por ocasião da defesa da dissertação.

Aos professores do Departamento de Filosofia pela competência, amizade e incentivo dispensados a minha pessoa desde a graduação.

Aos meus colegas do Departamento de Filosofia e do Mestrado pela amizade, discussões filosóficas, e por todo estímulo para chegar até aqui, e em especial ao meu amigo Sidnei Pestano agradeço o seu incentivo para que eu ingressasse no mestrado em um período em que realmente não me sentia capaz para tal.

A Secretária do PPG Filosofia Sr<sup>a</sup> Mirela agradeço pelo seu apoio e compreensão em toda área administrativa.

Agradeço de uma forma muito especial a D.Maria Elisa minha primeira professora, que me ensinou as primeiras letras, minha mãe querida, minha maior incentivadora a quem dedico este trabalho.

Finalmente agradeço ao meu Senhor e Salvador Jesus Cristo, o Deus-homem, a quem devo tudo o que sou.

*Deus Homo, Iesus Christus:*

*“In quo habemus redemptionem remissionem peccatorum qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra visibilia et invisibilia sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates omnia per ipsum et in ipso creata sunt et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant et ipse est caput corporis ecclesiae qui est principium primogenitus ex mortuis ut sit in omnibus ipse primatum tenens quia in ipso conplacuit omnem plenitudinem habitare et per eum reconciliare omnia in ipsum pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in terris sive quae in caelis sunt.” Col. 1,14-23.*

## Resumo

PENA, Eustáquio de Souza. **A Noção de Honra no Cur Deus Homo de Anselmo de Aosta**. 2013. 134f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia Sociologia e Política - Programa de Pós- Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A teoria da satisfação encontrada no *Cur Deus Homo* representa o esforço de Santo Anselmo de Aosta em compreender *sola ratione* os motivos que levaram a Deus assumir a natureza humana e a morrer em prol da redenção da humanidade. A encarnação e a expiação da Segunda Pessoa da Trindade ganham novos contornos com a teoria de Anselmo pelo seu caráter de necessidade absoluta. O objetivo da presente pesquisa será analisar a noção de “honra” expressa na teoria da satisfação de Anselmo, a fim de verificar o seu assento moral á luz das noções de retidão da vontade, justiça e liberdade bem como as noções de dívida e dever presentes nos tratados *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli*, contrastando, assim, as interpretações e leituras que conferem um aspecto legal a noção de “honra”, sobretudo, pela influência do ambiente feudal ao qual Anselmo estava inserido.

Palavras-chave: Anselmo. Honra. Satisfação. Expição. Retidão. Necessidade.

## Abstract

PENA, Eustáquio de Souza. **A Noção de Honra no Cur Deus Homo de Anselmo de Aosta**. 2013. 134f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia Sociologia e Política - Programa de Pós- Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The theory of satisfaction found in *Cur Deus Homo* represents the effort of St. Anselm of Aosta in *sola ratione* understand the reasons that led God to assume human nature and die for the sake of the redemption of mankind. The incarnation and the atonement of the Second Person of the Trinity are embellished with the theory of Anselm for his character of absolute necessity. The aim of this research is to analyze the notion of “honor” in the theory expressed satisfaction Anselm, to verify its seat the light of moral notions of rectitude of the will, justice and freedom as well as the notions of duty and debt presents in treaties *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* and *De Casu Diaboli*, contrasting thus interpretations and readings which give a legal aspect the notion of “honor”, above all, by the influence of feudal environment to which Anselm was inserted.

Keywords: Anselm. Honor. Satisfaction. Atonement. Righteousness. Necessity.

## Abreviaturas

Serão empregadas as seguintes abreviaturas para designar as obras de Anselmo citadas nesta dissertação:

**CDH** – *Cur Deus Homo*

**DC** – *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*

**DCV** – *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*

**DV** – *De Veritate*

**DLA** – *De Libertate Arbitrii*

**DCD** – *De Casu Diaboli*

**EIV.** – *Epistola de Incarnatione Verbi*

**Med.** – *Meditationes Redemptione Humaniae*

**Mon.** – *Monologion*

**Pros.** – *Proslogion*

As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem respectivamente ao capítulo da obra, à página da edição crítica de Schmitt e ao número de linhas nessa edição, com excessão do CDH cujos algarismos romanos se referem ao primeiro e segundo livro da obra, em arábico os capítulos, seguidos da paginação da edição crítica de Schmitt e ao número de linhas da mesma edição. As traduções dos textos em inglês e francês de outros autores citados nesta dissertação são de nossa responsabilidade, salvo menção em contrário. Para as citações dos textos bíblicos utilizamos a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo, Paulus, 2002).



## Sumário

|                                                                       |           |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introdução.....</b>                                                | <b>10</b> |
| <b>1 O Pensamento de Anselmo no Cur Deus Homo.....</b>                | <b>14</b> |
| 1.1 A Relação <i>Ratio Fidei</i> no Projeto Anselmiano.....           | 14        |
| 1.1.1 Motivação Pedagógica.....                                       | 15        |
| 1.1.2 Fides Quaerens Intellectum.....                                 | 19        |
| 1.1.3 A Dialética e a Afirmação de Precedência.....                   | 22        |
| 1.1.4 A Relação entre Filosofia e Teologia no projeto anselmiano..... | 27        |
| 1.2 Panorama Arquitetônico do Cur Deus Homo.....                      | 30        |
| 1.2.1 Teleologia e Antropologia.....                                  | 32        |
| 1.2.2 Harmatiologia.....                                              | 34        |
| 1.2.3 Soteriologia.....                                               | 37        |
| 1.2.4 Cristologia.....                                                | 40        |
| 1.2.5 Expição como satisfação.....                                    | 44        |
| <br>                                                                  |           |
| <b>2 As Objeções à Teoria da Satisfação.....</b>                      | <b>46</b> |
| 2.1 Teorias da Expição do Período Patrístico.....                     | 46        |
| 2.2 A Superação das Teorias Antecedentes.....                         | 50        |
| 2.3 Críticas à teoria de Anselmo no período Medieval.....             | 53        |
| 2.4 Críticas à teoria de Anselmo no período Moderno.....              | 58        |
| 2.5 Críticas à teoria de Anselmo no período Contemporâneo.....        | 66        |
| 2.6 Relação entre a Expição como Satisfação e as fontes Patrísticas   | 74        |
| 2.7 O Problema da Carga de Necessidade da Teoria da Satisfação...     | 79        |
| <br>                                                                  |           |
| <b>3 A Noção de Honra no Cur Deus Homo.....</b>                       | <b>82</b> |
| 3.1 Análise do Termo “Honra” no CDH .....                             | 82        |
| 3.1.1 Dívida e Dever.....                                             | 85        |
| 3.1.2 Vontade e Retidão da Vontade.....                               | 90        |
| 3.1.3 Verdade e Justiça.....                                          | 94        |
| 3.1.4 Liberdade.....                                                  | 99        |
| 3.2 O Significado Moral de Honra.....                                 | 102       |
| 3.2.1 Honra e sua ligação com a <i>Iustitia</i> .....                 | 102       |
| 3.2.2 Honra e sua ligação com a Faculdade Volitiva.....               | 109       |

|              |                                                                        |            |
|--------------|------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3.3.3</b> | Honra e sua ligação com a <i>Recta Rerum Universitas Ordinem</i> ..... | <b>113</b> |
| <b>3.4</b>   | Justiça e Misericórdia .....                                           | <b>118</b> |
|              | <b>Conclusão</b> .....                                                 | <b>123</b> |
|              | <b>Referências</b> .....                                               | <b>127</b> |

## Introdução

A encarnação e a expiação de Cristo constitui um dos fundamentos do pensamento cristão. Este tema desde o início da história do pensamento medieval foi amplamente debatido e estudado. Expição é o termo que tradicionalmente se refere à morte da Segunda Pessoa da Trindade. Compreender a sua gênese e justificar racionalmente a sua relevância foi o alvo dos maiores pensadores da idade média. A teoria da satisfação de Anselmo exposta em uma de suas mais extensas obras, o *Cur Deus Homo* (CDH) é um divisor de águas na histórica construção do pensamento cristão medieval. Ela representa uma mudança drástica na concepção tradicional de expiação dos primeiros Pais da Igreja. O pressuposto fundamental do projeto anselmiano no CDH é a pretensão escolástica de provar ser possível a necessidade lógica da encarnação por meio de argumentos puramente racionais, que em nenhum momento recorrem à revelação, ao texto bíblico, ou a qualquer autoridade teológica ou eclesiástica. Destarte, e como consequência direta e racional disso, não é necessário ter qualquer conhecimento acerca de Jesus de Nazaré ou do texto neotestamentário para compreender e concluir a plena racionalidade e o encadeamento lógico argumentativo que expõem a necessidade da encarnação. O que Anselmo expõe no CDH é a base histórica do que o pensamento teológico moderno denomina, com algumas variantes, de “teoria da satisfação substitucionária ou forense da expiação”. Esta doutrina é também chamada pelos historiadores de “teoria latina da expiação” em oposição às teorias gregas ou orientais que possuem uma orientação mais platônica e mais mística, sugerindo que a expiação se dá por meio da união com Cristo, a chamada “união mística”, enfatizada por João Calvino nas Institutas, uma união ontológica. A patrística grega e a teologia oriental desenvolveram uma teoria de deificação ou *theosis*, fundamentada em Atanásio: “*Deus se fez homem para que pudéssemos nos tornar divinos*”, que por sua vez fundamenta-se na segunda Epístola de Pedro, em que os Cristãos são convocados a se tornarem “*coparticipantes da natureza divina*”.

A teoria anselmiana da expiação também se apresenta em oposição à teoria patrística da expiação por meio do resgate feito por intermédio de pagamento ao diabo, que teria direitos sobre a humanidade (*ius diaboli*). O pensador sueco Gustaf Aulen, em sua obra *Christus Victor* tenta demonstrar, que era esta e não a teoria

anselmiana, a concepção predominante no pensamento cristão desde o período patrístico até boa parte do período medieval. As questões suscitadas por Anselmo na teoria da satisfação, com sua ênfase no encadeamento lógico das razões, trouxe grande contribuição para as modernas concepções sobre expiação vicária. Podemos observar nas diversas teorias que a sucederam, como a da Influência Moral de Abelardo, a teoria do exemplo de Socino, a teoria governamental de Hugo Grotius, bem como a da substituição penal de Calvino e dos reformadores, o impacto gerado pelos problemas levantados por Anselmo, sobretudo, nas questões como: a absoluta necessidade de expiação, a lógica da encarnação do Verbo, a conciliação entre a justiça, honra e graça divina, a obediência ativa e passiva de Cristo, a economia da trindade e a doutrina da hamartiologia.

O CDH desfrutou de uma ampla difusão logo após a sua composição. A presença de cópias manuscritas, em escolas e casas monásticas, no início do século XII sugere que tal obra foi considerada como uma contribuição importante para descrever e pensar a redenção. O papel da lógica no exercício dialético levou a discussão de seu argumento para as escolas de Laon, São Victor e, ainda, Pedro Abelardo enfatizou que as afirmações de Anselmo sobre a necessidade da encarnação eram de grande interesse, provocando um debate considerável. A relação entre necessidade e liberdade, e o sentido da onipotência divina, foi um importante tema de discussão nas escolas do início do século XII, e a teoria de Anselmo oferecia um estudo de caso importante para estas preocupações mais amplas. Além disso, a argumentação de Anselmo sobre o assunto pôde ser lida como um comentário sobre as declarações feitas por Agostinho, desenvolvendo idéias que o Bispo de Hipona tinha discutido apenas brevemente, dentro de um quadro conceitual mais amplo. O processo de leitura e interpretação de Anselmo em um contexto agostiniano pode ser visto nas discussões posteriores nas escolas de Laon e São Victor.

Não obstante as controvérsias e debates gerados pela teoria da satisfação de Anselmo, ela é adotada, com algumas variantes, como posição padrão tanto para o pensamento contemporâneo cristão seja da tradição católica como a da fé reformada.

Apesar do tema tratado na teoria da satisfação ter relevância teológica, ele, todavia, tem sua importância para a construção do pensamento filosófico, uma vez que o autor busca tratá-lo exclusivamente e exaustivamente pela razão, o que o fez

merecer um parágrafo inteiro de considerações na obra de Nietzsche “*A Gaia Ciência*”.

A forma como Anselmo conduz a sua argumentação, construída pelo encadeamento lógico das razões necessárias, constitui um dos exemplos mais clássicos do exercício dialético, proeminente no ambiente intelectual medieval. Cabe salientar que o vocabulário empregado por Anselmo ao ressaltar a justiça de Deus é demarcado pela ideia de racionalidade, principalmente no uso das expressões como: retribuição, compensação e dívida. No decorrer da sua argumentação o autor se propõe a solucionar uma aparente contradição entre os atributos divinos da justiça e da misericórdia, o que o faz com uma operosa habilidade filosófica.

A presente dissertação tem como objetivo geral analisar o significado moral da noção de honra estabelecido ao longo da argumentação de Anselmo no *Cur Deus Homo*. A ênfase dada pela maioria dos opositores no caráter de retribuição e unilateral da teoria do Arcebispo de Cantuária, baseada no conceito fundamental de honra, levou-a a ser conhecida como teoria comercial, contudo, propõe-se no presente trabalho mostrar que há possibilidade de uma interpretação em que o autor não é considerado unilateral, ao privilegiar o conceito de honra, apesar de ser influenciado pelo contexto medieval de sua época, mormente pela relação entre servo e senhor. A proposta será que, todavia de forma mitigada, a teoria da satisfação, *ipso facto*, contém argumentos para uma interpretação de que o atributo de honra tem íntima ligação com os conceitos de retidão de vontade, justiça, e liberdade expostos ao longo do pensamento filosófico de Anselmo, sobretudo, nos tratados que ficaram conhecidos como “a trilogia moral”: *De Veritate* (DV), *De Libertate Arbitrii* (DLA) e *De Casu Diaboli* (DCD).

A presente pesquisa terá, ainda, como objetivo secundário investigar se ao longo de sua argumentação no CDH Anselmo estabelece uma conciliação entre os atributos de justiça e misericórdia divinas, atributos estes que são fundamentais para sua defesa da absoluta necessidade da expiação na teoria da satisfação.

A pesquisa é caracterizada como qualitativa, de ordem bibliográfica os materiais analisados são de cunho filosófico, os quais se encontram publicados em livros, artigos e teses, e estão disponíveis em bibliotecas e em sites especializados. Para abordar tais textos foi utilizado o método hermenêutico de leitura e interpretação dos textos, em cada etapa foi utilizado, ainda, o método da problematização da temática estudada, o que pôde ser feito comparando os

resultados obtidos no decorrer da pesquisa com os textos estudados, trabalho este que foi executado sob a supervisão dos orientadores.

A fim de atingir o objetivo proposto o presente trabalho de dissertação foi dividido em três partes: no primeiro capítulo será realizada uma análise da relação “*Ratio Fidei*” no projeto anselmiano e uma exposição onde o argumento de Anselmo no CDH será reconstruído a fim de se obter a compreensão do tema e dos problemas que o Doutor Magnífico se empenha por enfrentar; no segundo capítulo serão apresentadas as principais objeções que a teoria da satisfação sofreu do período medieval passando pelo período moderno até o contemporâneo, além do estudo comparativo entre as teorias patrísticas e a teoria de Anselmo, com a finalidade de verificar se a teoria do Doutor Magnífico foi influenciada por tais fontes; no terceiro e último capítulo uma vez estabelecida à problemática serão propostas as respostas às objeções a teoria da satisfação apresentadas no capítulo segundo e, fundamentalmente, proceder a uma análise acurada da noção de honra à luz das investigações feitas a partir das obras *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli*, sobretudo, as noções de verdade, justiça, retidão da vontade e liberdade e, sua imbricação com o significado moral da noção de honra, que é um termo proeminente na teoria da satisfação de Anselmo. Atingido este primeiro ponto será analisado se a lógica da argumentação de Anselmo estabelece uma conciliação entre os atributos divinos de justiça e misericórdia e a importância da conjunção destes atributos para a defesa da absoluta necessidade da expiação na teoria da satisfação.

É por tratar de temas tão importantes e que de certa forma tem um impacto sobre as mais diversas realidades, que se faz cada vez mais relevante, mergulhar no pensamento de Anselmo, em especial na sua teoria da satisfação, exposta no CDH.

## 1 O PENSAMENTO DE ANSELMO NO *CUR DEUS HOMO*?

### 1.1 A Relação “*Ratio Fidei*” no Projeto Anselmiano

Anselmo aos vinte e sete anos de idade ingressou no mosteiro beneditino de Bec-Hellouin, na Normandia, onde anos mais tarde foi nomeado prior (1063) e finalmente Abade (1073). Enquanto monge Anselmo foi um fiel extremamente zeloso e fervoroso estudante das Escrituras. Sua vida devocional fez dele um dos maiores clérigos da história da Igreja e um exemplo de santidade e religiosidade de sua época. O Arcebispo de Cantuária nutria uma busca incessante pela retidão e pela justiça, no entanto, com toda sua ênfase devocional, Anselmo não se furtava em enfrentar, com uma racionalidade aberta e com uma contagiante perseverança, os pontos mais enigmáticos e obscuros acerca da fé que professava. Evans observa que dentre os objetivos orientadores da vida do Arcebispo de Cantuária incluía se empenhar de todo seu coração em buscar e conhecer a Deus “*quaerere Deum*”.<sup>1</sup> Um dos princípios fundamentais do seu pensamento consiste em compreender que tudo que se pode saber sobre Deus pode ser aceitável pela razão.<sup>2</sup> A razão foi concedida ao homem precisamente para que ele possa conhecer a Deus e aceitar com prazer a sua vontade e correção.

Não se deve duvidar que a natureza racional foi criada justa por Deus para que fosse feliz usufruindo Sua presença e que ela é racional para que distinga o justo e o injusto, entre o bem e o mal, entre o maior bem e o menor; do contrário, ela teria sido criada racional inutilmente.<sup>3</sup>

Segundo Gilson todo filósofo está sujeito, como filho do seu tempo, às influências de seu meio ambiente, destarte, as especulações filosóficas devem ser interpretadas em decorrência das imagens do mundo construídas pela humanidade, nas fases sucessivas de seu desenvolvimento<sup>4</sup>. Neste contexto, o vasto pensamento de Anselmo de Aosta é marcado pelo entrelaçamento entre fé e razão. O *Doctor Magnificus* trouxe para a discussão filosófica questões referentes à fé e à razão e, na busca por legitimar a razão divina, proporcionou, no ocidente, o início de um debate a respeito dessas duas fontes de conhecimento. Gerald Phelan considera que

<sup>1</sup> EVANS, G.R. St. Anselm and Knowing God, (In) Journal of Theological Studies 28, 1977, p. 430.

<sup>2</sup> Mon. LXVI, 77, 17-20.

<sup>3</sup> “Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum. Alioquin frustra facta esset rationalis.” CDH II, 1, 97, 4-7.

<sup>4</sup> GILSON e BOEHNER. História da Filosofia Cristã. Petrópolis, Ed. Vozes, 2007, p.276

Anselmo é o maior representante dos defensores da razão humana de todos os tempos, “*No more vigorous defender of human reason ever lived than St. Anselm of Canterbury*”.<sup>5</sup> Importantes pensadores, independentemente de terem sido influenciados ou não pelo pensamento anselmiano, reconhecem sua importância no contexto da Idade Média. Podemos perceber suas ideias presentes nos debates futuros que ocorreram dentro das universidades medievais e na exposição de grandes pensadores, inclusive, até os dias atuais. No entanto, uma das questões mais debatidas hodiernamente sobre o trabalho do Arcebispo de Cantuária é determinar em que medida o seu pensamento, e que partes dele, deveriam ser consideradas como filosofia ou teologia (ou teologia filosófica, filosofia cristã, e assim por diante). As respostas, e sua fundamentação, dependem das concepções de filosofia e de teologia e da sua distinção e interação. Essas questões importantes serão tratadas aqui, mas primeiramente nos concentraremos no projeto *Intellectus fidei* evidenciado em três aspectos fundamentais da obra de Anselmo: em primeiro lugar, a motivação pedagógica e seu público alvo, em seguida a noção de *fides quaerens intellectum*, e finalmente sobre o tratamento dado por Anselmo ao método dialético com a consequente afirmação de precedência da fé em relação à razão.

### 1.1.1 Motivação Pedagógica

O desenvolvimento dos problemas filosóficos acerca da fé cristã proporcionaram a Anselmo buscar explicações, para o melhor entendimento de assuntos de suas próprias convicções religiosas, e a fim de dar conta de responder os desafios suscitados seja pelos infiéis, seja pela ameaça de doutrinas heréticas, ou, ainda, pelos próprios cristãos que de uma forma ou de outra podem se sentir alienados ou estranhos a sua própria fé. A motivação inicial para seus escritos foi instigada pelos seus próprios companheiros, monges beneditinos. Estes buscando uma melhor compreensão da fé cristã rogaram que Anselmo proporcionasse uma articulada meditação, em uma forma completamente diferente, dos típicos métodos tradicionais de sua época, ou seja, as discussões teológicas eram realizadas principalmente, através da citação das Escrituras e das autoridades patrísticas.

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isso é, atendendo mais a como devia

---

<sup>5</sup> PHELAN, G. The wisdom of Saint Anselm. Latrobe: Archabbey Press 1960. p.1



ser redigida esta meditação do que a facilidade da tarefa ou a medida das minhas possibilidades.<sup>6</sup>

Na verdade, foram os seus próprios irmãos de hábito que lhe pediram isto, a saber, que aquilo que já lhes fora revelado e em que criam firmemente pela fé, fosse convenientemente proposto pela razão, a fim de que pudessem compreendê-lo, não somente em virtude da autoridade da fé, mas também pela via natural da razão. Assim, de uma maneira cabal o trabalho é destinado àqueles que já são cristãos e gostariam de meditar sobre o que eles já acreditam. Os confrades de Anselmo queriam uma espécie de roteiro para pensar sobre Deus. Mas, como Anselmo salienta, eles pediram um guia (*exemplum*) que não pressupunha a crença:

estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer em nada, a autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram, também, que não descurasse responder a eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes que se me apresentassem ao longo do trabalho.<sup>7</sup>

Em outras palavras, os monges de Bec pediram um modelo de meditação para a reflexão filosófica sobre Deus, a partir de premissas que fossem, pelo menos em princípio, acessíveis mesmo para aqueles que não aceitam a autoridade das Escrituras ou a dos Pais da Igreja. Este modelo para a reflexão filosófica, inclui mais do que argumentos para a existência de Deus e relatos dos atributos divinos, ele inclui extensa discussão sobre a Trindade, com argumentos que claramente parecem que foram concebidos como provas filosóficas de que Deus é trino. Anselmo expressa esse mesmo motivo pedagógico no CDH:

Muitos me tem frequentemente e muito seriamente rogado, pessoalmente e por carta, a que eu conservasse, por escrito, certas razões pelas quais eu costumo responder àqueles que me perguntaram sobre uma questão que se refere a nossa fé.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>“Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia, et quibusdam aliis huiusmodi editationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem, quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem[...].” Mon., Prol., 7: 2-7.

<sup>7</sup>“Hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplici que disputatione et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem.” Mon., Prol., 7, 7-12.

<sup>8</sup>“Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et uerbis et litteris, qua tenus cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem.” CDH I, 1, 47, 5-7.

O fiel conta com uma série de proposições que sua crença lhe oferece que, em princípio, assume como verdade incontestavelmente válida. No entanto, isto não implica a impossibilidade de que tais proposições aceitas como verdade de fé possam, também, ser compreendidas à luz da razão. Uma consequência que extraímos desta situação consiste em perceber que o fiel poderá se encontrar sob uma dupla perspectiva. Por um lado, admite-se como um ser que está convencido de sua crença; e por outro lado, se coloca como um ser racional que possui a capacidade de compreender o que crê. Logo, isto não requer, necessariamente, que a sua aceitação de proposições impostas por sua crença, sejam aceitas, da mesma forma como seriam compreendidas racionalmente. A conclusão que se pode depreender é que aquilo que a mesma pessoa assente como correto enquanto fiel não, necessariamente, pode corresponder com o que ela mesma compreende como correto. Este tipo de dicotomia experimentada pelo fiel desencadeia um processo de justificação, da necessidade interior, na busca por compreender racionalmente as verdades de fé. A motivação pedagógica inicial que impulsionou Anselmo a escrever os seus primeiros tratados, leva a crer que foi exatamente esta, no intuito de proporcionar ao fiel este sentimento de satisfação e paz consigo mesmo, ao constatar que o conteúdo da verdade assentida pela fé pode ser compreendido e recebido com a mesma certeza pela via da razão.

Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé que me deste. Assim, agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes.<sup>9</sup>

Anselmo estabelece, para corresponder a expectativa dos anseios apresentados acima, o método *sola ratione*, isto é, prescindindo da autoridade das Sagradas Escrituras e dos Pais da Igreja, toda investigação deveria ser conduzida apenas pelo escrutínio de argumentos estritamente derivados da razão. Conforme salienta Thomas Williams há evidência, a partir do interior das obras de Anselmo, de que esses argumentos são efetivamente entendidos como provas filosóficas da doutrina de Deus.<sup>10</sup> Não somente Anselmo diz no Monólogo que ele escreveu o

---

<sup>9</sup>“Gratias tibi, bone domine; gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.” Pros., IV, 104, 5-7.

<sup>10</sup> VISSER, S. & WILLIAMS, T. Anselm: Oxford, University Press, 2009, p. 21-25.

tratado de acordo com a demanda dos seus irmãos de hábito que absolutamente nada nele seria estabelecido pela autoridade da Escritura. Corroborando com esta ideia encontramos a seguinte afirmação na Epístola sobre a Encarnação do Verbo (EIV): “*O que nos cremos pela fé sobre a natureza divina e as pessoas da mesma, exceto a encarnação, pode ser demonstrado com razões necessárias sem recorrer à autoridade das Escrituras.*”<sup>11</sup> O objetivo dos tratados de Anselmo não foi o de servir como substituto filosófico para a fé cristã, nem uma tentativa de racionalizá-la ou sistematizá-la apenas à luz da razão. Ao contrário, nos casos do Monólogo e do Proslógio, ele pretende investigar, através de recursos da razão aspectos centrais da fé cristã, como é visto no prólogo do Proslógio:

Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento quer, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente, e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons. Um argumento suficiente, em suma, para fornecer provas adequadas sobre aquilo que cremos acerca da substância divina.<sup>12</sup>

O público alvo em dois tratados específicos são os adversários da fé. Aqueles que, embora cristãos professos encontram-se distanciados da ortodoxia, ou infiéis que desafiam a razoabilidade da doutrina. A EIV e o CDH foram escritos, em parte, para fornecer suporte intelectual para os fiéis que queriam saber como responder às objeções à ortodoxia cristã. Na EIV as objeções vieram de Roscelino, que enquanto cristão, ameaçava a sã doutrina com seus ensinamentos heréticos. No CDH, por outro lado, eles vêm de incrédulos. Em ambos os casos, no entanto, Anselmo confia que um argumento bem fundamentado pode responder às objeções apresentadas. De qualquer forma, no CDH Anselmo apresenta uma maior confiança no poder da razão do que na Epístola sobre a Encarnação do Verbo. O projeto da EIV é amplamente negativo: ele demonstra que as objeções de Roscelino para ortodoxia cristã se baseia em confusões filosóficas e não têm fundamento racional. Por outro lado, no CDH Anselmo pretende não só neutralizar as objeções dos incrédulos, mas oferecer argumentos positivos e conclusivos em apoio às doutrinas cristãs ortodoxas. Uma vez que esses argumentos procedem como se nada fosse conhecido acerca de

<sup>11</sup>“Quae ad hoc maximae facta sunt ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter Incarnationem necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit.” EIV, VI, 20, 18-20.

<sup>12</sup>“Coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.” Pros. Proe. 93,5-10.

Cristo (*Remoto Christo*). Nos outros tratados, Anselmo se preocupa com temas importantes e, muitas vezes relacionados a outros aspectos da fé cristã, buscando, no curso de sua exposição, o desenvolvimento do raciocínio por meio de argumentos, em contrapartida à dependência explícita da Escritura ou da autoridade patrística.

### 1.1.2 *Fides quaerens intellectum*

Como nem este opúsculo nem o outro recordado acima parecerem-me dignos de serem chamados de livros, nem se me apresentavam tão importantes para propor-lhes o nome do autor e, entretanto, fazia-se necessário atribuir-lhes um título que convidasse a lê-los todos aqueles em cujas mãos caíssem, dei a cada um deles uma denominação: chamei o primeiro de Exemplo de Meditação sobre o fundamento racional da fé, e o segundo: A Fé Buscando Apoiar-se na Razão.<sup>13</sup>

Anselmo desenvolveu o programa de uma teologia rigorosamente científica, isto é, “científica” segundo os padrões de seu tempo. O programa pode ser caracterizado pela expressão latina “*fides quaerens intellectum*”, a fé que deseja compreender sua própria “*ratio*”, a fé que quer captar essa “razão” com a inteligência. Esse querer é espontâneo, inerente à fé<sup>14</sup>. Querer tal compreensão faz parte da natureza da fé. Não há, pois, antagonismo entre crer, compreender e pensar, ao contrário, segundo o programa de Anselmo, quem crê quer pensar para entender o que crê. A fé que aspira compreender sua própria razão interna está localizada no tempo e no espaço, ou seja, em determinado contexto. A fé e o que lhe é inerente não podem ser separados do contexto em que estão inseridos. A fé deseja compreender sua própria razão interna para que os fiéis “*o quanto lhes for possível estejam sempre prontos a darem a qualquer um que exija deles a razão da esperança que há em nós*”<sup>15</sup>, a qualquer pessoa que peça explicação de sua fé, quer tais pessoas sejam cristãs ou não-cristãs, quer tenham ou não formação erudita. Ao querer compreender sua própria razão interna, a fé responde às pessoas que lhe dirigem suas perguntas; responde aos desafios que lhe vêm de dentro ou de fora da comunidade cristã.

<sup>13</sup>“Et quoniam nec istud nec illud cuius supra memini dignum libri nomine aut cui auctoris praeponeretur nomen iudicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cuius manus venirent quodam modo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam: unicuique suum dedi titulum, ut prius «Exemplum meditandi de ratione fidei», et sequens «Fides quaerens intellectum» diceretur.” Pros. Proe. 94, 2-7.

<sup>14</sup> BARTH, K. A Fé em Busca de Compreensão: *Fides quaerens intellectum*. Trad. R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 24.

<sup>15</sup> “Parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe.” CDH I, 1, 47, 8-11.

Parece então lógico que use as palavras dos infiéis, pois é conveniente que, ao tentarmos estudar a razão da nossa fé, coloquemos à frente as objeções daqueles que de nenhum modo querem abraçar nossa fé sem razões. Pois, ainda que estes busquem a razão do porque não creem, e nós, por outro lado, porque cremos, no entanto buscamos a mesma coisa.<sup>16</sup>

Tal querer da fé existe desde o início do cristianismo. É uma atividade da própria capacidade humana de pensar, embora a verdadeira compreensão seja mais do que o resultado de um esforço meramente racional. Em todos os tempos, os homens refletiram sobre sua fé e a razão interna da mesma. Essa atividade constitui um dos aspectos do desenvolvimento do pensamento cristão no mundo através dos séculos. Nesse sentido há uma história dessa atividade. É próprio de Anselmo determinar esse movimento como uma *ratio fidei*, no tocante ao discorrer sobre Deus ou do homem, como criatura que se dirige para o criador, é mister investigar as razões de nossa fé, aliás um convite feito pela própria Sagrada Escritura, certamente não para alcançar a fé pela razão, “*mas poderem se alegrar, pelo entendimento e contemplação das verdades que eles crêem*”.<sup>17</sup> Utilizar argumentos para que numa disputa, cedendo à necessidade da razão, seja alcançada a clareza da verdade, é uma forma presente em Anselmo desde as primeiras obras.

Porém agora te peço que me demonstre com a razão, dentro da fé cristã, como se pode ou deve ser o que parece aos infiéis que não pode ou não deve ser, não para que me confirmes na fé, mas para que, já firme nela, eu possa alegrar-me com a inteligência da mesma verdade.<sup>18</sup>

Razão e fé não se excluem como dois opostos, mas a fé é o fio condutor necessário para que a razão possa vir a fortalecer-se e uma vez solidificada possa trazer à lume as verdades e os arcanos da revelação. “*É a própria razão que assinala isso, quase que formando um círculo vicioso entre ambos*”.<sup>19</sup> 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 (*intellectus fidei*) não é fator de

<sup>16</sup> “Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus.” CDH I, 3, 50, 16-22.

<sup>17</sup> “Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur.” CDH, I, 1, 47, 9-8.

<sup>18</sup> “Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperias; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices.” CDH II, 15, 116, 8-12.

<sup>19</sup> MARTINES, P. R. Liberdade e Graça em S. Anselmo (In) Dissertatio, 22, 2005, p.18.

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 tentação de qualquer redução racionalista da fé e relativiza as expressões doutrinárias da mesma. Anselmo mostra que se pode, por raciocínio baseado na fé, tornar críveis as verdades reveladas, tentando encontrar o equilíbrio entre a tradição monástica agostiniana, da suficiência da fé, e a corrente dialética, especulativa.

Anselmo não assume qualquer incompatibilidade, mesmo à primeira vista, entre fé e razão. Assim ao invés de dizer que Anselmo tem uma visão sobre a relação entre fé e razão, talvez seja melhor dizer que ele tem uma visão sobre a razão da fé a “*ratio fidei*”. A base racional da fé sugere algo externo: argumentos em favor de formulações doutrinárias que têm uma apologética ou proposições apodíticas. A lógica da fé sugere algo interno: a coerência racional das doutrinas da fé, da maneira que todas ficam aglutinadas logicamente. A relação “*ratio fidei*” significa ambas as coisas ao mesmo tempo, as quais se refere ao caráter intrinsecamente racional das doutrinas cristãs em virtude da qual eles formam um sistema coerente e racionalmente defensável. Isto é o que queremos dizer com “a razão da fé.”

Anselmo compreende que as doutrinas da fé cristã são intrinsecamente racionais, porque dizem respeito à natureza e atividade de Deus, que é a própria razão suprema e exemplifica a suprema sabedoria<sup>20</sup> em tudo o que faz. E uma vez que os seres humanos são racionais, por natureza, podem compreender a razão da fé. A visão anselmiana é que os homens dispõem destas duas fontes de conhecimento: a fé e a razão, sendo a primeira o dado do qual devemos partir, e que torna possível o uso da razão. Anselmo, então, partindo do conteúdo da fé, quis chegar, por meio da especulação dialética, ao conhecimento “científico” da proposição dogmática.

---

<sup>20</sup> Mon. XVI, 31, 2-8; CDH I, 15, 73, 10-19; CDH II, 13, 113, 8-13.

### 1.1.3 A Dialética e a Afirmação de Precedência

Entendidas enquanto modelos pode-se dizer que tanto a dialética quanto a analítica, iniciadas no mundo grego, foram os grandes constituidores da cultura ocidental. A primeira vai de Platão a Marx, passando por Santo Agostinho, Escoto Eriugena e Hegel, entre outros; e a segunda vai de Aristóteles à atual Filosofia Analítica, passando, por exemplo, por Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Frege, Bertrand Russell e Wittgenstein. Em muitos casos, quando o termo dialética aparece na história, está associado à interpretação conferida por Aristóteles – lógica das possibilidades e forma de argumentação – e não como meio de conduzir à Verdade (*episteme*), conforme entendia Platão.<sup>21</sup> Na Idade Média, por exemplo, a dialética que figura no *trivium*, juntamente com a gramática e a retórica, designa apenas uma parte da lógica aristotélica. Algumas exceções a essa regra, no período medieval, são Plotino e Escoto Eriugena. Após a Idade Média, até Kant, geralmente, a interpretação que se tem do termo é a aristotélica. No contexto específico dos tempos de Anselmo, isto é, o século XI, o termo dialética poderia ser reduzido, sobretudo, aos estudos da silogística aristotélica, suas *categorias* e *interpretationes*, e a lógica de Boécio e Porfírio.<sup>22</sup> Com o surgimento dessa nova ferramenta, tanto o pensamento teológico, quanto a sua busca de interpretação e justificação filosófica, sofreram um enorme impacto, como nos esclarece Gilson:

Aliás, tem-se a impressão de que nas mãos dos primeiros representantes dessa escolástica insipiente à arte da disputa se transformou num mero brinquedo, e, por sinal, não destituído de perigo. E este perigo assumiu proporções tanto mais alarmante quanto lhes faltava uma distinção clara entre fé e razão e uma noção nítida de suas relações mútuas. O que explica a existência simultânea, de um racionalismo rígido por um lado, e de um fideísmo simplista por outro. O certo é que a dialética revelou-se estéril e conduziu a várias heresias.<sup>23</sup>

O que deveria ser uma poderosa arma no auxílio da interpretação da realidade, a dialética, enquanto método para bem conduzir o raciocínio, transformou-se em instrumento de intensas disputas, entre os seus defensores (dialéticos) e opositores (teólogos). Acerca da relação entre teólogos e dialéticos, no século XI, Berengário de Tours era favorável à dialética, fazendo uso das categorias lógicas, pois, na busca da verdade, a razão lhe parecia o melhor guia. Porém, contra ele e outros dialéticos, os teólogos reagiram, considerando a dialética e as artes liberais

<sup>21</sup> ALMEIDA, C. L. S. *Hermenêutica e Dialética*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002, p. 26-27.

<sup>22</sup> GILSON e BOEHNER. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2007, p. 249.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 249.

desnecessárias. O representante mais radical entre os anti-dialéticos foi o Bispo de Ravena, Pedro Damião, que comparava a dialética a uma humilde serva da religião (*ancilla theologiae*), sendo um instrumento de confusão na busca da verdade, visto ser a razão divina superior à razão humana.

O monge há de haver-se com a filosofia como o israelita com sua escrava, segundo as determinações de Moisés (Dt 21, 10-13). Cortar-lhe-á o cabelo (as teorias inúteis), aparar-lhe-á as unhas (as obras da supertição), tirar-lhe-á as vestes (as fábulas e a supertição pagã); só então a tomará por esposa. Mas é mister que ela conserve sua condição servil; cabe-lhe seguir de perto a fé, sem jamais adiantar-se a ela: “sed celut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire”.<sup>24</sup>

As disputas suscitadas pelo intenso debate entre dialéticos e anti-dialéticos tiveram como consequência, uma separação radical em dois extremos: por um lado, uma confiança exarcebada na capacidade da razão, em abarcar e interpretar a realidade como tal; por outro, um fideísmo extremado que quase chegava à beira de um irracionalismo. Com efeito, a dialética, enquanto lógica, foi um instrumento propulsor na motivação pedagógica e no método privilegiado por Anselmo, isto é, o encadeamento lógico das razões necessárias. Anselmo, no entanto, não afirma que a razão humana é ilimitada e capaz de compreender totalmente a infinita mente de Deus, pois *“ainda que o homem se aprofunde nesse mistério, nunca chegará a alcançar o sentido profundo do mesmo”*.<sup>25</sup> Há mistérios sobre a essência da divindade e de sua revelação que são insondáveis a compreensão humana.

Que grande mistério é também a união da natureza divina e humana, na qual ambas permanecem íntegras, e a mesma pessoa é Deus e homem! Quem pode, então, pretender, nem pensar sequer, que a inteligência possa compreender quão sábia e maravilhosamente se realizou essa obra?<sup>26</sup>

A posição de Anselmo é bastante moderada quanto à relação entre estas duas fontes de conhecimento: a razão e a fé. Contra os dialéticos do seu tempo, que pretendiam esquadriñar as Escrituras a partir da razão, Anselmo condena-lhes a presunção e soberba, recusando-se, pois, a ceder-lhes a discussão no que concerne às questões divinas:

E posto que todos devam ser advertidos a tratar com grande precaução as questões referentes às Sagradas Escrituras, é preciso excluir inteiramente

<sup>24</sup> GILSON e BOEHNER. História da Filosofia Cristã. Petrópolis, Ed. Vozes, 2007, p. 251

<sup>25</sup> “Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes.” CDH I, 2, 50, 10-15.

<sup>26</sup> “Quantum etiam est deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui deus? Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit?” CDH II, 16, 117. 13-17.



da discussão das questões espirituais aqueles dialéticos do nosso tempo, ou melhor, os hereges da dialética.<sup>27</sup>

Deve-se partir da fé, pois é esta que nos fornece o conteúdo da nossa especulação filosófica. Note-se, porém, que, para Anselmo, a fé não é somente um assentimento intelectual ou volitivo a uma verdade revelada, senão que é uma vida consoante a esta verdade: *“Que ninguém, pois, penetre nas espessuras das questões divinas senão depois de haver adquirido, na solidez da fé, a necessária gravidade dos costumes e da sabedoria”*.<sup>28</sup> Portanto, ao afirmar que se deve partir da fé, sendo ela própria a ditar o conteúdo da investigação racional, Anselmo transforma a atividade racional num dever sagrado, já que, para ele, partir da fé é também levar uma vida condizente a ela:

Nenhum cristão deve disputar a existência daquilo que a Igreja Católica crê de coração e confessa com a boca; seu dever é, ao contrário, ater-se constante e firmemente a esta fé, de amá-la e de viver segundo ela, bem como de investigar-lhe o “porquê” e o “como”, mas com humildade e na medida de suas forças.<sup>29</sup>

No entanto, Anselmo não acredita que sua ousadia em buscar argumentos racionais para compreender o dado revelado seja soberba. Como observamos anteriormente, a elevada estima que Anselmo nutre no poder da razão humana, em última análise, deriva não da sua confiança nos seres humanos, mas de sua confiança em Deus, de sua profunda convicção de que Deus, que é a suprema sabedoria e exerce suprema razão em todas as coisas, criou os seres humanos racionais por natureza. Além disso, embora os argumentos construtivos de Anselmo a respeito de aspectos, fundamentalmente, doutrinários não sejam alicerçados a partir da Escritura, como eram os de Agostinho, ele insistia que sua investigação racional era mantida sob o controle das Escrituras. Anselmo acredita que *“a Sagrada Escritura contém a autoridade final de cada conclusão da razão e não apoia nenhuma falsidade”*,<sup>30</sup> consequentemente, ele está convicto que, se seus argumentos racionais se distanciam da ortodoxia, de alguma forma, as Escrituras proporcionarão materiais para corrigi-los.

<sup>27</sup> “Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici.” EIV I, 9, 20-22.

<sup>28</sup> “Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum questionum, nisi prius in soliditate fidei conquista morum et sapientiae gravitate”. EIV I, 9, 16-18.

<sup>29</sup> “Nullus quipped christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit sed semper eandem fidem indubitander tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit.” EIV I, 6, 10-11; 7,1-2.

<sup>30</sup> “Sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat.” DC III, 6, 272, 6-7.

Porém recorda-se em que condições comecei a responder a tua pergunta, a saber, que, se eu dissesse algo que não fosse confirmado por uma autoridade maior, ainda que pareça demonstrado pela razão, não deveria ser recebido com outra certeza que a que pode proporcionar minha opinião, enquanto Deus de algum modo não mo revele. Pois estou certo de que, se chego a afirmar algo contra a Sagrada Escritura, é falso e nem pretenderei sustentá-lo se chego a conhecê-lo como tal.<sup>31</sup>

Todavia deve ser levado em consideração que a compreensão que Anselmo busca é a compreensão da fé (*intellectus fidei*), ela se origina da própria fé, nasce como algo “desejado” pela fé. A busca pela compreensão (*intelligere*) não é apenas um complemento à fé, algo que pode ou não ser buscado pelo cristão, mas é uma necessidade da fé. A busca pela compreensão é imanente à fé, trata-se de um movimento espontâneo. Não é possível crer e não buscar sua compreensão, *“Parece uma negligência lamentável que depois de nós estarmos confirmados na fé, não procuremos entender o que cremos.”*<sup>32</sup> Todavia o Arcebispo de Cantuária está consciente de que a lógica, sem dúvida, é um instrumento importante na consecução do seu objetivo, mas sua preocupação principal é admitir que podemos fazer uso inadequado da razão, *“pois ocorre com frequência estarmos seguros de uma coisa e, no entanto, não sabermos demonstrá-la pela razão.”*<sup>33</sup> O motivo básico para esta asserção de Anselmo está em sua maneira de compreender o ser humano. A natureza humana depois da queda adâmica ficou prejudicada de tal maneira que a própria imagem de Deus nos homens está compurscada. Há um verdadeiro abismo metafísico-ontológico entre Deus e os homens depois da queda<sup>34</sup>, de forma que os homens perderam os bens da justiça e retidão originais<sup>35</sup>. A criatura racional veio à existência com o propósito de amar e de buscar o seu criador, contudo, este propósito somente pode ser cumprido se Deus toma a iniciativa de vir ao encontro do homem decaído<sup>36</sup>. A inteligência abre um caminho para esta busca de Deus, todavia, qualquer especulação racional que não tenha o

---

<sup>31</sup>“Sed memento quo pacto incepti respondere quaestioni tuae: videlicet ut si quid dixero quod maior non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet. Certus enim sum, si quid dico quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo si cognovero.” CDH I, 18, 82, 5-10.

<sup>32</sup> “Ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.” CDH I, 1, 48, 17-18.

<sup>33</sup> “Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus.” CDH II, 13, 117, 17-18.

<sup>34</sup> Pros. I, 98, 16-25.

<sup>35</sup> DCV II, 141, 8-12.

<sup>36</sup> Pros. IX, 107, 4-10.

devido preparo, pela fé, será totalmente ineficaz na consecução desse objetivo, e o que é pior poderá levar a consequências ainda mais drásticas<sup>37</sup>.

A EIV é a obra em que Anselmo expressa melhor como deve ser feito o uso da dialética como ferramenta para a especulação racional. Esta obra, como visto anteriormente, foi escrita na controvérsia contra Roscelino. Nela Anselmo discorre sobre a relação entre fé e razão, a primeira estará sempre precedendo à segunda. Anselmo critica os argumentos apresentados por Roscelino sobre a Santíssima Trindade. Coloman Viola<sup>38</sup> nota, que o *Doctor Magnificus* mostra também, no caso de Roscelino, como a autonomia e o uso absoluto da dialética pode levar seus mestres a erros graves, os quais Anselmo denomina de *haeretici dialecticae*. Segundo Anselmo o fiel deverá envidar todo esforço possível para compreender, todavia, deve estar ciente que esta atitude requer uma preparação específica, isto é, firmeza na fé e humildade de coração: “*prius ergo fide mundandum est cor*”, “*prius per humilem oboedientiam testimonium dei*”<sup>39</sup>. Constitui dever do fiel não se opor a nada que é professado pelo dogma. Aquele que se arroga o direito em se aventurar em especulações racionais, sobre os pontos mais difíceis e misteriosos da revelação, sem possuir a devida preparação espiritual, como foi o caso de Roscelino, seria semelhante aos morcegos e corujas, animais de hábitos noturnos, que se aventurasse a combater, em pleno sol de meio-dia, às águias que voam ao encontro do sol mirando sua luz sem pestanejar<sup>40</sup>. Se não é possível compreender, então antes de se embrenhar em vãs disputas, que se não endureça a cerviz, mas reverentemente se submeta a fé, que é ao mesmo tempo alicerce e ponto de partida para qualquer aventura na especulação racional.<sup>41</sup>

O objetivo dessa exposição não foi proceder a uma demonstração exaustiva do método dialético do Doutor Magnificus, mas, sobretudo, demonstrar como Anselmo compreendia o correto uso da dialética, enquanto ferramenta para a especulação racional, acentuando a afirmação de precedência da fé sobre a razão para lograr êxito em tal intento.

O modo de entender a dialética, na sua relação com a fé e com a autoridade, marca todas as obras de Anselmo.[...] Anselmo mostra que, para tratar das questões sagradas, a partir da razão, é preciso a firmeza na

<sup>37</sup> EIV I, 7, 5-12.

<sup>38</sup> VIOLA, C.. Authority and Reason in St. Anselm's Life and Thought. (In): Luscombe, D.E & EVANS, G.R. (edited by). *Anselm Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

<sup>39</sup> EIV I, 8, 7-10.41

<sup>40</sup> EIV I, 8, 4-6.

<sup>41</sup> EIV I, 9, 16-19; CDH I, 1 48, 16.

fé e a destreza na argumentação dialética. Não chegará a resultados satisfatórios aquele que for carente desses predicados indispensáveis.[...] Quanto ao uso da dialética, a atitude intelectual de Anselmo representa um avanço importante, no sentido de apresentar uma maior maturidade filosófica, na medida em que soube integrar, de modo harmônico a fé e a razão. O que desejamos dizer é que a reflexão anselmiana outra coisa não é se não uma resposta ao seu contexto intelectual. Uma resposta madura e inovadora, na medida em que soube construir sua argumentação, partindo unicamente da razão sem sacrificar a fé. Assim fazendo soube unir de forma harmoniosa sua fé cristã e seu trabalho intelectual.<sup>42</sup>

#### **1.1.4 A Relação entre Filosofia e Teologia no Projeto Anselmiano.**

A filosofia e a teologia formulam a pergunta pelo ser<sup>43</sup>. A filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo. O filósofo procura manter uma objetividade distanciada em relação ao ser e suas estruturas, abstraindo-se de condições pessoais, sociais e históricas na medida em que possam distorcer sua visão objetiva da realidade, seu principal escopo é descortinar a verdade, para isso, está aberto à abordagem geral e sujeito à crítica geral. A filosofia investiga a totalidade da realidade para descobrir dentro dela a estrutura desta realidade. O filósofo busca perscrutar a estrutura do ser por meio da constituição de sua faculdade cognitiva. Para ele existe uma identidade, uma analogia entre razão objetiva e subjetiva, entre o logos da realidade e o logos atuando dentro dele. Portanto, todo ser racional participa desse logos, usa-o ao formular perguntas e ao criticar as respostas recebidas. Não há, nesta perspectiva, um lugar privilegiado onde descobrir a estrutura do ser, não há um lugar privilegiado onde descobrir as categorias da experiência, este campo ou lugar é a própria razão pura. Deste ponto de vista, a filosofia é por definição um saber crítico. Ela opera separando os múltiplos materiais da experiência, daquelas estruturas que tornam possíveis a experiência. Aliás, esta é a questão filosófica por excelência, perguntar sobre o caráter das estruturas gerais que torna possível qualquer experiência.

A teologia por sua vez, lida com o sentido do ser para o homem. A teologia é a interpretação metódica dos conteúdos da fé que propaga. Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas, a afirmação da verdade da mensagem que professa e a interpretação desta verdade contextualizada para cada nova geração. Diferentemente do filósofo, o teólogo não se encontra afastado do seu

<sup>42</sup> VASCONCELLOS, M. Berengário, Lanfranco e Anselmo: Três Visões sobre a Dialética no Século XI. (In) NUNES COSTA, Marcos Roberto: A Filosofia Medieval no Brasil: Persistência e Resistência, Recife:Printer, 2006, p. 157-159.

<sup>43</sup> LEFTOW. B. Anselm's perfect-being theology. Cambridge University Press, 2006, p.132.

objeto, mas do contrário, é envolvido com seu objeto, que transcende o caráter de objeto, e o vê com paixão, temor e amor. A atitude básica do teólogo é de comprometimento com o conteúdo que expõe, o seu distanciamento significa a negação da própria natureza desse conteúdo. A atitude do teólogo é eminentemente existencial. Ele está envolvido com a totalidade de sua existência, com sua finitude e sua angústia, com suas autocontradições e seu desespero, com as forças terapêuticas que atuam nele e sua situação social. O teólogo em resumo é determinado por sua fé.

A pergunta sintomática dessa diferenciação é: qual o ponto de contato entre estes dois saberes? Pensadores como Justino, Orígenes, Clemente, Lactâncio e Agostinho admitiam a possibilidade de uma filosofia cristã na medida em que filosofia e fé não são de natureza heterogênea, sendo seus resultados perfeitamente compatíveis, uma vez que as várias atividades espirituais do homem formam uma unidade. Gilson, Maritain e outros cada qual a sua maneira e com suas próprias nuances, mas unânimes em torno de um denominador comum, a saber, a presença positiva e sempre influente da fé cristã sobre a própria história da filosofia, não tardaram em desenvolver as suas teses em defesa da existência de uma genuína filosofia na Idade Média, que teria não só enriquecido o patrimônio intelectual antigo, senão que também exercido uma influência decisiva para o nascimento da modernidade. Para estes, em linhas gerais, a filosofia na Idade Média fora construída por sujeitos nos quais o próprio ato de filosofar não poderia ser mais exercido, prescindindo-se das suas convicções religiosas acerca da Revelação cristã.

O que o filósofo cristão se pergunta é se, entre as proposições que ele crê verdadeiras, não há certo número delas que sua razão poderia saber que são verdadeiras. Enquanto o crente assenta seus acertos sobre a convicção íntima que sua fé lhe confere, permanece puro crente, e ainda não entrou no domínio da filosofia, mas, quando encontra entre suas crenças verdades que podem chegar a ser objeto da ciência, se converte em filósofo. E se essas luzes filosóficas novas são devidas a fé cristã, se converte, então, em filósofo cristão.<sup>44</sup>

Para Anselmo, mesmo a fé bastando a si mesma ela aspira a uma inteligência do seu próprio conteúdo. Retomando a Agostinho, Anselmo defende uma fé que busca a inteligência, quando apela para a razão ele pretende somente lidar com a razão e não apenas ele, seus ouvintes também exigiam que nada se interpusesse

---

<sup>44</sup>GILSON, E. O Espírito da Filosofia Medieval, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.44.

entre os princípios racionais de que ele partia e as conclusões racionais que derivam deles.

Podemos concluir que a marca distintiva do projeto filosófico de Anselmo, enquanto pensador cristão consiste, em empreender um esforço investigativo a fim de alcançar somente pela razão (*sola ratione*), a compreensão da fé que ele e seus irmãos professavam. Isto não significa dizer, em absoluto, que o Monge de Bec foi um racionalista, disposto a crer somente no que pode ser apreendido pela razão, no entanto, o ponto de partida para qualquer atividade especulativa, no seu modo de entender, não era a razão, mas a atitude de certeza evidenciada na fé. Segundo Anselmo não se compreende para crer, mas do contrário, crê-se para compreender: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*.<sup>45</sup> Seu propósito não era provar o conteúdo das Escrituras Sagradas para depois crer no dado revelado, mas demonstrar que o que de antemão está aceito pela fé é eminentemente racional. Não obstante, é necessário ir adiante, é preciso confirmá-la e demonstrá-la, se for possível, uma vez que há mistérios da revelação que são insondáveis a compreensão humana, mas estabelecida a sua possibilidade, passa a ser dever do fiel investigar as razões de sua fé, pois *“parece uma negligência lamentável que depois de nós estarmos confirmados na fé, não procuremos entender o que cremos.”*<sup>46</sup>

A base conceitual *“credo ut intelligam”* infere que teologia e filosofia podem ser harmonizadas. Desta forma o autor salienta o supremo acordo intrínseco e essencial entre fé e razão. A fé e os princípios da razão não são antitéticos. A tarefa da investigação filosófica será apresentar de forma sistemática, o conteúdo da fé de tal maneira que este possa ser compreendido racionalmente. A investigação neste campo deverá seguir, sobretudo, como ferramenta, o auxílio da lógica. O papel da razão será esclarecer que as verdades da fé reveladora são necessárias, podendo ser demonstrado o seu encadeamento lógico. Este será então o método privilegiado por Anselmo em suas obras: o encadeamento lógico do que ele denomina razões necessárias (*rationes necessariae*). *“O que nos cremos pela fé sobre a natureza divina e as pessoas da mesma, exceto a encarnação, pode ser demonstrado com*

---

<sup>45</sup>Pros. I, 100, 18 : “ Não busco compreender para crer, mas creio para compreender.”

<sup>46</sup>“Ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.” CDH I, 1, 48, 17-18.

*razões necessárias sem recorrer à autoridade das Escrituras.”*<sup>47</sup> O resultado final não será se convencer da verdade, mas acima de tudo uma atitude de satisfação, de alegria por constatar que, pela razão, chegamos ao mesmo resultado da fé: “a finalidade destes não é chegar á fé por meio da razão, mas poderem se alegrar pelo entendimento e a contemplação das verdades que eles crêem”.<sup>48</sup>

Esse projeto inaugurado no Monológico percorrerá todo o caminho espiritual de Anselmo. Ao redigir o CDH ele tem a pretensão de discorrer sobre um dos temas mais genuinamente teológicos, haja vista que tratará das doutrinas centrais da fé cristã: a encarnação do Verbo de Deus, com fim último de morrer em prol da redenção da humanidade. Contudo, o esforço investigativo, expressado pelo método *sola ratione*, alcançará o seu mais alto grau de confiança no exercício dialético, já que Anselmo se propõe a um novo e ousado desafio: o de demonstrar a razoabilidade da encarnação e da expiação do Verbo, acentuando o caráter absolutamente necessário de tal empreendimento e, ainda, como se a figura histórica de Jesus Cristo nunca houvesse existido, nem mesmo a fé cristã fosse conhecida. Para se ter uma ideia do arrojo da proposta anselmiana, não se pode pensar em ser cristão sem, antes, crer na pessoa de Jesus Cristo e em sua obra em termos soteriológicos. Não obstante, o Doutor Magnificus se empenha em demonstrar e provar a necessidade lógica da encarnação e da expiação, prescindindo, nada menos, do que a figura do agente principal da própria fé cristã. Apesar dos temas tratados por Anselmo, em suas principais obras, serem de conteúdo teológico, todavia, como foi demonstrado até aqui, o seu método é eminentemente filosófico.

## **1.2 Panorama Arquitetônico do Cur Deus Homo.**

A obra *Cur Deus Homo* (Por que Deus-Homem?) foi redigida entre os anos de 1094 a 1098, um período conturbado em que Anselmo se encontrava envolto em conflitos com os governantes de sua época, primeiro com Guilherme II, o conquistador, e depois com o sucessor deste Henrique I. Foi em meio à tormenta que o Arcebispo de Cantuária começou a escrever na Bretanha, concluindo sua obra enquanto exilado na localidade de Cápua. Nas atividades do claustro, por sua vez,

---

<sup>47</sup> “Quae ad hoc maximae facta sunt ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter Incarnationem necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit.” EIV, VI, 20, 18-20.

<sup>48</sup> CDH I, 1, 47, 8-9.

este período é demarcado por uma série de embates teológicos entre cristãos e seus adversários: judeus e muçulmanos, mormente, acerca da natureza da redenção, da encarnação de Cristo, e da necessidade da sua morte em favor dos homens. Os judeus e os muçulmanos, a quem Anselmo denomina de infiéis, se contrapunham a idéia de que Deus assumiu a debilidade da natureza humana, e como tal, tenha sofrido tantos trabalhos em prol de uma suposta libertação da humanidade. Com base nestas objeções, muitos de seus antigos companheiros de mosteiro, rogam, por carta, que o Doutor Magnífico se embrenhe no empreendimento de buscar, pela razão, dar respostas às objeções dos infiéis, o que o motivou a escrever a obra.

O CDH foi redigido em forma de diálogo entre Anselmo e seu companheiro de mosteiro e discípulo Boso. A este discípulo cabe a função de questionador, cabendo a Anselmo por sua vez responder suas perguntas. A obra é dividida em dois livros: o primeiro contem as objeções dos infiéis, que rejeitam a fé cristã porque a consideram contrária a razão, e a resposta dos fiéis, ele termina por demonstrar de forma apodítica, que é impossível alcançar a salvação sem a Pessoa de Cristo. No segundo é demonstrado por razões necessárias, e como se Cristo não existisse (*Remoto Christus*), que o homem foi criado para desfrutar da visão beatífica, da bem aventurança eterna, tanto no corpo como na alma, mas que tal desígnio somente poderá ser levado á cabo através de um Deus-homem, sendo absolutamente necessário que se concretize tudo aquilo que se crê a respeito da Segunda Pessoa da Trindade.

Anselmo não pretende simplesmente fornecer uma explicação teológica da obra de Cristo, mas demonstrar que a doutrina da encarnação, e da expiação, realizada por sua morte, são apoiadas pela lógica. O esforço investigativo do autor será no intuito de demonstrar que a morte de Cristo como expiação,<sup>49</sup> assume o caráter de satisfação à honra e a justiça de Deus, que foram compurscadas pelos pecados da humanidade desde o Éden. A encarnação e a expiação, como satisfação a honra de Deus, tinham que vir a cabo, necessariamente, mesmo sem o testemunho da revelação. Em sua extensa argumentação Anselmo estabelece ao

---

<sup>49</sup>A expiação nos ritos vetero-testamentários consistia no sacrifício de uma vítima animal, sem culpa, que sendo oferecida no lugar do infrator, era submetida à pena capital. Seu sofrimento e morte tinham efeitos de reparação do delito praticado pelo réu. Cf Velho Testamento: Livro de Levítico ( 1:1-5; 4:1-5; 5:5-13; 6:24-30 e 7:1-5).



longo de sua obra: uma ordem teleológica, uma antropologia, uma acurada hamartiologia, uma soteriologia e uma cristologia com base calcedônica.

### 1.2.1 Teleologia e Antropologia

O ponto de partida das investigações , *quaestio una*, aparece logo no primeiro capítulo do primeiro livro:

Por que causa ou necessidade, em verdade, Deus tornou-se homem, e por sua própria morte, como nós cremos e afirmamos, restaurou a vida para o mundo; quando Ele poderia ter feito isto por meio de outra pessoa, anjo ou homem, ou simplesmente por sua vontade.<sup>50</sup>

O pressuposto básico da argumentação de Anselmo, a fim de solucionar esta questão, é que há um telos na criação. Deus ao criar o universo tem objetivos bem definidos, desde o princípio o Criador, em sua infinita sabedoria e amor, estabeleceu fundar um reino com o concurso de suas criaturas racionais, anjo e homem, que deveriam viver sob seu governo e providência, de forma harmoniosa, desfrutando de uma perfeita comunhão com Ele. Mas esta ordem cosmológica sofreu abalo, quando boa parte do número das criaturas angelicais entraram em rebelião contra o Ser Supremo. Os rebeldes foram, inexoravelmente, condenados a viver fora da presença da divindade, diminuindo drasticamente o número de seres espirituais, que deveriam coabitar com Deus naquele reino ou cidade celeste. Mas este acontecimento, apesar de suas graves proporções, não pôde frustrar os planos da divindade, visto que, do contrário, Deus não seria onipotente para conhecer e estabelecer qual seja o número de criaturas espirituais, que efetivamente habitariam naquele reino celestial.

A solução proposta por Anselmo será recorrer à tradicional ideia de que Deus cria a humanidade, a fim de substituir os anjos caídos, com o escopo de completar o número de seres racionais da cidade celestial: “*consta que Deus propôs completar o número de anjos que caíram com o mesmo tanto de seres da natureza humana que Ele criou sem pecado.*”<sup>51</sup> Esta concepção tem origem em S. Agostinho:

<sup>50</sup>“Qua scilicet ratione uel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo uitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, siue angelicam siue huma nam, aut sola uoluntate facere potuerit.” CDH I, 1, 48, 2-5.

<sup>51</sup>“Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret.” CDH I, 16, 74, 12-13.

Deus castigou a voluntária queda dos anjos com a justíssima pena da infidelidade eterna[...] Ele criou o homem reto com o livre arbítrio e criou-o animal mortal é verdade, mas digno do céu, se se unisse a seu Autor, e condenado à miséria congruente com sua natureza, se o abandonasse[...].

Com sua graça Ele vai, com efeito, entre essa raça tão justamente condenada recrutando povo tão numeroso, que vem preencher o vazio deixado pelos anjos rebeldes. Assim, essa Cidade amada e soberana, longe de ver-se defraudada no número de cidadãos, se regozija de reunir talvez mais crescido número.<sup>52</sup>

Todavia, Anselmo admite que o homem não fora criado tão somente para substituir a quantidade de anjos rebeldes. A criação do homem tem para ele valor intrínseco, o gênero humano foi criado com o fim próprio de alcançar a felicidade eterna, como habitante digno daquele bem aventurado reino celeste. *“Logo, foi criada por si mesma e não só para restaurar os indivíduos de outra natureza, e, da mesma forma, é claro que, ainda que nenhum anjo tivesse desertado, os homens teriam, no entanto, seu lugar no céu.”*<sup>53</sup> Deus ao criar o homem dotou-o com a faculdade da razão. Esta natureza racional cumpre função preponderante na ordem teleológica de sua existência: o homem foi criado com retidão moral para que distinguísse entre o bem e o mal e escolhesse o Bem Supremo:

Não se deve duvidar que a natureza humana foi criada justa por Deus para que fosse feliz usufruindo sua presença. Pois é racional, para que distinga entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, entre o maior bem e o menor; do contrário, ela teria sido criada racional inutilmente, o que não é o hábito de Deus; pelo que é evidente que a criou dessa maneira com aquele fim, assim como para que, com o poder de distinguir as coisas, odeie e evite o mal, ame o bem e escolha o mais perfeito.<sup>54</sup>

Deus ordenou a criação de acordo com sua sabedoria e razão, sendo que a estrutura cognitiva do homem foi projetada para corresponder perfeitamente à

<sup>52</sup>ita natura, quae fruebatur deo, optimam se institutam docet etiam ipso uitio, quo ideo misera est quia non fruitur deo; qui casum angelorum uoluntarium iustissima poena sempiternae infelicitatis obstrinxit atque in eo summo bono permanentibus ceteris, ut de sua sine fine permansione certi essent, tamquam ipsius praemium permansionis dedit. qui fecit hominem etiam ipsum rectum cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed caelo dignum, si suo cohaereret auctori, miseria similiter, si eum desereret, secutura, qualis naturae huiusmodi conueniret. quem similiter cum praeuaricatione legis dei per dei desertionem peccatum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praeuidens, quid boni de malo eius esset ipse factururus: qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna ciuitas non fraudetur suorum numero ciuium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur. A Cidade de Deus, XXII,1, Vol III. São Paulo: Ed. das Américas, 1961, p.330.

<sup>53</sup>“Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis indiuiduis alterius naturae. Unde palam est quia, etiam si ângelus nullus perisset, homines tamen in caelesti ciuitate suum locum habuissent.” CDH I,18, 78, 4-6.

<sup>54</sup>“Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum. Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed deus non fecit eam rationalem frustra. Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est. Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et uitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret.” CDH II, 1, 91, 5-11.

ordenação racional desta criação. Anselmo faz menção da perfeição de todos os projetos de Deus, como prova de que a recepção de tal faculdade racional aponta para o fato de que o homem foi concebido para atingir o que ele buscava, ou seja, o Bem Supremo que é o próprio Deus. Tanto a criação quanto os propósitos da vida do homem, crescem de importância na cosmologia e teleologia divina, uma vez que, a natureza racional, impulsiona o homem para uma vida de correção moral que terá reflexos em toda obra criada:

O homem criado inocente no paraíso, entre Deus e o demônio, foi criado a favor de Deus para que vencesse o demônio, não consentindo quando este o incitava ao pecado, e assim saísse em defesa da honra de Deus, e envergonharia o demônio, já que sendo na terra mais frágil, não teria pecado consentindo na tentação de Satanás, o qual, não obstante sendo o mais forte, e não tendo quem o tentara, se deixou arrastar ao pecado no céu. O homem poderia muito bem conservar este posto que Deus lhe consignou, e, no entanto, sem que ninguém o obrigasse, ele mesmo, espontaneamente, se deixou vencer seguindo a vontade do demônio e contrariando a vontade e a honra de Deus.<sup>55</sup>

Para Anselmo o homem, pela sua capacidade superior em obedecer, seria o meio pelo qual Deus demonstraria a fraqueza dos anjos rebeldes. Contudo este desígnio não teve plena realização no Éden, visto que Adão sucumbiu à tentação, chafurdando no lamaçal do pecado. Teriam os planos de Deus fracassado? A resposta de Anselmo, obviamente, é não. Mas agora entra em cena um problema: o pecado.

### 1.2.2 Hamartiologia

Em CDH o Arcebispo de Cantuária desenvolve uma bem elaborada hamartiologia<sup>56</sup>. Esta servirá de espinha dorsal para o desenrolar de sua argumentação no todo da obra. O foco central será o problema e os males causados pelo pecado do homem. Segundo Anselmo o pecado não é apenas quebra de uma norma governamental ou arbitrária, imposta por Deus a humanidade, não é apenas insulto pessoal, mas, sobretudo, violação da majestade de Deus e de todo o plano

<sup>55</sup>“Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro deo inter deum et diabolum, ut uinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccauit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posses efficere, nulla ui coactus sola se suasionem sponte uinci permisit ad uoluntatem diaboli et contra uoluntatem et honorem dei.” CDH I, 22, 90, 9-15.

<sup>56</sup> A Hamartiologia (do grego αμαρτία [Hamartia]: erro, pecado) é o estudo sistemático sobre a origem e consequências (doutrina) do pecado.

que Deus ordenara para o universo, porque o homem ao pecar rouba a divindade. Em quê? Em sua honra.

**Anselmo:** Se o homem ou anjo sempre rendessem a Deus o que devem, eles nunca pecariam.

**Boso:** Eu não posso negar isto.

**Anselmo:** Então, pecar não é o mesmo que não negar a Deus o que se lhe deve?

**Boso:** Nada é mais certo.

**Anselmo:** Essa é a dívida que tanto homem quanto anjo, possuem para com Deus, em que, se o pagam, não existe o pecado, e se não o pagam, pecam. Esta é a justiça, ou a retidão da vontade, que faz um ser justo ou reto de coração, isto é, na vontade; e isto é a única e toda a honra que devemos a Deus, e o que Deus requer de nós.<sup>57</sup>

Na compreensão do autor, a honra de Deus, em si mesma, não pode sequer ser violada visto que o Ser Absoluto é impassível. Anselmo explica que Deus ao criar o mundo e ao dispor todas as coisas em perfeita ordem, estabeleceu a beleza e a harmonia do universo. As criaturas espirituais, seja homem ou anjo, mantêm essa ordem pré-estabelecida, quando no uso de suas faculdades racionais, submetem a sua vontade ao querer divino. Está é a definição anselmiana de retidão da vontade ou justiça<sup>58</sup>, ou seja: retidão da vontade será compreendido como querer exatamente aquilo que se deve querer. E o que se deve querer? Aquilo que Deus quer. Ou ainda, a vontade que se alinha que se submete a vontade Divina. As criaturas racionais cumprem o propósito para os quais foram criadas, na medida em que se submetem, voluntariamente, ao querer divino, agindo desta forma, elas concorrem para estabelecer a justiça, a harmonia e a beleza do universo, honrando o Criador.<sup>59</sup> Do contrário qualquer insurreição contra a Suprema Vontade causa, necessariamente, perturbação na ordem, na beleza e na harmonia do universo. *“Não há coisa que menos se possa tolerar que aquela da criatura que tira a honra devida ao criador e não pague o que deve”*.<sup>60</sup>

<sup>57</sup>“A. Si angelus et homo semper redderet deo quod debet, numquam peccaret. B. Nequeo contradicere. A. Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum. B. Quod est debitum quod deo debemus? A. Omnis uoluntas rationalis creaturae subiecta debet esse uoluntati dei. B. Nihil uerius. A. Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod soluendo nullus peccat, et quod omnis qui non soluit peccat. Haec est iustitia siue rectitudo uoluntatis, quae iustos facit siue rectos corde, id est uoluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus.” CDH I,11, 68, 7-17.

<sup>58</sup> DV XII, 194, 26. Neste tratado o Autor explica o conceito de Justiça como sendo: a busca pela retidão da vontade, sem nenhum outro fim, se não por ela mesma.

<sup>59</sup> CDH I, 15, 73, 2-3.

<sup>60</sup> “Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.” CDH I,13,71, 7-8.

Como Supremo Criador benigno, Deus somente pode ter em conta o bem de toda criatura que Ele trouxe a existência, *ipso facto*, Sua vontade para toda criatura e, particularmente a racional, única capaz de abandonar a verdade, define o padrão de comportamento, compromisso e relacionamento correto que tais criaturas devam manter com o Ser Supremo na ordem da criação. O pecado somente pode existir na vontade racional, os seres humanos e angelicais são as únicas criaturas que foram dotadas de tal capacidade, a semelhança da própria essência suprema. O pecado será em última análise, entendido em termos de dívida (*debitum*) tanto do homem quanto do anjo para com Deus, uma vez que o dever não seja cumprido (querer o que se deve), isto é, aquele que não honra a Deus com a obediência, rouba-lhe a sua posse. O problema é mais grave do que se pode pensar, uma vez que o pecado produz um fardo que infinitamente pesará sobre os ombros dos pecadores. Por menores que possam parecer os atos pecaminosos, eles têm consequências gravíssimas. Na análise de Anselmo, um simples olhar contrário à vontade Soberana, bastaria para que todo um universo perecesse. A morte física é um dos mais drásticos resultados do pecado; para o autor, o ser humano foi criado sem culpa e se permanecesse nesta condição nunca passaria pela experiência da morte:

O homem foi criado de tal forma que não necessitava de morrer. Isto se conclui facilmente do que já foi dito; ou seja, que repugna à sabedoria e à justiça de Deus o obrigar àquele que foi criado inocente a passar pela morte sem culpa, para que depois fosse eternamente bem aventurado. Logo, segue-se que, se este nunca tivesse pecado, nunca morreria.<sup>61</sup>

A conclusão peremptória de Anselmo é que, ainda, que homem ou anjo, não queiram se submeter à vontade e a ordenação divinas, não poderiam escapar da sua justiça. Pois as criaturas racionais ou cumprirão o seu dever ao manifestar disposição voluntária, ao querer o que se deve, cumprindo desta forma a vontade de Deus que ordena; ou irremediavelmente, cairão na vontade que castiga. Dessas premissas segue-lhe a seguinte inferência: "*Necesse est, ut omne peccatum satisfatio aut poena sequatur.*"<sup>62</sup> A culpa constitui um obstáculo para a felicidade a que o homem foi chamado pela criação. Ela permanece enquanto não se restitui devidamente a Deus, a honra que lhe foi subtraída pela desobediência. Por outro lado Deus não pode consentir com o erro, uma vez que o pecado trouxe

<sup>61</sup>“Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut iam diximus, sapientiae et iustitiae dei repugnat, ut cogeret mortem pati sine culpa, quem iustum ad aeternam fecit beatitudinem. Sequitur ergo quia, si numquam peccasset, numquam moreretur.” CDH II, 2, 98, 8-11.

<sup>62</sup>“É necessário que a todo pecado lhe siga a satisfação ou a pena.” CDH I, 15, 74, 1-2.

consequências prejudiciais para toda a criação, enquanto ele não for erradicado toda a beleza, ordem e harmonia do universo estarão perturbadas. *”Portanto Deus não faz nada com maior justiça do que conservar a honra de sua dignidade.”*<sup>63</sup> Se o homem não proceder esta devida satisfação será castigado sem reservas. Partindo destes pressupostos Anselmo elaborará sua soteriologia<sup>64</sup>, que trará uma inovação no pensamento sobre a expiação de Cristo.

### 1.2.3 Soteriologia

Sem a satisfação, isto é, sem o pagamento, espontâneo, daquilo que é devido ao Ser Supremo, o homem jamais poderá ascender àquela bem aventurança eterna a qual estava primariamente destinado. *“ 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.”*<sup>65</sup> Um outro problema emerge no cerne da discussão: aquilo que o homem deve apresentar como cumprimento da satisfação requerida, tem que ser maior do que a ofensa praticada, levando-se em conta a dignidade da pessoa ofendida, isto é, algo de supererogatório. No seu entendimento de satisfação, Anselmo faz uso de um princípio legal de sua época, de acordo com o qual a importância e a magnitude da ofensa dependem, proporcionalmente, da importância do ofendido, assim como a magnitude de uma honra depende da importância de quem a presta. Se, por exemplo, alguém ofende ao rei; a proporção desta transgressão não é mensurada com base na pessoa do transgressor, mas com base na dignidade de quem sofre a ofensa, no caso o rei; do outro modo, se alguém presta honra, a eficácia desta não será qualificada com base na dignidade de quem a recebe, mas na dignidade da pessoa que presta a honra.

Mas esta constatação enseja uma nova questão: *“Diga-me, então, com o que pagarás a Deus pelo teu pecado?”*<sup>66</sup> O que o homem pode e deve fazer para restituir a honra que roubou do Criador, e que represente algo que sobrepuja a ofensa, levando-se em conta a Pessoa de Deus? Teoricamente, como compreende Boso, com a absoluta obediência, com a humildade, com a contrição de coração, agindo com misericórdia e caridade para com o próximo e, ainda, com a continência dos

<sup>63</sup>“Nihil ergo senat deus iustius quam suae dignitatis honorem.” CDH I, 13, 71, 19.

<sup>64</sup>A Soteriologia ( do grego Σωτηριος [soterios]: salvação) é a parte da Dogmática que estuda os métodos e meios de salvação do homem.

<sup>65</sup>“Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit soluere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere.” CDH I, 11, 68, 29ss.

<sup>66</sup>“Dic ergo: quid solves deo pro peccato tuo?” CDH I, 20, 86, 24.

desejos carnis.<sup>67</sup> Entretanto todo esse rol de atos bons são, evidentemente, caminho para a visão beatífica, eles não devem ser realizados apenas quando há pecados, mas na determinação de uma vida de retidão e fidelidade a Deus. O cumprimento destes atos, na perspectiva de Anselmo, se caracteriza como estrito cumprimento do dever da criatura racional humana para com o Ser Supremo, pois foi trazida a existência, mormente, com o fim de praticá-los. Enfim, o cumprimento destas obrigações nada arroga de extraordinário e serão insuficientes para proceder à devida satisfação. O problema do homem se agrava, visto que a natureza pecaminosa faz parte de sua experiência cotidiana. Na origem de sua criação o homem foi concebido justo no paraíso, mas ao cair daquele maravilhoso estado, deixando-se persuadir pelo demônio, perdeu aquela retidão originária, a liberdade plena, isto é, o poder de não pecar. Esta capacidade, desde a queda, não faz mais parte de sua dura realidade. Para tanto o homem deveria ser capaz de vencer o demônio, mas isto é impossível, visto que agora é escravo do pecado, e um homem pecador não poderia justificar a outro.<sup>68</sup> A constatação é inevitável: Não há nada que o homem possa fazer ou oferecer para pagar a devida satisfação. Anselmo demonstra, com esses argumentos, que é impossível, sob o ponto de vista da razão, que o homem possa se justificar diante da requerida justiça divina.

A investigação tomará novos rumos, Anselmo se propõe a investigar se Deus, posta a impossibilidade do homem de se auto justificar, não poderia usar de sua misericórdia, simplesmente, perdando o homem sem a necessidade de satisfação. Para o Arcebispo de Cantuária, se Deus usa a sua misericórdia desta maneira ela assume um caráter débil, uma vez que perdoar os pecados deste modo será o mesmo que não punir.<sup>69</sup> Com isto, sugere o autor, que a justiça de Deus ficaria compurscada, uma vez que os pecados fossem absolvidos sem a devida compensação. A injustiça produzida pelos pecados teria o mesmo estatuto moral que a justiça, pecadores e não pecadores teriam igual valor, isto na concepção de Anselmo traria desordem e toda a beleza e a harmonia do universo estariam comprometidas.

Se Deus estabeleceu que os homens eleitos deveriam substituir os anjos caídos, como Ele poderia permitir que os homens pudessem dar entrada naquela

---

<sup>67</sup>“*Paenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinencias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et oboedientiam.*” CDH I, 20, 86, 25-26.

<sup>68</sup>CDH I, 23, 91, 24-26.

<sup>69</sup>CDH I, 12, 69, 27-30 e I, 24, 93,20.

sublime morada celestial, no mesmo estado daqueles anjos que caíram, aos quais os homens irão substituir?<sup>70</sup> Segue-se um *absurdum*. Destarte, enquanto o homem não saldar devidamente a sua dívida não poderá ter acesso à bem aventurança futura:

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 aquele que tinha antes de pecar. Sem isso a humanidade não ficaria restabelecida antes do pecado.<sup>71</sup>

Na visão do Arcebispo de Cantuária não há, ainda, incoerência em conceber que o homem tenha o dever de fazer aquilo que efetivamente ele não pode. Esta impossibilidade não é atribuída a alguma necessidade estranha ou exterior ao próprio homem. A impossibilidade de não poder pagar a dívida subjaz na própria vontade do gênero humano. Anselmo recorre a uma ilustração para clarificar seu argumento: imaginemos certo senhor que determina que um servo seu cumpra uma tarefa em sua propriedade, mas antes, este senhor adverte aquele servo a respeito de um fosso existente no local, de modo que, se o servo cair no fosso ficará impossibilitado de sair e, com isto, de cumprir a sua tarefa. Se o servo, mesmo depois de advertido se lançar deliberadamente dentro do fosso, será culpado por não cumprir a tarefa. Do mesmo modo o homem foi advertido, estando ainda no paraíso, quanto aos perigos da desobediência, mas mesmo assim, por sua própria vontade, se lançou dentro do fosso do pecado e da morte, impossibilitando-se, de uma vez por todas, de cumprir a tarefa para qual foi criado. O homem é culpado duplamente: primeiro por fazer o que não era permitido; segundo, que por meio da desobediência, criou uma impossibilidade de fazer o que deveria.<sup>72</sup>

Este é o tenebroso quadro em que se encontra a humanidade na afirmação de Boso: “Assim é. Como, pois, se salvará o homem se não satisfaz o que deve ou com que cara nos atrevemos a afirmar que Deus, cuja misericórdia sobrepuja toda inteligência humana, não pode exercitar esta misericórdia?”<sup>73</sup> Anselmo logra êxito por demonstrar, somente pela via da razão, a impossibilidade da auto-salvação do

<sup>70</sup> CDH I, 19, 84, 19-20.

<sup>71</sup> “Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, uel talem qualem habebat, antequam peccaret, peruenire. Non enim hoc modo repararetur homo, uel talis qualis fuerat ante peccatum.” CDH I, 19, 85, 26-30.

<sup>72</sup> “Nimis est uerum. Nam iniustus est, quia non reddit, et iniustus est, quia reddere nequit.” CDH I, 24, 92, 21-26.

<sup>73</sup> “Quomodo ergo saluus erit homo, si ipse nec soluit quod debet, nec saluari, si non soluit, debet? Aut qua fronte asseremus deum in misericordia diuitem supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse?” CDH I, 25, 94, 26-28.



homem, enquanto prepara o caminho para a sua Cristologia<sup>74</sup>. *“Isto é o que debes perguntar àqueles que afirmam que Cristo não é necessário para a salvação do homem, para que nos digam como o homem pode-se salvar sem Cristo.”*<sup>75</sup>

#### 1.2.4 Cristologia

Na exposição de sua teoria da satisfação, Anselmo ao longo do *Cur Deus Homo* estabelece um estudo acerca da pessoa e da obra de Cristo. A base argumentativa e conceitual para a sua Cristologia, tem como ponto de partida o seguinte dilema: por um lado Deus estabeleceu um telos para a humanidade, o homem foi feito puro para que pudesse ser feliz, apoiando-se em uma racionalidade que o possibilitava distinguir o justo e o injusto, o bem e o mal e assim entrasse no gozo da vida eterna com Deus. Por outro lado, com a queda adâmica, a restauração da natureza humana não pode ser concretizada enquanto o homem não devolver a Deus o que lhe tirou, esta dívida pesa sobre todos os homens, desde o primeiro (Adão). A satisfação é o único meio pelo qual a humanidade poderá obter esta restauração da sua natureza originária, e o único meio pelo qual Deus poderá conciliar a sua justiça com o plano de felicidade que ele tem para com a sua mais importante criatura.

Anselmo, então, se empenha para compreender melhor como se efetivará esta satisfação. Em primeira monta deverá ser aquilatado ou quantificado o valor da dívida. Levando-se em conta que a ofensa foi realizada contra o Ser Supremo, então, a satisfação a ser oferecida ou paga, deve ser maior que tudo o que existe, e que está abaixo de Deus, visto que acima de Deus não pode existir outra coisa. *“Isto não pode ser realizado a não ser que Deus dê pelo pecado do homem, algo maior que tudo o que existe, fora Ele próprio.”*<sup>76</sup> Obviamente dentro deste parâmetro, somente um ser como Deus poderia cumprir esta exigência, uma vez que, não há ser que esteja acima de tudo que não é Deus, se não Ele mesmo. Somente Deus pode cumprir esta satisfação. Todavia quem deve cumpri-la tem que ser identificado com o gênero humano, senão não satisfaria o homem. Somente o homem deve cumprir esta satisfação. Anselmo conclui com a seguinte asserção:

---

<sup>74</sup> Cristologia: Estudo acerca da Natureza e da obra de Jesus Cristo.

<sup>75</sup> “Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum uice loqueris, ut dicant qualiter homo saluari possit sine Christo.” CDH I, 24, 95, 1-3.

<sup>76</sup> “Hoc autem fieri nequit, nisi sit qui soluat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est.” CDH II, 6, 101, 3-4.

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.<sup>77</sup>

O trabalho de um Deus-homem será necessário para realizar a restauração da natureza racional. A satisfação não poderá ser realizada por outra criatura, um anjo ou por outro homem novamente criado para esse fim, porque desta feita os seres humanos ficariam submissos a esta criatura:

Não compreende que, se fosse outra pessoa a que redimisse o homem da morte eterna, este teria que ser servo daquela, e por isso mesmo já não poderia ser elevado à dignidade que teria de não haver pecado, já que neste caso não seria servo se não de Deus e igual aos anjos, enquanto que em caso contrário seria servo de alguém que não era Deus nem superior aos anjos.<sup>78</sup>

Isto somente poderá se concretizar se uma das três pessoas da Trindade Santa, se revestir da forma humana. A encarnação de Deus como homem é absolutamente necessária na Pessoa do Filho, uma vez que Ele já é o filho gerado do Pai na eternidade. Quaisquer das duas outras Pessoas que encarnassem criariam um absurdo, porque existiriam dois filhos; é natural que, como Filho, Ele possa rogar ao Pai, o que seria inconveniente para as outras duas Pessoas; por fim tanto o homem quanto o tentador tinham pretendido ser igual a Deus, o que somente é legítimo para o Filho.<sup>79</sup> Este Deus-homem deverá reunir em uma só pessoa, duas naturezas distintas, ou seja, ser perfeitamente Deus, e plenamente homem. Na construção da identidade de Cristo, Anselmo segue estritamente a fórmula promulgada no concílio de Calcedônia.<sup>80</sup> Se só Deus pode satisfazer a justiça e se só o homem deve procedê-la, então, o Deus-homem terá que reunir em uma só pessoa tanto a plenitude da natureza de Deus quanto à plenitude da natureza do homem, qualquer

---

<sup>77</sup>“Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna ciuitas, nec hoc esse ualet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus homo.” CDH II, 6, 101, 16-19.

<sup>78</sup> “An non intelligis quia, quaecumque alla persona hominem a morte aeterna redimeret, eius seruus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non pecasset: cum ipse, qui non nisi dei seruus et aequalis angelis bonds per omnia futurus erat, seruus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli serui non essent.” CDH I, 5, 52, 19-24.

<sup>79</sup> CDH II, 9, 105, 22-24.

<sup>80</sup> Este foi o 4º Concílio Ecumênico da história da igreja Cristã (451 d.c). A decisão de Calcedônia é o resultado final das várias controvérsias acerca da pessoa de Cristo. Condenou os que proclamavam “dois filhos”, e os que presumiam a existência de duas naturezas antes da união, mas uma só depois da união(monofisismo). A partir de Calcedônia ficou estabelecida a unipersonalidade de Cristo em duas naturezas distintas:humana e divina.

deficiência neste sentido anularia a eficácia da satisfação oferecida.<sup>81</sup> Para que Ele possa oferecer a satisfação em favor da raça de Adão, Ele deverá nascer de um dos seus descendentes, porque assim como a morte entrou no mundo pela desobediência de Adão, assim também pela obediência perfeita de um semelhante seu, se restituísse a vida.<sup>82</sup> E assim como o Adão foi vencido por satanás, ao comer da árvore proibida, assim Ele vencesse satanás mediante a morte no madeiro da cruz.<sup>83</sup> Ele deverá nascer de uma mulher, porque assim como o pecado entrou para a história da humanidade por uma mulher, assim também o Autor da redenção da humanidade deverá proceder de uma mulher.<sup>84</sup> Uma vez que Deus Criou Adão sem intercurso de homem e mulher, criou Eva a partir de um homem sem mulher, e como cria a todos os demais com o intercurso de homem e mulher, Ele deveria nascer de uma mulher virgem, fato que jamais ocorrera na história, para que o poder absoluto de Deus seja demonstrado, haja vista que Deus pode criar de todas as formas.<sup>85</sup>

A encarnação da Segunda Pessoa da Trindade não significa demérito para a divindade, mas exaltação da humanidade. Com todo este arcabouço argumentativo, Anselmo demonstra que a Encarnação de Cristo não é uma pintura que se faz sobre as águas ou no ar, como sugeriam os infiéis, não é uma fábula, mas, absolutamente necessária, sendo isto demonstrado, pela via racional, sem se recorrer à revelação.<sup>86</sup> Entretanto, na visão do autor, é preciso investigar que tipo de satisfação Cristo oferecerá a Deus em favor dos homens. O Deus-homem por sua elevada obediência e pela retidão da sua vontade passará a viver uma vida perfeita na terra, não obstante a persuasão do tentador, ele por firmeza de caráter e retidão de vida não cometerá pecado, por isto, não será digno de sofrer a morte. A mortalidade, como visto anteriormente, não faz parte da essência da natureza do homem, caso não pecasse, o homem nunca morreria.<sup>87</sup> A vida de retidão e obediência do Deus-homem é o que se requer a justiça divina, ela por si só, cumpre apenas uma parte da satisfação, uma vez que retidão da vontade e obediência é dever para todos os homens. Mas o que Ele poderá oferecer de si mesmo e que excederá em méritos? A resposta de Anselmo será: entregando o que tem de mais precioso: a própria vida.

---

<sup>81</sup> CDH II, 7, 102, 10-21.

<sup>82</sup> CDH I, 3, 51, 5-7 e II, 8, 102, 26-30

<sup>83</sup> CDH I, 3, 51, 9-11.

<sup>84</sup> CDH I, 3, 51, 6-10.

<sup>85</sup> CDH II, 8, 104, 3-10.

<sup>86</sup> CDH I, 1, 49, 17-22.

<sup>87</sup> CDH II, 11, 109, 8-15.

Agora, nada pode ser mais duro ou difícil para o homem fazer para a glória de Deus, do que sofrer a morte de um modo espontâneo e gratuito, e de nenhuma forma o homem pode entregar-se mais plenamente a Deus, que entregando-se à morte para a glória de Deus.<sup>88</sup>

Se Cristo possui a natureza divina Ele não poderá morrer, mas como possui também a humana ele poderá morrer, desde que, espontaneamente, entregue a sua vida, uma vez que não cometerá pecado. A sua entrega não será realizada por necessidade alguma, visto que esta obrigação é proveniente de sua própria vontade em estrita harmonia com a vontade do Pai Soberano. *“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 de livre vontade, porque isto será necessário.”*<sup>89</sup> Como Deus, Ele terá poder para ressuscitar dos mortos, poderá dar a sua vida e retomá-la se quiser. *“Portanto, ele poderá não morrer se assim o quiser, e poderá também morrer e ressuscitar.”*<sup>90</sup>

Um termo importante no contexto do CDH, e que é facilmente mal interpretado é a noção de “necessidade”. Para Anselmo, a necessidade tem dois significados básicos<sup>91</sup>. Em primeiro lugar, a necessidade pode ser o resultado de compulsão, seja por coerção exterior ou natureza ontológica. Por exemplo, é necessário que o ser humano respire o ar para sobreviver. Esta definição aplica-se a necessidade de todos os seres criados, mas não a de Deus. O segundo significado de necessidade é o de fixação (literalmente, ficar decidido, ou, em sentido jurídico, de acordo com o precedente), conforme esta definição, algo pode ser necessário, se for o efeito de uma decisão anterior ou decreto. Este tipo de necessidade pode ser aplicado a Deus, pois Ele deve, por causa de sua natureza, manter as suas promessas, mesmo que essas promessas sejam feitas livremente.

Anselmo argumenta que Deus tem prometido, livremente, fazer expiação pelo pecado do homem, a fim de cumprir a sua vontade para a criação. Portanto, é necessário que Deus proceda à expiação segundo a sua promessa feita livremente.

<sup>88</sup>“Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo dare magis deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.” CDH II, 11, 111, 16-18.

<sup>89</sup>“Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera uoluntate, quia necessarium erit.” CDH II, 11, 111, 22-25.

<sup>90</sup>“Poterit igitur numquam mori si uoles, et poterit mori et resurgere.” CDH II, 11, 110, 3.

<sup>91</sup> CDH II, 5, 100, 1-15.

Deus não é obrigado a fazer a expiação, nem é um resultado direto de sua natureza; esta ação necessária é o efeito de uma decisão que Deus fez para comprometer-se com uma ordenação particular da sua criação: o ser humano.

Na compreensão de Anselmo a entrega voluntária do Deus-homem a uma morte imerecida tem dois grandes efeitos objetivos. O primeiro foi que com sua morte, ele demonstrou aos homens o grau de fidelidade e obediência que são devidos a Deus. A sua retidão de vontade que resultou para Ele, em humilhação e sofrimento, serve de exemplo eficaz para o gênero humano, na medida em que a obediência pode e deve ser mantida apesar das consequências aparentemente diversas.

Em segundo lugar nenhum homem, restituiu a Deus aquilo que nunca deveria ter perdido, somente o Cristo: Deus e homem pôde oferecer ao Pai uma vida justa e reta, será então, de supor que o Pai o recompense. Mas o que o Pai poderia lhe ofertar como recompensa que Ele, como Filho de Deus, não possua? Como Segunda Pessoa da Trindade ele não possui nenhuma necessidade, *ipso facto*, Ele terá o direito de repassar a recompensa, devida pela sua obediência, a quem ele quiser. Nada mais justo que Ele a transfira para aqueles que evidentemente ele se entregou: aos pecadores. *”E que coisa é mais conveniente que dar este fruto e recompensas de Sua morte àqueles por cuja salvação se fez homem, como demonstramos com toda a verdade, e aos quais com sua morte, como dissemos, deu um grande exemplo.”*<sup>92</sup> Segundo Anselmo Deus se fez homem na pessoa do Cristo que, com sua obediência e morte, logrou para com Deus um mérito *infinitem*. Esta conquista é compartilhada aos homens, restaurando a sua condição diante da divindade, permitindo assim, que o telos original de Deus para a humanidade seja cumprido, isto é, que o homem, como criatura racional, possa gozar eternamente da contemplação da *viseo Dei*.

### 1.3 A Expiação como Satisfação

O conteúdo da teoria de Anselmo tem caráter teológico, todavia, o método empregado por ele para chegar às conclusões é eminentemente filosófico, por seu caráter lógico-reflexivo. Segundo Nédoncelle, *“Anselmo é, para os historiadores da*

---

<sup>92</sup>“Quibus conuenientius fructum et retributionem suae mortis attribuetquam illis, propter quos saluandos, sicut ratio ueritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum[...].” CDH II, 19, 130, 28-30.

*filosofia, o primeiro escolástico que verdadeiramente insinuou a existência de uma filosofia autônoma, isto é, independente da teologia*<sup>93</sup>, porque ela pode ser cristã na sua fonte ou na objetivação, mas autônoma no seu método e pesquisa. O Doutor Magnífico inaugura uma análise lógico-filosófica do discurso teológico revelado, utilizando-se de todas as noções filosóficas fundamentais disponíveis em sua época, desdobrando uma ontologia radical. Apesar das Escrituras serem uma de suas fontes, não obstante, durante o CDH Anselmo prescinde do conteúdo revelado, para estabelecer sobre sólida base lógica (*sola ratione*) a força argumentativa do seu raciocínio.

O pensamento de Anselmo em *Cur Deus Homo* representa uma mudança radical na compreensão da morte expiatória de Cristo. Antes de Anselmo a teoria considerada como padrão, na história do cristianismo primitivo, era denominada teoria do resgate. *Gustaf Aulen* em sua obra *Christus Victor*<sup>94</sup> a referencia como sendo a concepção clássica que dominou o pensamento até Anselmo. A teoria do resgate remonta do seu provável primeiro formulador, Orígenes<sup>95</sup> e gozava de grande prestígio entre os Pais da Igreja. Era apoiada nada menos por S. Agostinho e S. Gregório Magno. Na concepção de Anselmo esta teoria não tem menor fundamento, a expiação de Cristo não será vista como pagamento de uma dívida com o diabo, mas ela assume caráter de satisfação a um princípio da própria natureza e justiça de Deus. Na visão de Anselmo o homem encontra-se em débito com o Criador e não com o tentador. A ênfase da teoria da satisfação está na morte de Cristo, como compensação a justiça de Deus que, desde então, será compreendida como vicária.

---

<sup>93</sup> NÉDONCELLE, M. Existe uma filosofia cristã? São Paulo: Flamboyant, 1958, p. 41.

<sup>94</sup> AULEN, G. *Christus Victor: An historical Study of the three main types of the Idea atonement*, New York: Macmillan, 1931, p. 1-15.

<sup>95</sup> Orígenes (185-253 d.c) cognominado: Orígenes de Alexandria, ou de Cesaréia, ou ,ainda,Orígenes o Cristão. Teólogo, escritor, tradutor e apologista Cristão de influência neoplatônica. Deu grande importância ao método alegórico de Interpretação das Escrituras.(Eusébio, *Historia Eclesiástica*, VI)

## 2. AS OBJEÇÕES A TEORIA DA SATISFAÇÃO

### 2.1 Teorias da Expição do Período Patrístico

A tentativa da teoria da expiação é determinar qual é o conteúdo da obra soteriológica de Cristo em favor da humanidade. É interessante notar que sempre houve, principalmente nos primórdios da história da Igreja Cristã, muita discussão acerca da Pessoa de Cristo, todavia, não houve preocupação em estabelecer o conteúdo de sua obra, não obstante, a sua grande importância para o pensamento cristão. Os primeiros concílios ecumênicos da história da Igreja aconteceram para resolver problemas de ordem cristológica (Nicéia – 325, Arianismo, Constantinopla – 381, Apolinarianismo, Éfeso- 431, Nestorianismo e Calcedônia – 451, Eutiquismo ou Monofisismo), mas estes concílios resolveram apenas controvérsias surgidas em torno da Pessoa de Jesus Cristo; ora para afirmar sua plena divindade, ora, para afirmar sua plena humanidade.

Antes de Anselmo a obra da encarnação e da expiação de Cristo era compreendida em termos de conhecimento.<sup>96</sup> Segundo este ponto de vista, Cristo trouxe à lume o verdadeiro conhecimento do “*logos eterno*” (αιώνια λογότυπα) em contraposição ao falso conhecimento dos gnósticos. O gnosticismo cristão apresentou sua fórmula peculiar de compreender a obra expiatória baseada não no ato expiatório, mas principalmente na difusão do conhecimento (γνώση), de forma que a redenção era compreendida em termos de libertação da ignorância do mundo material.<sup>97</sup> A metafísica fundamental do gnosticismo era de natureza dualista com sua contraposição entre “matéria” e “espírito”; “bem” e “mal” e entre esfera “superior” e “inferior”.<sup>98</sup> O gnosticismo tomou de empréstimo certos elementos do cristianismo e os introduziu em sua soteriologia. Cristo, por exemplo, era considerado pelos gnósticos como o salvador, por ter sido quem trouxera o conhecimento salvífico ao mundo. No entanto, o Cristo apresentado pelos gnósticos não se identificava com o da Escritura, visto que foi considerado como uma essência espiritual que emanou dos eons. Segundo os gnósticos, Cristo não poderia ter assumido a plenitude da

---

<sup>96</sup> SCHAFF, P. History of the Christian Church, Volume II. Michigan: Grand Rapids, 2002, p.74-76.

<sup>97</sup> HARNACK, A. História do Dogma I. New York: Dover Publication, 1961, p. 192.

<sup>98</sup> Ibid, p. 193.

natureza humana, pois quando surgiu na terra, somente parecia ter corpo físico<sup>99</sup>, assim como não sofreu sofrimento e morte.

Os pensadores cristãos do segundo e do terceiro séculos aspiravam superar a tese gnóstica atribuindo significação teológica a história efetiva de Cristo por intermédio de uma justificação racional. Como consequência, o modelo do conhecimento esboçado anteriormente fora considerado, por esses pensadores, inadequado para tal propósito, por não levar em consideração a vida efetiva e os destinos históricos de Cristo, conforme bem observa Gilson:

Nada é mais cristão do que a ambição de aprofundar a fé pelo conhecimento, contanto que o conhecimento se estabeleça no interior da fé, mas não é cristão considerar a fé como arcabouço provisório do qual, desde esta vida, o conhecimento racional poderá nos dispensar. É por isso que encontraremos, a partir de então, duas concepções distintas do conhecimento acessível ao cristão: a que pretende substituir a fé e a que a ela se submete para escrutar o mistério. A primeira dessas concepções é característica do gnosticismo propriamente dito.<sup>100</sup>

Três possibilidades pareciam se oferecer a fim de resolver o problema. A primeira consistia em fazer da vida histórica um “modelo” ou “caminho”, conformando-se ao modelo especialmente até o ponto do martírio, assim Cristo era compreendido como mártir perfeito. Compartilhavam desta visão os apologistas e até certo ponto os pensadores cristãos antioquanos. A segunda tendência consistia em substancializar o modelo e compreender a encarnação em termos de amálgama entre o *logos eterno* e a carne histórica, de sorte que participando do Deus-homem, sacramentalmente, recebemos o remédio da imortalidade, posição adotada, a guisa de exemplo, por Atanásio. Uma terceira possibilidade consistia em deduzir uma espécie de ordem lógica interna dos próprios fatos históricos, ou em introduzi-los, de modo a chegar à verdadeira “gnose”, postura adotada especialmente por Irineu.<sup>101</sup>

Os Pais Gregos propuseram várias exposições sobre a expiação. Clemente de Alexandria apresenta o sacrifício de Cristo como pagamento da dívida humana e como resgate (δίασωση), a semelhança de Orígenes, contudo, sua ênfase recai sobre o ofício de Cristo como um mestre que salva os homens por dar-lhes o verdadeiro conhecimento e por inspirá-los a uma vida de amor e retidão moral.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Doutrina conhecida como Docetismo (do verbo grego δοκεω, literalmente: parecer) na qual se postulava que dado a natureza divina do verbo ele não poderia assumir a totalidade da carne humana, haja vista o antagonismo entre espírito e matéria. Implica dizer que Cristo pareceu assumir a forma humana, sem efetivamente tê-la assumido.

<sup>100</sup> GILSON, E. A Filosofia Na Idade Média, Martins Fontes, SP, 2001, p. 26.

<sup>101</sup> SCHAFF, P. History of the Christian Church, Volume II. Michigan: Grand Rapids, 2002, p.365.

<sup>102</sup> HAGGLUND, B. História da Teologia. Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 51.



Orígenes expunha uma teoria sincretista por reunir pontos de vista diferentes. Segundo ele, Cristo salva deificando a natureza humana, conferindo-lhe supremo exemplo de auto-sacrifício, e assim, inspirando a outros a sacrifício similar, dando sua vida como sacrifício pelo pecado e redimindo os homens sobre o poder de satanás. Em conexão com a noção de redenção humana do poder do diabo, Orígenes introduziu uma nova perspectiva, a saber, que satanás foi logrado em uma espécie de transação, ao aceitar o oferecimento da morte de Cristo como preço do resgate pago para libertar a humanidade, a qual mantinha cativa após o pecado de Adão.<sup>103</sup> Ao aceitá-lo como resgate, o diabo desconhecia que não seria capaz de manter seu domínio sobre Ele em virtude de sua onipotência divina. Satanás “engoliu a isca da humanidade de Cristo e foi apanhado no anzol de sua divindade”<sup>104</sup>, dessa maneira as almas de todas as criaturas humanas, incluindo as dos que desceram ao hades foram libertas do poder do diabo.

Irineu de Lyon concorda com os apologetas ao compreender que o homem permaneceu, depois do pecado, escravizado pelo poder das trevas. Entretanto a redenção era vista parcialmente como livramento do poder do diabo, sem, no entanto, considerá-la como satisfação devida ao tentador, nem como engodo. Sua tese central repousava sob a ideia de que a morte de Cristo satisfizera a justiça divina trazendo liberdade ao homem. Paralelamente a esta ideia, encontra-se a noção de “*Recapitulatio*”, ou seja, o entendimento de que Cristo recapitula em si mesmo todos os estágios da vida humana e todas as experiências deste estágio, incluindo aqueles que pertencem aos nossos estágios pecadores.<sup>105</sup> Mediante a Sua encarnação e vida humana Ele reverteu assim o curso no qual Adão lançou a humanidade com o seu pecado, e assim Ele se torna um novo fermento na vida dos redimidos.<sup>106</sup> Cristo transmite a imortalidade aqueles que forem unidos a Ele pela fé, realizando uma metamorfose ética em suas vidas, tendo compensado a desobediência adâmica com Sua própria obediência.<sup>107</sup>

Atanásio, o campeão da fé nicena, apresenta em seu *De Incarnatione* o que muitos eruditos consideram como o primeiro tratado sistemático sobre a obra da expiação. Em sua exposição ele reúne diversas ideias diferentes. O Logos ter-se-ia

<sup>103</sup> HARNACK, A. History of Dogma II. New York: Dover Publications, 1961, p. 367; ORIGENES, Comentário sobre Romanos 2:13.

<sup>104</sup> ORIGENES, Comentário sobre Mateus 13:28.

<sup>105</sup> Adversus Aereses III, 21, 10.

<sup>106</sup> Adversus Aereses. V.1.1.

<sup>107</sup> Adversus Aereses III, 18, 7.

encarnado a fim de restaurar ao homem o verdadeiro conhecimento de Deus, o qual se perdera pela entrada do pecado na realidade da história humana.<sup>108</sup> O Logos encarnado também é visto como substituto do homem, por ter efetuado o pagamento de sua dívida ao sofrer a pena imposta pelo pecado. Atanásio não simpatizava com a concepção de resgate pago ao diabo, não obstante, defendia a necessidade da expiação baseada na veracidade de Deus. Compartilhava com Irineu da ideia de que o Logos tomara a carne a fim de deificá-la e imortalizá-la. Todavia sua teoria difere de Irineu em duas particularidades: a) a encarnação é vinculada mais diretamente à morte e a ressurreição de Cristo no processo soteriológico; b) sua ênfase recai sobre o aspecto ético e não no efeito físico deste processo, de maneira que Cristo opera por meio de sua Palavra e de seu exemplo no coração dos homens.

Os Pais Latinos seguiram basicamente a mesma orientação dos gregos, destarte, observam-se diferenças significativas em sua compreensão sobre a obra expiatória de Cristo. Tertuliano propôs uma teoria que em certo ponto se assemelha com a posição adotada por Irineu, mas, via a encarnação como algo que afetou a humanidade, mormente através de preceito e de exemplo. Ele mais que Irineu ressaltou a significação central da morte expiatória, considerando-a ponto culminante da missão do Verbo e sua real finalidade. Tertuliano foi militante do direito romano e tomou de empréstimo vários termos legais tais como “*culpa*”, “*mérito*” e “*satisfação*”, os quais estavam destinados a desempenhar profundo papel no desenvolvimento do pensamento cristão posterior.<sup>109</sup> Entretanto ele mesmo não aplicava estes termos diretamente a obra sacrificial do logos encarnado, e sim ao arrependimento e às boas obras que se deveriam seguir após o batismo.

A posição de Hilário de Poitiers se identifica com a concepção grega da restauração da humanidade mediante a encarnação. Mesmo assim Hilário trouxe sua contribuição conferindo significação bastante definida sobre a expiação. A ideia básica de Hilário era que Cristo morreu voluntariamente a fim de satisfazer uma obrigação penal. Assim como Atanásio ele infere a necessidade desta satisfação à veracidade de Deus.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> De Incarnatione II, 8, 1-4; 9, 1; 10,4.

<sup>109</sup> AULEN, G. Christus Victor: An historical Study of the three main types of the Idea atonement, Trad. A. G. Hebert, New York, Macmillan, 1931, p. 81. De Poenitentia, 6.

<sup>110</sup> BERKHOF, L. Histórias das Doutrinas Cristãs. São Paulo: PES, 1992, p.152.

Ambrósio de Milão, por sua vez, repete Orígenes ao compreender a expiação como resgate pago ao diabo para libertação da humanidade. Sua inovação foi considerar o valor do sacrifício como uma satisfação da sentença divina, a qual foi executada em decorrência dos pecados da humanidade, embora não esclarecesse o motivo da necessidade da expiação.

Sintetizando a exposição até este ponto pode-se concluir que a compreensão da obra expiatória de Cristo, figura sob dois aspectos fundamentais no pensamento filosófico-teológico patrístico: (a) Por um lado a expiação é contemplada como resultado direto da encarnação, como uma nova revelação divina outorgada ao homem, ou então como comunicação de conhecimento e vida a nova humanidade (juntamente com a morte e ressurreição de Cristo); (b) Por outro ela é vista como cumprimento de certas condições objetivas, tais como a de um sacrifício a Deus, como satisfação a Sua veracidade, ou como um resgate pago ao diabo.

As teorias que marcadamente caracterizam o período patrístico, segundo Mackintosh<sup>111</sup>, são: a grande teoria *exotérica* da igreja grega, ou seja, a que advoga que foi pago um resgate ao diabo, e a chamada teoria *esotérica* da expiação, a assim chamada teoria da Recapitulação de Irineu.

## 2.2 A Superação das Teorias Antecedentes

As várias imagens da expiação antes do CDH, como a do resgate pago ao diabo ou a da reconciliação através do sacrifício, não receberam por seus postulantes um tratamento justificacional sólido e, não explicaram a necessidade da expiação. Orígenes, por exemplo, que foi uma fonte fecunda de muitas dessas ideias, as considerava mais como quadros instrutivos para pessoas simples do que doutrina para o gnóstico consumado.<sup>112</sup> Anselmo foi o primeiro a colocar a pergunta pela necessidade do acontecimento efetivo da expiação e, assim, o primeiro a colocar a pergunta filosófica como tema específico em si. Sua pergunta é “*Por quê?*” (“*Cur?*”) um Deus-homem. Seu tratado persegue implacavelmente a necessidade da encarnação e da expiação. Não apenas uma necessidade a posteriori de imagens anteriores, mas uma necessidade apriorística deduzida racionalmente.<sup>113</sup> Ele pretende demonstrar razões absolutas tanto da necessidade de um Deus-homem

<sup>111</sup> MACKINTOSH, R. The Historic Theorie of the Atonement, Hoder & Stoughten, London, 1920, p. 89.

<sup>112</sup> KESSLER, Hans. Die theologizche Bedeutung Des Todes Jesu, Patmos, Dusseldorf, 1970, p. 77.

<sup>113</sup> BRAEETEN, C. E. & JENSON, R. W. Christian Dogmatics Vol II, Fortress Press, Philadelphia 1984, p.35.

quanto da necessidade de que a encarnação e a expiação ocorressem da maneira que ocorreram.<sup>114</sup>

O Arcebispo de Cantuária desaprova tanto a ideia de um resgate pago ao diabo, quanto à teoria da recapitulação por considerá-las, do ponto de vista lógico, insuficientes, ainda que não totalmente errôneas. Uma teoria da recapitulação trabalhando com imagens contrapontísticas, possui apelo estético, porém não fornece razões substanciais para o drama da morte do Verbo.<sup>115</sup> Ela é, na perspectiva de Anselmo, como “pintar sob nuvens ou na água” (*“Nemo enim pingit in aqua vel in aere, qua nulla ibi manent picturae”*)<sup>116</sup>. Falar do engano e da derrota do diabo é igualmente insuficiente, pois não explica por que o Ser Supremo teve de se submeter a tantos trabalhos para derrotar seus inimigos.<sup>117</sup> Deus não poderia simplesmente ter esmagado satanás e libertado os cativos do decreto divino?<sup>118</sup> Por conseguinte a resposta à pergunta “*por quê?*” precisa estar na própria essência de Deus, em uma necessidade imposta por Deus em relação com a criatura decaída.<sup>119</sup> A noção de Anselmo era que a absoluta necessidade do sacrifício redentor do Cristo deveria estar fundamentada sobre um atributo imanente e necessário da própria natureza divina.<sup>120</sup> Na perspectiva de Anselmo esta foi à maneira de combater uma tradição por vezes irracional, ligada à concepção de que o diabo tinha direitos de posse sobre a humanidade, após a queda de Adão.

E se objeta aquele testemunho do *decreto que existia contra nós*, segundo diz o apóstolo, e que foi apagado pela morte de Cristo (Cl 2.14), e crê que por ele, o diabo adquiriu domínio sobre o homem, como preço e pena de seu primeiro pecado antes da paixão de Cristo, creio que este se equivoca, pois este decreto não era do demônio, mas de Deus, já que seu justo juízo havia sido decretado e expresso por escrito que o homem, que espontaneamente havia pecado, não se livrasse nem do pecado nem da pena do pecado por si mesmo[...].<sup>121</sup>

<sup>114</sup> “sed quoniam sicut dictum est mundum erat aliter impossibile salvari.” CDH I, 10, 66, 2-3

<sup>115</sup> HASSE, F. R. Anselm von Canterbury Vol II. Leipzig: W Engelmann, 1852, p. 608-9.

<sup>116</sup> CDH I, 3, 51,20

<sup>117</sup> CDH I, 8, 59, 16-17

<sup>118</sup> CDH I, 6, 54, 2-11

<sup>119</sup> CDH II,5,100, 15-23

<sup>120</sup> CDH II,5,100, 24-28

<sup>121</sup> “At si obtenditur “chirographum” illud “decreti, quod aduersum nos” dicit apostolus fuisse et per mortem Christi deletum esse, et putat aliquis per illud significari, quia diabolus quasi sub cuiusdam pacti chirographo ab homine iuste ante Christi passionem peccatum, uelut usuram primi peccati quod per suasit homini et poenam peccati exigeret, ut per hoc iustitiam suam super hominem probare uideatur: nequaquam ita intelligendum puto. Quippe chirographum illud non est diaboli, quia dicitur chirographum “decreti”. De cretum enim illud non erat diaboli, sed dei. Iusto namque dei iudicio de cretum erat et quasi chirographo confirmatum, ut homo qui sponte pecca uerat, Nec peccatum nec poenam peccati uitare per se posset.” CDH I, 7, 58,1-6.

Em sua teoria inovadora, a expiação liberta os homens de seu estatuto ontológico de devedores<sup>122</sup>, não concedendo ao diabo quaisquer direitos. Toda a argumentação anselmiana aponta para uma complementaridade entre a verdade revelada do cristianismo e a força dialética da razão. É válido expressar que seu método filosófico percorre o caminho que a razão trilha para chegar ao horizonte pré-estabelecido da fé.<sup>123</sup> Neste caso o avanço da razão coincide com uma superior consciência da dignidade de Deus e representa também outro avanço racional: Anselmo aprofunda a visão de que o mal moral constitui quebra de racionalidade<sup>124</sup>, e isto ele fez ligando a redenção à expiação<sup>125</sup>. O Arcebispo de Cantuária buscou através de sua teoria compreender como se expressa o caso extremo da relação Absoluto-criatura, após o advento do mal moral na experiência humana.

Assim como seu mestre Agostinho, ele compreendia que, em termos morais, o pecado significa uma separação abissal entre Criador-criatura, separação maior do que a qual nenhuma outra pode ser pensada (*aliquid maius*)<sup>126</sup>. Em consequência racional disto, o Doutor Magnífico teoriza sobre o único modo pelo qual seria possível o retorno da criatura ao seu criador, sem qualquer recurso a revelação. Postulando assim uma teoria filosófica que encontra a única forma possível de ultrapassar a separação Criador-criatura na figura do Deus-homem, pois este passa a ser o único modo que anula a distância abissal entre o apodítico-necessário e o contingente-relativo, sem anular estas duas ordens. Desta forma a encarnação leva a uma união Deus-mundo pela expiação.

Anselmo tem o mérito de ser o pioneiro na elaboração da teoria da satisfação vicária ou substitucionária, o primeiro a propor uma justificativa estritamente lógica para a obra de Cristo<sup>127</sup>, teoria esta que foi trabalhada e discutida por vários pensadores ao longo dos tempos até os dias de hoje. Sua solidez interna fez dela a semente da cristalização sobre o pensamento da encarnação e da expiação de

<sup>122</sup> Aqui referimos à dívida proveniente do estado moral decaído, no qual, depois da queda adâmica, toda a humanidade se encontra (*peccatum*), e não ao conceito mais amplo de *debere* no qual a criatura, ao ser, entra em uma relação de dever com o Criador. Tal conceito será desenvolvido no próximo capítulo por ocasião da análise do conceito de honra.

<sup>123</sup> BARTH, K. A Fé em Busca de Compreensão: Fides quaerens intellectum, p. 24-25.

<sup>124</sup> DCD V, 243, 1-6.

<sup>125</sup> “Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est. Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret. Aliter namque frustra illi deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret et vitaret”. CDH II, 1, 97, 8-13.

<sup>126</sup> “Non habeo aliquid maius quam quod supra dixi”. CDH I, 21, 89, 20-23.

<sup>127</sup> ECKARDT, B. Anselm and Luther on the Atonement. Mellen Research University Press, San Francisco, 1992, p.131.

Cristo.<sup>128</sup> Ao criar uma teoria autônoma da expiação Anselmo abriu as portas para novas especulações igualmente autônomas. A partir da perspectiva anselmiana a encarnação e, sobretudo a expiação passam para a filosofia como possibilidades, como perspectiva desejável encontrada a partir de uma reflexão racional sobre o homem, Deus, o mundo, a sua relação em ambos, tudo relacionado com a questão da moralidade.<sup>129</sup>

Anselmo, portanto pode ser considerado como uma espécie de ponte entre as concepções patrísticas e a visão dos autores posteriores a si e que, como veremos a seguir, de certa forma teorizaram filosoficamente tanto a encarnação quanto a expiação.

### **2.3 Críticas a teoria de Anselmo no Período Medieval**

Após sua publicação e divulgação a teoria da satisfação trouxe o tema da expiação para o centro dos debates teológicos e filosóficos sobre a obra de Cristo; várias outras teorias foram propostas como resposta ao impacto gerado pelos problemas tratados por Anselmo no CDH, sobretudo, nas questões como: a absoluta necessidade da expiação; a lógica da encarnação do Verbo; a obediência ativa e passiva de Cristo; liberdade e necessidade na economia da trindade; a doutrina da hamartiologia e a questão fundamental da conciliação entre a justiça e a misericórdia divinas. Muitos eruditos e renomados pensadores procuraram se contrapor à teoria da satisfação na tentativa de superá-la, o que atesta cada vez mais a sua relevância. A ênfase dada por Anselmo na absoluta necessidade de satisfação contou logo com forte oposição.

Os nominalistas na idade média normalmente consideravam a necessidade de expiação como algo meramente arbitrário. A proposta apresentada por Pedro Abelardo era bem diversa da posição de Anselmo, ela ficou conhecida como Teoria da Influência Moral. Abelardo parte do princípio que a natureza de Deus é essencialmente amor. Deste pressuposto ele infere que não há nenhum princípio da natureza divina que requeira necessariamente satisfação da parte do pecador. Por conseguinte conclui que não precisamos temer nem a justiça nem a punição de Deus. As qualidades de justiça, retidão e santidade são mitigadas na sua visão. O problema básico da natureza humana não é a violação da Lei Divina, mas que as

---

<sup>128</sup> KESSLER, H. Die theologizche Bedeutung Des Todes Jesu, Dusseldorf : Patmos, 1970, p. 84.

<sup>129</sup> SOUTHERN, R.W. Saint Anselm: A Portrait in a Landscape, Cambridge University Press, 1990, p.208-209.

nossas próprias atitudes nos afastam de Deus. A vida e a morte de Cristo nessa perspectiva, não têm caráter realmente expiatório, muito menos de satisfação, uma vez que não foi necessária para reparar nenhum princípio da justiça de Deus em favor do indivíduo humano, antes, ela assume o caráter de demonstração máxima do amor de Deus para com os homens.<sup>130</sup> Os sofrimentos e a morte do Cristo serviram tão simplesmente para demonstrar que não há, absolutamente, obstáculo ao perdão divino e, destarte, levar os homens a uma atitude de arrependimento. A consciência de tal amor serve como remédio para curar a ignorância e o medo que os pecadores sentem de Deus. Os sofrimentos e a própria morte do Verbo infunde o amor de Deus nos corações dos homens, levando-os a uma mudança interior, influenciando a sua maneira de viver.

Agora parece que para nós que fomos justificados pelo sangue de Cristo e reconciliados com Deus, através deste ato exclusivo da graça manifestada a nós[...]

[...]Ele tem mais plenamente nos vinculado a si mesmo por amor, com o resultado que o nosso coração deva ser ateado por um dom da graça divina, e o verdadeiro amor não deve diminuir a partir de agora, mas deve permanecer de uma forma duradoura por Ele.<sup>131</sup>

A teoria de Abelardo não se popularizou em sua época, embora possa encontrar ecos na contemporaneidade na concepção de Hastings Rashdall, Horace Bushnell, David Smith e muitos outros.

Bernardo de Claraval criticou a teoria de Anselmo, embora não apresentasse ideia própria. Atacava Anselmo por causa de sua interpretação racionalista do cristianismo, dizendo que o exemplo de Cristo torna-nos puros, na mesma proporção em que o exemplo de Adão nos tornou pecadores. Estava disposto a admitir a grandeza e importância do exemplo do amor de Cristo, mas somente naquilo que isso se fundamentava sobre sua obra redidora.<sup>132</sup> Assim como Abelardo, ele frisava o amor de Cristo que se manifestara em Sua vida humana e em sua paixão, porém, via nisso não mera manifestação do amor de Deus e sim a manifestação salvadora da própria divindade de Cristo.

A posição de Bernardo pode ser interpretada como a contrapartida ocidental da doutrina de Irineu e de Atanásio, em que a encarnação foi à transformadora entrada de Deus na história da humanidade. Observa-se, porém que ele não

<sup>130</sup> SCHAFF, P. History of the Christian Church, Vol. V. Michigan: Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002, p. 332.

<sup>131</sup> ABELARDO. Exposição da Epístola aos Romanos II, 6 (283).

<sup>132</sup> “Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus” (De Error. Abael., 6. 15; P. L., CLXXXII. col. 1065).

destacava o resultado físico da encarnação, como algo que trouxe vida e imortalidade, mas salientava seu efeito psicológico, como algo que inspira uma paciência e um amor similares aos de Cristo. Ao mesmo tempo ele não simpatizava com a posição do aspecto puramente subjetivo da expiação, mas cria firmemente em uma redenção objetiva com base no efeito subjetivo deste processo. Diferentemente de Anselmo ele não fundamentava a expiação em uma necessidade, mas compreendia que o Pai não teria exigido a morte do Filho, considerando-a mais como uma espécie de oblação, cujo resultado expressa-se na remissão do pecado e da morte, na vitória sobre o diabo, culminando com a reconciliação com Deus.<sup>133</sup>

Pedro Lombardo partia dos méritos de Cristo. Com sua vida de retidão, Cristo teria merecido para si mesmo a liberação dos sofrimentos com a consequente glorificação e, quando entrou em paixão e morte, fê-lo voluntariamente, não para si mesmo, mas por causa dos pecadores.<sup>134</sup> Assim sendo, Ele obteve para eles o mérito da redenção do pecado, da punição e do diabo, além de haver-lhes conquistado o acesso à visão beatífica. Até este ponto a linha de seu pensamento é basicamente anselmiana. Mas Lombardo justifica que a morte de Cristo efetua livramento através do amor de Deus revelado a nós pela expiação.<sup>135</sup> Diante de tão grande prova de amor em nosso favor, somos impulsionados e ficamos comovidos pelo amor divino, de tal maneira que ficamos libertos do pecado e também do diabo.

S. Tomás de Aquino um dos maiores filósofos da escolástica, expos seu ponto de vista da expiação em sua obra *Suma Teológica*. A proposta de Aquino representa uma compilação das teorias antecedentes. Em certa medida ela constitui um amálgama da teoria de Anselmo com a de Abelardo, percebendo-se, ainda, uma influência de Irineu de Lyon. Segundo o Doutor Angélico a plenitude de toda graça habita na natureza humana de Cristo. Nesta perspectiva o Filho de Deus é visto e interpretado como segundo Adão, isto é, como cabeça da espécie humana. Sua perfeição e santidade se embrenham por todos os membros do corpo que desejam aceitá-lo como cabeça. Como novo padrão, o redentor é o princípio e o fermento da humanidade. A obediência resoluta demonstrada pelo Verbo, ao se submeter à morte em conformidade com a vontade do Pai, significa para S. Tomas, o maior ato

<sup>133</sup> “Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis” (De Err. Ab., 8.). “Mors nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.” SCHAFF, P. History of the Christian Church, Vol. V. Michigan: Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002, p. 337.

<sup>134</sup> “Per ipsius poenam, quam in cruce tulit; poena Christi, qui pro nobis solvit.” (P. L., CXCII. col. 797.)

<sup>135</sup> “Testimonium amoris, qui amor excitat lorem.” (P. L., CXCII. col. 798.); HARNACK, A. History of Dogma VI. New York: Dover Publications, 1961, p. 81 e 82.



de amor aos homens e ao mesmo tempo o maior ato de homenagem a Deus, jamais presenciado na história.<sup>136</sup> Contudo Aquino confere importância não somente a obediência passiva de Cristo, mas em sua teoria ressalta-se o valor da obediência ativa. A vida de santidade, humildade, assim como os ensinamentos de Cristo, se estenderam por todo o tempo de sua existência terrena, de tal maneira que cada ato de sua vida contribuiu para a expiação do pecado dos homens.

A obra redimidora é encarada de uma perspectiva em que Jesus é apresentado como mestre e o padrão da raça, mediante seus sofrimentos, atos e ensinamentos. Seus sofrimentos revelam mais particularmente o amor de Deus, despertando um amor responsivo nos corações dos homens.<sup>137</sup> A visão de S. Tomás era de uma expiação objetiva uma vez que Deus ofereceu o que Ele mais amou em detrimento da ofensa a qual Ele mais odiava. A satisfação não foi apenas suficiente, mas superabundante (*superabundans satisfactio*). Entretanto Aquino afirmava que a redenção da humanidade por meio de uma expiação não era absolutamente necessária. O Doutor Angélico cria que Deus poderia ter permitido que a humanidade fenecesse em seus próprios pecados, contudo, o Aquinate a considerava muito apropriada se levasse em conta os atributos da divindade: “*modus per quod melius convenientius pervenitur ad fidem*”.<sup>138</sup> Deus poderia ter redimido o homem sem exigir qualquer satisfação adequada. Um juiz humano não poderia deixar passar em branco um delito, sob pena de ser acusado de prevaricação, mas com Deus é totalmente diferente, Ele pode agir desse modo com a humanidade sem cometer nenhuma injustiça, haja vista que a ofensa foi cometida contra Ele que é ao mesmo tempo o próprio Juiz. Porém por um ato de sua vontade Ele determinou o que era justo neste caso. Se quisesse não haveria nenhuma dificuldade em perdoar os pecados, e com isto não causaria dano algum. Todavia Deus determinou que fosse desta forma, e assim por sua vontade tornou necessária a encarnação e a conseqüente expiação de Cristo.

Na teoria de S. Tomás os sofrimentos e a morte de Cristo *stricto sensu* de maneira nenhuma foram absolutamente necessários. A necessidade é compreendida de um ponto de vista hipotético na medida em que esta é derivada da vontade de Deus que, caso quisesse, poderia ter arbitrado qualquer outro modo para

---

<sup>136</sup> Neste ponto podemos observar a influência de Anselmo na concepção de Aquino.

<sup>137</sup> Nota-se aqui uma evidente concordância com Abelardo.

<sup>138</sup> “A maneira mais adequada de chegar a fê”. Suma teológica Par III, Quaest I. art 2.

tal. A grande divergência do pensamento de Anselmo foi à introdução por Aquino do conceito de penitência. Segundo o Doutor Angélico a satisfação superabundante proporcionada pela morte de Cristo cobre somente a culpa original. Os pecados cometidos após o batismo deverão ser expiados por cada indivíduo por intermédio da penitência.

Duns Scotus por sua vez formulou uma crítica rigorosa a teoria da redenção de Anselmo. Scotus nega todo o caráter de necessidade que acompanha a teoria anselmiana, haja vista que esta se opõe peremptoriamente a concepção do Primado Universal de Cristo postulado pelo *Doctor Subtilis*. Conforme tal compreensão o Verbo encarnado na qualidade de participação *máxima ad extra* de Deus, é querido e pensado pelo Pai em si e por si. Esta afirmação significa dizer que Cristo é querido e pensado desde a eternidade como manifestação de um ato único da vontade soberana de Deus. É o corolário da demonstração do amor do Pai para com o Primogênito de toda a criação e por intermédio dele e nele, para com todas as demais criaturas. Desta forma enquanto Ser por excelência que recapitulou em si o amor de todas as criaturas racionais e de toda ordem da criação, o Filho é assim querido e pensado qual suprema expressão de amor dirigida a todas as criaturas pelo Pai.

Segundo Scotus qualquer afirmação de que a vinda do Filho foi pensada em vista da redenção do ser humano pecador, resultaria em legar ao Verbo um lugar secundário com relação às demais criaturas. Em tal caso as criaturas racionais e todas as demais criaturas seriam pensadas e queridas imediatamente e diretamente em si mesmas, enquanto que o Filho Unigênito do Pai e obra prima da criação teria sido querido e pensado ocasionalmente, isto é, como meio para provisão da reparação do pecado humano. Scotus afirma o valor absoluto do primado de Cristo. Com isto Deus ao querer livremente a encarnação do próprio Filho, não poderia subordinar tal decisão a nenhuma condição que seja externa a sua própria vontade. Ele a quer por si mesma no sentido de que esta decisão encontra-se ordenada direta e imediatamente a manifestação de sua suprema glória. A encarnação do Verbo sendo assim considerada como *máxima ad extra* realizada pelo Pai Soberano, não poderia estar sob hipótese nenhuma, segundo a visão de Scotus, subordinada a razões de ordem inferior, no caso a expiação do pecado humano.

Esta é afinal a razão pelo qual se questiona o Doutor Sutil: “*Utrum Christus praedestinatus fuerit Filius Dei*”.<sup>139</sup>

A expiação não era de forma alguma necessária e sua causa motora se alojava em uma expressão da vontade soberana de Deus, baseada no conceito do primado de Cristo. Scotus com sua preferência pelo realismo negava que os sofrimentos de Cristo tinham valor infinito. A morte de Cristo tem valor satisfatório devido, somente por uma relação de equivalência, uma vez que aprouve a Deus aceitá-la como tal. Em sua visão, Deus poderia ter aceitado qualquer outro substituto e até mesmo poderia ter concretizado sua obra redentora a favor dos homens, sem nenhuma exigência de satisfação.

## 2.4 Críticas à teoria de Anselmo no Período Moderno

Os reformadores Lutero e Calvino concordaram com Anselmo quanto ao aspecto da necessidade bem como a natureza objetiva da expiação. No entanto, o assento dado por eles à natureza da necessidade é substancialmente diferente da compreensão do Doutor Magnífico. Anselmo salienta o aspecto absoluto dessa necessidade, conquanto os reformadores a consideravam relativa ou hipotética. Ao refletir sobre a exigência do caráter mediador da dupla natureza do Deus-homem Calvino declara:

Se observarmos o âmago da necessidade, então não era que ela fosse simples ou absoluta, segundo comumente se diz; ela fluiu, porém, do decreto divino do qual dependia a salvação da humanidade. O que era melhor para nós foi o que o nosso Pai misericordioso determinou.<sup>140</sup>

Concordavam, entretanto, que a expiação mediante os sofrimentos e a morte de Cristo está em plena harmonia com a sabedoria divina, e foi um acontecimento altamente apropriado. Calvino rejeitava a tese de Scotus de que a expiação dependia da vontade arbitrária de Deus. O suíço objeta uma vontade indeterminada em Deus, mas admitia somente uma vontade que é determinada pelo complexo integral dos seus atributos, sublinhando devidamente o fato de que a expiação feita por Cristo satisfaz plenamente a justiça de Deus.<sup>141</sup>

Os reformadores consideravam que a doutrina da expiação conforme apresentada por eles mostrava-se superior a sua forma anselmiana. Segundo o seu

<sup>139</sup> “Se Cristo foi predestinado a ser filho de Deus”. Opus Oxioniense III, d. 7, q.3

<sup>140</sup> As Institutas II, 12.1.

<sup>141</sup> As Institutas III, 21.5.

entendimento, Anselmo considerava o pecado primariamente como infração contra a honra de Deus, eles, por sua vez, a concebiam antes de tudo como transgressão da lei de Deus, sendo encarada como culpa, e não apenas como insulto contra a dignidade pessoal.<sup>142</sup> Na perspectiva destes pensadores, o Arcebispo de Cantuária via a expiação de Cristo como uma dádiva supererogatória, em vindicação a honra divina, conquanto eles a consideravam como sacrifício penal cuja finalidade estava em satisfazer a justiça de Deus. Destarte, na visão dos reformadores, a expiação é deslocada da esfera dos direitos privados para a esfera da Lei Pública. Isto equivale a dizer que os pensadores da reforma rejeitavam a alternativa anselmiana de satisfação ou punição, frisando que uma coisa não excluía a outra, mas que a satisfação prestada pelo sacrifício de Cristo foi satisfação por meio de punição.<sup>143</sup> Em outras palavras ressaltavam o fato de que os sofrimentos de Cristo foram também penais e não somente vicários. A teoria dos reformadores passou a ser denominada “*teoria da substituição penal*” a fim de diferenciá-la da teoria de Anselmo.<sup>144</sup>

Outro ponto de discussão da teoria de Anselmo, ainda neste período, se prende ao caráter vicário da expiação. A teoria da expiação de Anselmo desenvolveu o ponto de vista jurídico ou forense: A expiação é *satisfactio vicaria*, ela foi realizada “*em lugar de*”. Cristo assume o lugar da humanidade pecadora e se submete a pena capital em favor dos homens. A maior objeção dos críticos de Anselmo quanto à possibilidade de uma expiação vicária é a dificuldade em conceber que um inocente possa ser entregue ao castigo em lugar do réu. Esta possibilidade parece ser contra intuitiva por ser diametralmente oposta a quaisquer analogias humanas. Fausto Socino (1539-1604) e seu tio Lélío Socino (1525-1562) são representantes dos que se opunham à ideia de uma satisfação vicária.<sup>145</sup>

O Socianismo como ficou conhecido insistia que o dogma ou conteúdo escriturístico, cuja autoridade era aceita de maneira formal, deveria ser submetido ao tribunal da razão humana. Negavam a divindade de Cristo e a Trindade, além de adotarem uma antropologia de tendência semi-pelagiana. O Socianismo por sua

<sup>142</sup> SCHMIECHEN, P. Theories of Atonement and the forms of the Church. Michigan, Eerdmans, 2005, p.37-45.

<sup>143</sup> SCHMID, H. The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church. Philadelphia, LPS, 1899, p. 359.

<sup>144</sup> Ressalta-se que, embora Lutero e Calvino não utilizassem exclusivamente os termos “satisfação” e “substituição penal” ao formularem suas concepções de expiação, as confissões e catequismos da reforma protestante definiram a compreensão de expiação basicamente nestes termos. Cf BELONSEK, D. W. S. Atonement, Justice and Peace. Michigan: Grand Rapids, 2012.

<sup>145</sup> SOCINO, Fausto. De Gesu Christo Salvatore 1.1.

crítica radical aos dogmas preparou o cenário para a teologia racionalista de caráter especulativo da era do iluminismo. Socino e seus seguidores atacavam o conceito de expiação e de satisfação. Sustentavam que a justiça de Deus não exige reparação de caráter expiatório.<sup>146</sup> A justiça era vista não como qualidade essencial de Deus, mas algo que caracteriza suas ações externas. Deus em sua livre e absoluta vontade pode perdoar e decretar a vida eterna a todos os que creem, e que procuram viver em inocência. Não existe, da parte de Deus, nenhuma exigência de justiça retributiva que requeira inexoravelmente que o pecador seja punido. A consequência lógica desta premissa é que Socino negava que a obediência de Cristo tenha qualquer valor substitutivo e negava ainda, que sua morte constituíra satisfação em favor dos homens. A morte de Cristo na cruz apenas provou que Ele era obediente, mas preenche duas necessidades humanas. A primeira preenche a necessidade de um exemplo daquele amor total por Deus, que os homens precisam demonstrar para experimentar a salvação. Em segundo lugar, o exemplo de Jesus deve inspirar a todos que tal prova de amor e obediência, evidenciada em sua morte, pertence à esfera da possibilidade das realizações humanas. Aquilo que foi possível a Ele é completamente possível aos homens. A concepção de Fausto Socino é geralmente denominada como a Teoria do Exemplo. No entendimento dos Socinianos a misericórdia de Deus não O previne de punir ninguém, nem a sua justiça O impede de perdoar a ninguém, simplesmente porque não existe em Deus o desejo de satisfação pelos pecados.

Uma variante da teoria de Socino se encontra na concepção de Hugo Grotius.<sup>147</sup> Ele foi um militante das causas jurídicas e trouxe para a zona de conflito do debate sobre a expiação, a sua teoria denominada de governamental. A base conceitual sobre a qual Grotius erguerá sua argumentação, para justificar a sua teoria, estará alicerçada na lei romana. Ele cria que não havia qualidade dominante na justiça distributiva de Deus, que exigisse que os preceitos da lei divina fossem satisfeitos em cada particular e, que no caso de transgressão, torne imperativa uma completa satisfação por meio de uma punição. A lei que envolve os pecadores não é lei natural, mas positiva, vale dizer que ela é fruto da vontade de Deus, de modo que o Ser Supremo poderá alterá-la a qualquer momento ou, ainda, aboli-la de imediato

---

<sup>146</sup> ERICKSON, J. M. *Christian Theology*. Michigan: Baker Pub, 2011, p. 801-802.

<sup>147</sup> Hugo Grotius (1583-1645) jurista e filósofo jusnaturalista de origem holandesa, considerado como um dos precursores do direito internacional.

se assim o quiser. O cerne da teoria de Grotius estabelece que Deus determinou que sua lei fosse validada obrigatoriamente, porém, por seu direito, poderia revogá-la, caso lhe aprouvesse alguma razão importante. Deus tem o direito de aplicar a penalidade ao pecador, mas de acordo com sua vontade, esta penalidade não carrega o peso de uma necessidade nem de obrigatoriedade, uma vez que pode relaxar a lei de maneira a não precisar cobrar punição ou castigo exato para cada transgressão. Entretanto, Deus deve agir de forma a preservar os interesses de seu Supremo Governo.

Na concepção do autor, Deus não é caracterizado como credor ou como um senhor, mas como um Governante Supremo. Dentro desta perspectiva um credor pode cancelar o débito se assim o quiser, um senhor pode aplicar ou não a penalidade ou castigo, de acordo com sua vontade, mas um governante não pode simplesmente ficar alheio e desconsiderar a violação das leis vigentes. Ele deve agir sempre de maneira a obter os melhores interesses, a favor dos que estão debaixo de sua autoridade.<sup>148</sup> Destarte, a morte expiatória de Cristo cumpre um duplo propósito: fornecer um fundamento para o perdão divino; e ao mesmo tempo preservar as estruturas do governo moral estabelecido.

Na visão de Grotius, a expiação não significa que Cristo assumiu o lugar do homem pecador, sofrendo por este a penalidade imposta pela violação da lei, mas a sua morte foi compreendida como substituta da própria penalidade.<sup>149</sup> O objetivo de Deus ao submeter o Filho ao sofrimento e a expiação foi demonstrar o que a sua justiça requer daqueles que continuam transgredindo a lei. Grotius sustentava, ainda, que os sofrimentos e a morte de Cristo são suficientes para impedir o homem de pecar. Caso o ser humano abandone a vida de pecados poderá ser perdoado e, o governo moral de Deus, deste modo, será preservado. Em virtude do sacrifício redimidor do Filho, Deus tem condições de perdoar os pecados sem infligir à justiça moral que Ele estabeleceu no universo.

Em seu tratado intitulado *“A religião nos Limites da Simples Razão”* Kant apresenta a sua ideia concernente ao valor e propósito do pensamento religioso no campo prático. A obra expressa a necessidade que Kant sentiu de inserir a vida moral, no horizonte transcendental, por meio dos postulados da razão prática, objetos de fé racional, em cuja luz e critérios são avaliados o cerne da fé cristã. Por

---

<sup>148</sup> GROTIUS, H. *Defensio Fidei Catholicae de Satisfactione Christi* Faustum Socinum, 2-3

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.5

isso, o cristianismo é a ideia da religião que em geral se funda na razão e, deve ser nesta medida, natural, não é uma religião naturalista, embora seja uma religião simplesmente natural<sup>150</sup>. Quanto à Escritura, deve ser interpretada em sentido moral, e não apenas teoricamente, segundo os princípios da doutrina histórica, mas de modo prático, segundo conceitos racionais. O seu caráter de revelação é sempre de harmonia com o que a razão declara consentâneo com Deus, pois esta opera à luz do princípio suprassensível da vida moral, que tem em si mesma.

Kant avalia primeiramente a doutrina do pecado original, e a recebe com o arrepio do pensamento iluminista e do seu otimismo de raiz e, contra a sua crença na bondade congênita dos seres humanos. Tal doutrina é interpretada como o “*mal radical*” em nós, como o pendor que, nas máximas que guiam a nossa ação, nos impele a desviar-nos da lei moral, de nós, aliás, conhecida (porque ela, como se sugere logo no início da “*Crítica da Razão Prática*”, é de certo modo um “*factum*” da razão). De tal inclinação só uma “*revolução na disposição de ânimo*”, uma “*transformação do modo de pensar*” nos pode libertar, já que, dada a presença da instância da lei moral no nosso íntimo, poderemos pela liberdade, segundo Kant, vencer essa inclinação básica.

Na segunda parte do tratado explana-se e elucida-se a luta do princípio bom com o mau no coração do homem, a conquista da virtude, a necessidade de promover a pureza da intenção e a obediência à lei moral. No centro da crítica de Kant está a doutrina da expiação vicária e justificação, que o filósofo de Königsberg, considerava como moralmente debilitante:

Nesta medida, pois, semelhante dedução é apenas a resposta a uma pergunta especulativa que, porém, não pode ser passada em silêncio já que, de outro modo, a razão lhe poderia lançar a censura de ser absolutamente incapaz de conciliar a esperança na absolvição do homem relativamente à sua culpa com a justiça de Deus, censura que poderia ser prejudicial em vários aspectos, sobretudo na perspectiva moral. Mas a utilidade negativa que daí se pode tirar para a religião e os costumes no interesse de cada homem estende-se muito longe. Com efeito, a partir da dedução pensada, vê-se que só é possível conceber uma absolvição perante a justiça celeste para o homem carregado com a culpa sob o pressuposto da total mudança de coração, portanto, todas as expiações, sejam de índole penitencial ou festiva, todas as invocações e glorificações (inclusive a do ideal vicário do Filho de Deus) não podem compensar a ausência de tal mudança ou, se esta existe, não podem aumentar minimamente a sua validade diante daquele tribunal; pois este ideal deve ser acolhido na nossa intenção para ter valor em vez do ato. Uma outra

---

<sup>150</sup> KANT, I. A religião nos Limites da Simples Razão, Edições 70, 1993, p. 155-157.

coisa contém a questão sobre o que o homem deve a si prometer ou reear a propósito da vida que levou, no fim desta.<sup>151</sup>

A religião aponta, segundo Kant, para o arquétipo da perfeição moral, para a figura de Cristo como ideia personificada do princípio bom. Abre-se aqui, então, um horizonte ilimitado de “*progresso até ao infinito*”, porque a distância entre o bem, que em nós devemos efetuar, e o mal, de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao ato, ou seja, à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma por intermédio de satisfação. Da nossa parte exige-se tão somente a coragem, a firmeza e a persistência, a mudança de tensão, pois, isso é o que significa a expiação e justificação, o revestimento do homem novo, o cumprimento dos deveres morais como mandamentos divinos.

Hegel seguiu a orientação kantiana e iluminista na qual a religião é vista e interpretada em termos estritamente racionais. A obra *Vida de Jesus (Das Leben Jesu)*, Berna, 1795) é uma das primeiras obras de Hegel, sendo parte do que se tem denominado como obras da juventude. Neste período, a preocupação filosófica fundamental hegeliana se relacionava à positividade da religião cristã, que apartava o homem da totalidade de um povo. Dentre as obras desta fase do pensamento hegeliano podemos destacar: “*Religião popular e cristianismo*” (*Volksreligion und Christentum*, 1792), “*A Positividade da Religião Cristã*” (*Die Positivitaet der Christliche religion*, 1796-1797) e “*O Espírito do Cristianismo e seu destino*” (*Der Geist der Christentum und seine Schicksal*, 1799).

Nas obras da juventude percebe-se toda a influência das ideias iluministas de fé na razão, da descrença nos milagres, na busca de uma religião puramente racional, que se funda na subjetividade e em sua universalidade. Percebe-se a influência de Kant na visão do Cristo hegeliano, que aponta para a idolatria das leis que se colocam acima dos homens, enquanto seres racionais, como se estas não fossem fruto da racionalidade comum ao homem e a Deus. Tais leis exteriores que se baseiam nos costumes e tradições se impõem como algo estranho a partir de uma autoridade não legítima, assim, os judeus se prendem a execução servil destes mandamentos e das práticas cerimoniais que não expressam a liberdade, mas a servidão. No texto sobre a Vida de Jesus, a figura do divino pessoal transcendente é substituída na fala do Jesus hegeliano pela razão, que aí tem um caráter divino, uma

---

<sup>151</sup> Ibid, p. 82-83.



vez que a religião requerida por Hegel é uma religião racional. Não há um reino do céu para o Jesus hegeliano, mas uma necessidade de o homem, enquanto ser racional, interiorizar a razão.

Em suas “*Conferências sobre a Filosofia da Religião*” (1824,1827) Hegel afirma explicitamente o ambiente trinitário da morte de Cristo, e ele faz isto em contextos que parecem envolver patente revisão da teoria da satisfação de Anselmo e do sacrifício vicário. Contra o entendimento tradicional de expiação, com forte ênfase jurídica, Hegel sobrepõe sua fórmula peculiar de compreender a expiação:

Nesta morte, portanto, Deus é satisfeito. Deus não pode ser satisfeito por outra coisa, mas somente por si mesmo. A satisfação consiste no fato em que o primeiro momento, que é imediato, é negado, somente então é que Deus vem a estar em paz consigo mesmo, só então a espiritualidade é postulada. Deus é o Deus verdadeiro, espírito, porque ele não é só Pai, e, portanto fechado em si mesmo, mas porque ele é o Filho, porque ele se torna o outro e esse outro é suprasumido.<sup>152</sup>

Nesta Passagem Hegel evoca a teoria da satisfação de Anselmo na intenção de reinterpretá-la. Primeiro, nota-se que para o filósofo, a satisfação pode, de uma forma geral, ser entendida como prestada a Deus com base no sofrimento e na morte do Deus-homem, no entanto, ela não é vista como prestada a Deus em seu aspecto de justiça. Além disso, para Hegel a satisfação não é oferecida por causa do ser humano, mas, contrariamente, por causa da divindade em si. Em segundo lugar, as teorias tradicionais de satisfação, como as de Tertuliano e Anselmo falam da satisfação em termos de efeito soteriológico de reparação do relacionamento quebrado entre o humano e o divino. Hegel nega que a paixão e morte de Cristo implicam quaisquer efeitos para humanidade neste sentido. O problema para Hegel é mostrar que a culpa não é revogada no paradigma legalista da expiação penal, mas permanece eternamente como lesão indelével: a justiça lesada não se reconcilia o que implicaria na tomada de consciência pelo homem da lei como sua própria vontade. Segundo Hegel o momento marcante da comunidade, que será conhecido na Fenomenologia como o homem divino universal, se funda a partir da interdependência entre a individualidade do sujeito divino singular (Cristo) e, a universalidade do espírito na comunidade dos crentes, passando pelo avançar da consciência que o homem tem de si em relação à autoconsciência que o espírito tem de si no interior da comunidade. Expressando *ipso facto* à interdependência entre o

---

<sup>152</sup> HEGEL, F.W. *The Lectures of 1827* (Paperback); ed. Peter C. Hodgson; Oxford Univ. Press 2006.

Deus que se revela a si por seu filho e seu tornar-se conhecido na comunidade dos crentes (a Igreja) que efetiva com ele a comunhão por meio do culto.

O Filósofo alemão Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher desenvolveu uma linha de pensamento comparativamente inédita sobre a compreensão de expiação.<sup>153</sup> A sua teoria demonstra pouca semelhança com as concepções precedentes, exceto, em sua ênfase no tratamento sobre o exemplo e influência moral ocasionada pelos sofrimentos e morte de Cristo, com seus efeitos nos corações humanos. Neste sentido a teoria de Schleiermacher se assemelha ao pensamento de Abelardo. Salienta-se, ainda, ecos do pensamento patrístico em sua teoria, haja vista que a encarnação de Cristo é entendida como o ápice dos propósitos divinos em compartilhar de uma união harmoniosa com a espécie, quando esta atingisse a maturidade da autoconsciência de Deus. Schleiermacher foi influenciado pelo kantismo, pelo romantismo filosófico e amplamente pelos escritos do jovem Hegel, sobretudo, ao postular que a encarnação de Cristo é o objeto central da redenção.

O ponto de partida para se compreender o que o autor entende por expiação será a sua afirmação da necessidade intrínseca que o homem tem da autoconsciência de Deus.<sup>154</sup> Dentro desta perspectiva, o filósofo trouxe uma verdadeira revolução ao conceito do pecado. Segundo ele o pecado é relacionado com o sentimento de desconforto mental, sempre que diante dos impulsos da sensualidade, se está autoconsciente da presença divina. O pecado é, em última análise, compreendido como algo que causa conflito e que dificulta a autoconsciência de Deus. Schleiermacher abandona, categoricamente, a idéia de que o pecado é transgressão da lei divina. O pecado é natureza não desenvolvida, não é contrário à criação, mas faz parte dela. A bem-aventurança eterna, para o autor, será definida como a transição a uma consciência superior de Deus, não dificultada pela sensualidade, que pode ser atingida pela fé em Cristo. O Filho de

---

<sup>153</sup> Apesar de Schleiermacher pertencer ao período contemporâneo, se assim considerarmos que sua vida e obras estão localizadas no período pós revolução francesa, sua teoria está colocada junto do período moderno, mais precisamente, porque o que estou considerando na presente pesquisa como contemporâneos são os críticos de Anselmo localizados no final sec XIX até os Sec. XX e XXI.

<sup>154</sup> Este conceito foi desenvolvido em sua obra *Reden über die religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (publicada em 1800). Definiu a religião como “intuição do universo”, ou seja, na consciência imediata da unidade com tudo o que existe o homem experimenta o divino. A idéia de Deus, portanto, coincide com o sentimento da unidade universal e da identidade com o infinito. A religião é sentimento absoluto de dependência. A palavra **Gefühl** (sentimento) não era usada no sentido comum, mas referia-se a algo que faz parte da autoconsciência imediata. Assim sendo, o homem sente que é absolutamente dependente do infinito e nisto reside a religião, e é este o sentimento de dependência que caracteriza o homem como espírito.

Deus que é Cristo é considerado como paradigma perfeito, o arquétipo da nova humanidade, o segundo Adão, o único possuidor de uma autoconsciência de Deus em toda sua plenitude.

A autoconsciência de Deus em Cristo mostra que a criação atingiu seu escopo. No princípio de tudo a natureza humana se inclinara para esta união perfeita com Deus, mas foi frustrada pela presença do pecado. Portanto, Schleiermacher não falava em expiação no sentido estrito do termo, uma vez que a obra de Cristo (sofrimento, morte e ressurreição) não tem significado para a salvação, mas somente a pessoa do Cristo, em sua autoconsciência plena de Deus.<sup>155</sup> Com isto, a sua teoria não atribuía valor ao perdão dos pecados, tampouco qualquer significado ao sofrimento de Cristo na cruz neste contexto. Negava, ainda, a necessidade de satisfação e o caráter vicário da pena capital a que o Verbo foi submetido. Os sofrimentos e a morte de Cristo eram vistos somente como exemplo e ilustração da perseverança em meio ao sofrimento, a única coisa que importa é a transformação do homem com o subsequente aperfeiçoamento dos seus sentimentos espirituais. Cristo é o novo fermento da vida da humanidade, sua ação principal é influenciar aqueles que entram em contato com Ele, de maneira a transmitir-lhes uma íntima experiência de consciência do divino, semelhante a que Ele tem. A atividade de Cristo foi de cunho criativo, uma influência inspiradora e vivificadora de espírito para espírito. Os sofrimentos e morte serviram para revelar o amor de Cristo pela humanidade e, sua dedicação a sua incumbência, além de intensificar a influência que Ele exerce sobre as almas que estavam alienadas da autoconsciência de Deus. Por seu caráter extremamente subjetivo, a teoria de Schleiermacher passou a ser conhecida como *teoria mística da expiação*.

## 2.5 Críticas a teoria de Anselmo no Período Contemporâneo

Albrecht Ritschl foi um dos mais influentes pensadores cristãos do período contemporâneo, que tentou redefinir a obra de Cristo. Seu sistema mostra a relevância da crítica destrutiva de Kant à metafísica tradicional por intermédio das reivindicações da razão pura, o reconhecimento do valor do conhecimento moralmente condicionado, a doutrina do reino dos fins; o tratamento histórico que Schleiermacher dispensava ao cristianismo, o uso regulador da ideia de comunhão

---

<sup>155</sup> Schleiermacher realmente usou a palavra **Versöhnung** (expiação), mas no sentido completamente diferente; referia-se particularmente à bem aventurança outorgada por Cristo.

religiosa, a ênfase sobre a importância do sentimento religioso, e a teoria de Lotze do conhecimento e tratamento da personalidade.

Ritschl apropriou-se da distinção kantiana entre o campo do conhecimento “teórico” e “prático”. Em sua visão, o conhecimento prático se expressa na esfera da ética, da moral e da religião, de modo que envolve todo o ser do homem e seu modo de vida. Ele via em Cristo um homem que tem para a humanidade o valor de Deus, a quem o predicado divino pode ser atribuído, por causa de sua obra. Ritschl negava o fato e mesmo a possibilidade de uma expiação vicária, declarando que a teoria da satisfação, conforme apresentada por Anselmo, deveria ser rejeitada como exemplo elementar da maneira como a teologia racional se introduz na teologia tradicional e a distorce.<sup>156</sup> Ritschl afirmava que a teoria da satisfação de Anselmo era completamente equivocada. Mais especificamente, ele afirmava que tal teoria não possui fundamento, pois oferece um igualitarismo secular legal entre a humanidade e Deus devido às analogias utilizadas por Anselmo à jurisprudência civil, concluindo que Anselmo finalmente “troca a ideia de satisfação pela ideia completamente diferente de mérito.”<sup>157</sup> A reconciliação consiste exclusivamente de mudança de atitude do homem em relação a Deus. Assim a expiação de Cristo não é vicária no sentido ordinário do termo, mas é uma morte sofrida em fidelidade à sua vocação:

Não é o mero destino de morrer que determina os valores da morte de Cristo como sacrifício; o que torna essa questão de sua vida significativa para outros foi sua aceitação voluntária da morte infligida a Ele por seus adversários como disposição de Deus, e a mais alta prova de fidelidade à sua vocação. Assim é possível aceitar uma interpretação da morte sacrificial de Cristo que, sob a rubrica de satisfação, combina de modo superficial sua morte e sua vida ativa, enquanto que, no fundo atribui à morte de Cristo um sentido bastante diferente, a saber, o de punição substitutiva.<sup>158</sup>

De acordo com Ritschl, Cristo operou a redenção por ter sido o portador da perfeita e final revelação de Deus, por ter sido o fundador e sustentador da comunidade cristã, ou seja, o Reino de Deus. Cristo fundou a comunidade cristã vivendo uma vida de confiança e obediência perfeita, e também exibindo essas mesmas qualidades quanto à fidelidade à sua vocação, ao suportar os sofrimentos e morte. Entretanto esta morte não teve qualquer caráter de propiciação pelo pecado, seu real valor subjaz no fato que se trata de um poder que continua a despertar a fé

---

<sup>156</sup> RITSCHTL, A. The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. Edinburgh, T&T Clarck, 1992. Introdução p. 1 ss.

<sup>157</sup> Ibid p. 20.

<sup>158</sup> Ibid p. 477.

no amor de Deus, um espírito de obediência até a morte e um senso de vitória sobre o mundo. Contudo Deus perdoa os pecados com base na obra de Cristo como fundador do Reino ou por causa deste Reino.

Em distinção à teoria da “Influência Moral”, Ritschl via a morte de Cristo como um alicerce objetivo para perdão dos pecados. Em algumas oportunidades ele parece considerar Cristo como mero exemplo, porém ele atribui a influência de Cristo primariamente à vida e ao espírito coletivo que fluem de Deus. Também sustentava que a obra redentora de Cristo pertence primariamente à comunidade, e só em segundo lugar aos indivíduos, e mesmo assim, só na proporção em que se tornarem membros da comunidade redimida, partilhando dessa forma de seus benefícios.

Outro problema levantado pelos críticos contemporâneos é que o conceito de satisfação torna Deus inferior ao homem, uma vez que Ele não pode perdoar os pecados, sem uma devida compensação, sobretudo, por intermédio de uma morte violenta.

Friedrich Nietzsche em *A Gaia Ciência* apresenta sua objeção ao caráter de substituição penal e ao tema central da teoria da satisfação. Nietzsche recusa a idéia de que um inocente possa vir sofrer a morte pelos réus, e que tal morte tenha qualquer caráter reparatório em favor dos culpados. O filósofo acusa o argumento da expiação como falacioso. De uma maneira condensada o argumento de Nietzsche contra a expiação funciona da seguinte forma: 1) o pecado é uma ofensa da humanidade contra Deus, e não de sua honra; 2) a honra de Deus é restaurada somente pela contrição, sofrimento e degradações humanas; 3) Deus não se importa se os seres humanos sofrem, e na verdade, é isto que ele exige deles; 4) o sofrimento não tem caráter de nobreza, pelo contrário é desonra; 5) a única maneira de restaurar a honra de Deus é o ser humano perder quaisquer vestígios de sua própria honra. Nietzsche, nesta perspectiva, conclui identificando Deus com o despotismo oriental. A acusação recai sobre a ideia de que, somente um tirano despótico quer causar sofrimento, especialmente, quando não há perda real de honra. *“Como poderia Deus, como Poder Absoluto, sofrer qualquer real perda de honra pelo pecado da humanidade?”*<sup>159</sup> O sofrimento de Cristo seria parte da demanda que Deus faz contra a humanidade, a fim de restaurar a sua própria

---

<sup>159</sup> NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2004. § 135.

dignidade pessoal. O único que poderia sofrer perda de honra é o pecador, visto que o pecado não pode afetar a Deus. Conforme Nietzsche, as doutrinas do pecado e da expiação são indiferentes ao mundo, concentrando-se na suposta perda da honra de Deus. Finalmente, segundo o autor, a doutrina da expiação não faz menor sentido em termos de experiência humana.

Alguns críticos consideram, inclusive, que a teoria da satisfação faz do Pai culpado de injustiça por submeter o Filho inocente a sofrimento e a uma morte ignominiosa. J. Denny Weaver, em sua obra e artigo intitulados “*A Expiação Não Violenta*”, acusa Anselmo de introduzir pressupostos de violência na história das narrativas sobre a expiação.<sup>160</sup> Weaver faz uma análise da história das teorias de expiação, segundo o autor, a teoria da satisfação marca um deslocamento substancial na compreensão dos motivos pelos quais Cristo é submetido à pena capital. Antes da teoria de Anselmo e, pelo que Weaver, também, denomina narrativas de *Christus Victor*, o motivo principal da morte de Cristo se encontrava na idéia de pagamento de um resgate a satanás. Com o advento da compreensão anselmiana de expiação, o diabo é retirado da equação, fixando o objeto da expiação na necessidade de reparação de uma dívida para com a própria natureza de Deus, mais precisamente a sua honra. Neste contexto Weaver questiona: “a quem se atribui a responsabilidade pela morte de Cristo?” Na sua ótica não poderia ser o diabo, visto que foi eliminado da “equação”, as autoridades judaicas e romanas também são descartadas, uma vez que deveriam estar dirigidas pela vontade de Deus, a fim de providenciar a morte de Cristo, com vistas a reparar a honra de Deus, o que Weaver considera um absurdo. A humanidade pecadora não poderia ser responsabilizada por sua incapacidade de prover seus próprios meios. A única alternativa que resta é atribuir a responsabilidade pela morte de Cristo a figura do Pai. Deus então passa a ser visto como um ser vingativo, um punidor implacável, que requer que sua justiça seja reparada a qualquer preço.

Ao supostamente superar as narrativas sobre expiação do período patrístico, Anselmo desloca o foco da expiação, de pagamento de um resgate ao tentador para uma dívida contraída com Deus, mais precisamente com sua honra. Com este deslocamento de foco a imagem de Deus passada pela teoria de Anselmo é de um vingador iracundo e inexorável que somente salva por intermédio de uma ação

---

<sup>160</sup> J. Denny Weaver é professor e presidente do Departamento de História e Religião da Universidade de Bluffton College, OHIO, EUA, e Editor do Henry C. Smith Serie publicações Teológicas.

violenta e injusta, ao submeter o próprio Filho inocente e compassivo a sofrimentos e a um castigo sem medidas.

É difícil não perceber que a imagem apresentada por Anselmo para justificar a morte expiatória de Cristo reflete exatamente a visão do mundo feudal. Em sua visão o pecado humano trouxe desequilíbrio e desarmonia no universo. O restabelecimento da harmonia, da ordem e do equilíbrio exige um pagamento para satisfazer a honra ofendida de Deus. Anselmo compreende a morte de Jesus como o pagamento da dívida que satisfaz a honra de Deus e, assim, que recupera o equilíbrio e ordem do universo. Retirando o argumento de Anselmo, a lógica da expiação como satisfação pode ser entendida sob o imaginário feudal. Como já foi mencionado anteriormente, por exemplo, o sistema judicial criminal moderno constitui uma arena que supõe castigos e modelos. Assim, não há necessidade de contestar a conclusão de R. W. Southern que abastece a sociedade feudal, motivo pelo qual Anselmo utilizou as mesmas categorias da imagem feudal de sua época para mostrar o modo como Deus mantém a ordem no universo. A manutenção da ordem do universo depende da manutenção da honra de Deus, que exige o pagamento da dívida, no caso, a morte de Jesus teve o objetivo de cobrir a ofensa feita à honra de Deus que foi prejudicada pelo pecado humano.<sup>161</sup>

Um segundo problema apresentado pelos críticos atuais, é que o entendimento de Anselmo de expiação como satisfação está alicerçado no sistema de justiça retributiva. Em tal sistema, se leva em conta os preceitos do senso comum, de que uma violação de leis vigentes tem que ser seguido de um tipo de retribuição ou compensação. Assim sendo, pequenas transgressões devem ser punidas com penas leves e transgressões mais graves com a pena proporcional a sua gravidade. A teoria da satisfação, neste contexto, parte do princípio que para reparar um desequilíbrio no Reino de Deus, o equilíbrio deve ser restabelecido pelo cumprimento da pena capital.

Richard William Southern salienta que o pressuposto de justiça retributiva, no contexto medieval contemporâneo de Anselmo, tem sua contrapartida no sistema feudal. Segundo Southern, o mundo feudal era hierarquizado, ficando o senhor feudal no topo da pirâmide social. A estabilidade de todo o sistema dependia da manutenção da honra do senhor feudal, caso este se mantivesse no topo da hierarquia. Um crime contra a honra do senhor feudal implicava em uma dívida que, se não fosse devidamente compensada, ameaçava sua autoridade e, portanto, colocava em risco toda a integridade e estabilidade do sistema. Para restaurar a honra e restabelecer a estabilidade do sistema era de imperiosa necessidade o pagamento da dívida.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> WEAVER D. J. *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001, p. 194.

<sup>162</sup> SOUTHERN, R. W. *Saint Anselm: A portrait in a landscape*. Cambridge Press, 1992, p.221 a 227

O *Cur Deus Homo* foi o produto de uma visão de mundo feudal e monástico na véspera de uma grande transformação. Originalmente com toda a sua intensa visão pessoal carregava as marcas desse rigoroso, e se a palavra pode ser usada sem culpa, regime repressivo. A imagem favorita de Anselmo entre a relação de Deus e o homem era a do Senhor e de seus vassalos. O status de seus ocupantes varia. Alguns são cavaleiros, alguns homens livres, alguns servos, mas quaisquer que sejam suas posições na hierarquia, a ênfase é sempre subordinação à vontade do Senhor. Como já vimos, ele pensou que a posição exata de qualquer pessoa na hierarquia era uma questão de pouca importância: todos, servos e livres, estavam subordinados a uma autoridade superior, nada menos, do que aquela no topo.<sup>163</sup>

A acusação de influência do feudalismo levou muitos estudiosos e críticos atuais, a desaprovarem totalmente o arcabouço argumentativo de Anselmo, ao expor a sua teoria de expiação no CDH. Uma grande parte da discussão em torno da inviolabilidade do CDH está, inevitavelmente, ligada à tese de Gustaf Aulen exposta na sua obra "*Christus Victor*".<sup>164</sup> Segundo Aulen a teoria de Anselmo representa uma mudança infeliz no entendimento da teoria de expiação que até a época do Doutor Magnífico era conhecida como a concepção "clássica". Em sua crítica, Aulen assevera que a teoria de satisfação representa a primeira concepção de expiação plenamente desenvolvida no ocidente latino.<sup>165</sup> Contudo, o autor pretende demonstrar que a teoria de Anselmo não carrega influência dos escritos patrísticos. Na visão de Aulen, o Arcebispo de Cantuária passou ao largo da abordagem clássica postulada pelos Pais gregos, formulando a sua teoria ligada, exclusivamente, às perspectivas do legalismo feudal vigente na sua própria época.<sup>166</sup> Jasper Hopkins se alinha a este tipo de pensamento na sua avaliação do CDH. Ele afirma que Anselmo é muito influenciado pela analogia dos conceitos de honra e obediência proeminente no sistema feudal. Hopkins se empenha em analisar cada detalhe da teoria da satisfação a fim de demonstrar que a lógica desenvolvida por Anselmo, para justificar a encarnação e a expiação, não escapam das marcas da imagem feudal de seu tempo, acusando finalmente o centro da argumentação de Anselmo de *non sequitur*.<sup>167</sup>

A terceira rodada de controvérsias, quanto à teoria de Anselmo, recai sobre o conceito de honra, que é proeminente em sua teoria. A maioria dos opositores de

---

<sup>163</sup> Ibid, p. 222.

<sup>164</sup> COHEN, N. Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's *Cur Deus Homo*. Boston College. Artigo Publicado (In) *The Saint Anselm Journal* 2.1 (fall 2004), p.1.

<sup>165</sup> AULEN, G. *Christus Victor: An historical Study of the three main types of the Idea atonement*, p.84.

<sup>166</sup> Ibid, p.92.

<sup>167</sup> HOPKINS, J. *A Companion to the Study of St Anselm*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972, p.197-198.



Anselmo se empenha em demitir o CDH em virtude da suposta disjunção entre os atributos divinos de justiça e misericórdia, uma vez que a teoria de satisfação parecer ter caráter unilateral ao privilegiar o conceito de honra de Deus. Robert Campbell Moberly<sup>168</sup> segue nesta direção das objeções apresentadas.

O fato é que o fracasso do Cur Deus Homo situa-se no início da própria declaração de Anselmo ao expor o problema: o que é o pecado? Como se obtêm o perdão dos pecados? Sua pergunta é concebida em termos aritméticos e cresce em termos quantitativos ao declarar a fórmula fatal: “*peccare non est aliud quam non reddere deo debitum*. (CDH I,11). Anselmo apresenta o pecado em termos quantitativos, cujo valor é totalmente externo ao pecador. O problema causado pelo pecado é apresentado como se fosse uma equação com defeito, sendo necessário equiparar os termos da equação por balanceamento das partes.<sup>169</sup>

O que Moberly tem em mente ao acusar Anselmo de definir o pecado em termos aritméticos e quantitativos? Moberly parte do princípio que em CDH I, 11 o Arcebispo de Cantuária define o pecado da seguinte forma “[...]Então, pecar não é o mesmo que não dar a Deus o que se lhe deve[...]” ou seja, o pecado é uma dívida para com Deus. Mas em que consiste esta dívida? A resposta de Anselmo será que cada criatura racional deve a Deus a sua vontade e obediência, o pecado consistiria na criatura racional não colocar a sua vontade em Deus. Quando o Monge de Bec define a satisfação como pagamento da dívida contraída com Deus, Moberly interpreta isto em proporções aritméticas, quantitativas. Ele parte da declaração de Anselmo que é necessário compensar ou satisfazer o débito, para acusá-lo de conceber a expiação como um tipo de escambo, de um pagamento.

Assim a teoria da expiação é vista e interpretada por Moberly como uma simples transação, ou melhor, como uma equação. De um lado da equação estão os homens em saldo positivo por que ao pecar, roubaram de Deus aquilo que lhe era devido. Por outro está à honra de Deus subtraída pelo pecado. A expiação funciona como um ponto de equilíbrio da equação que equipara as partes desarmônicas. A crítica de Moberly a teoria de Anselmo pode ser denominada de interpretação econômica da satisfação, haja vista que em sua teoria o Arcebispo de Cantuária não leva em consideração o amor, a compaixão e a misericórdia divina, tratando a expiação apenas com caráter instrumental.

Hasting Rashdall foi o filósofo inglês defensor do utilitarismo ideal. Em seu tratado sobre filosofia moral intitulado: “*A Teoria do Bem e do Mal*” e também em sua

<sup>168</sup> Teólogo Inglês do início do Sec. XX defensor do Personalismo Cristão.

<sup>169</sup> MOBERLY, R.C., Atonement and Personality. London: John Murray, 1901, p. 370.

obra: “ *A Idéia de Expição e a Teologia Cristã*” ele apresenta sua objeção a teoria da satisfação, salientando seu cunho unilateral ao evidenciar o conceito de honra em detrimento da misericórdia e o amor de Deus. Rashdall é o representante contemporâneo da teoria da influência moral de Pedro Abelardo. Na sua visão, ele se aproxima do pensamento de Nietzsche ao compreender que qualquer Deus que exija satisfação de sua honra não merece este nome:

Um Deus que realmente pensou que sua honra foi aumentada pelo sofrimento eterno de milhões de seres humanos, ou que para uma compensação satisfatória para si mesmo, submete no lugar dos pecadores um Deus-homem inocente que sofre na cruz, não seria um Deus a quem Anselmo no fundo do seu coração realmente adorava.<sup>170</sup>

O autor, ainda, concorda com a teoria econômica de Moberly ao conceber que a satisfação de Anselmo expõe o pecado em termos aritméticos e meramente quantitativos sem uma conotação verdadeiramente moral. Rashdall salienta que Anselmo comete vários erros ao tentar explicar e justificar a expiação de um ponto de vista legalista, especialmente alicerçado na compreensão que o Monge de Bec teria do sistema de direito lombardo a qual foi educado na localidade de Pávia.<sup>171</sup>

A ideia de um inocente poder assumir a culpabilidade de uma responsabilidade coletiva está totalmente fora de questão para Rashdall, por fugir absolutamente dos padrões de moralidade do mundo moderno.<sup>172</sup> Qual seria a alternativa de Deus diante da infração cometida pelo pecado da humanidade? A resposta será fornecida no final do tratado de Rashdall “*A teoria do Bem e do Mal*”, onde o filósofo expõe o seu utilitarismo ideal: se o perdão é concedido por Deus, então, não é o caso de haver qualquer satisfação como punição, as duas ações são diametralmente opostas. Assim se quisermos buscar a reconciliação diante de uma infração cometida, e o objetivo é reunir aquilo que havia se separado, então teríamos que buscar o caminho do perdão e não da punição. Segundo o autor, a retribuição, em qualquer sentido da palavra, nunca seria procurada ou desejada por Deus.<sup>173</sup> Coadunam com a visão de Hasting Rashdall, com pequenas variações, os seguintes pensadores: John Mcleod Campbell (*A Natureza da Expição*), Horace Bushnell (*O Sacrifício Vicário*) e P. T. Forsyth (*A Justificação de Deus*).

<sup>170</sup> RASHDALL, H. *The Idea of Atonement and Christian Theology*. London: Macmillan & Sons, 1919, p. 356.

<sup>171</sup> Ibid., p.351.

<sup>172</sup> RASHDALL, H. *The Theory of Good and Evil*, Vol1. Oxford, Claredon Press, 1907, p. 309-312.

<sup>173</sup> Ibid. p. 312

## 2.6 Relação entre a Expição como Satisfação e as Fontes Patrísticas

Apesar das críticas apresentadas a teoria de Anselmo, o CDH ainda é considerado como uma das mais importantes abordagens teológicas e filosóficas, sobre a encarnação e a expiação que pode ser encontrada em toda a história do desenvolvimento do pensamento medieval<sup>174</sup>. A genialidade de Anselmo e o rigor de sua análise ao dar razões para a principal doutrina da fé cristã estabeleceu o CDH como leitura obrigatória para compreensão da cristologia medieval.<sup>175</sup> No entanto a teoria de Anselmo foi recebida com diversos graus de suspeição, e uma das razões para tal se deve ao fato de muitos estudiosos atribuírem ao argumento central da satisfação a falta de referência às concepções patrísticas.

O principal representante desta corrente foi Gustaf Aulen que afirmava de forma categórica que o CDH representa a primeira consideração puramente latina sobre o tema da expiação, contudo infeliz, por não fazer qualquer referência ao que ele denomina abordagem clássica da expiação ou a teoria “*Christus Victor*”. Esta ideia exerceu forte influência na história da interpretação da teoria de Anselmo que granjeou a simpatia de outros pensadores dentre eles J. Denny Weaver e R W Southern. Todavia estudos recentes revelam que há possibilidade da teoria do Arcebispo de Cantuária conter influências patrísticas, que podem contribuir significativamente para futuras novas interpretações do CDH. Giles Gasper, por exemplo, faz uma acurada comparação entre o CDH e a epístola *De Incarnatione Verbi Dei* de Atanásio.<sup>176</sup> Apesar de Gasper levar em consideração que os dois autores estão bastante separados cronologicamente na história, e que há pouca evidência de uma relação textual direta entre os dois, ele sustenta que há entre seus escritos importantes semelhanças de termos, expressões e referências contextuais.<sup>177</sup>

Gasper salienta ainda, que tanto Anselmo quanto Atanásio abordam de forma idêntica, em suas metodologias, o problema da Encarnação do Verbo e da obra expiatória de Cristo, considerando ambos que este conhecimento não é demonstrável no mesmo nível que os outros. A pesquisa de Gasper demonstra pontos convergentes entre o CDH e *De Incarnatione* em termos da preocupação

---

<sup>174</sup> COHEN, N. Opera Cit, p.23.

<sup>175</sup> Ibid p.23.

<sup>176</sup> GASPER, G. E. M. Anselm's Cur Deus Homo and Athanasius's De Incarnatione: Some Questions of Comparison, in Cur Deus Homo: (In) Atti Del Congresso Anselmiano Internazionale, p. 149.

<sup>177</sup> Ibid p.149

com seus receptores primeiros da obra, ou seja, seus destinatários, e os objetivos que os dois queriam atingir ao escrevê-las.<sup>178</sup> O maior mérito de Gasper foi demonstrar que ambos estabelecem uma lógica semelhante para explicar e justificar os motivos da encarnação. O seu estudo revela que os termos: Deus, universo e a função atribuída ao homem nas duas abordagens, fornecem o fundamento para a discussão do decoro da encarnação e da expiação, considerando-as necessárias, de um ponto de vista absoluto.<sup>179</sup> Os dois autores asseveravam que tanto a encarnação quanto a expiação de Cristo não poderia de forma alguma não ter acontecido em virtude dos próprios planos que Deus, de antemão, traçou para a humanidade e que teriam que vir a cabo, necessariamente.

David Bentley Hart <sup>180</sup> em seu tratado intitulado: “*A Gift Exceeding Every Debt: An Eastern Orthodox Appreciation of Anselm's Cur Deus Homo*” se dirige especialmente às críticas levantadas por Ritschl, Harnack e Aulen como representantes da leitura preconceituosa, que atribui ao CDH um completo desvinculo com a tradição patrística precedente. Hart se opõe de maneira ferrenha a afirmação dos críticos acima mencionados, que Anselmo rompe com a tradição dos pais gregos. Ele postula em seu artigo que na verdade jamais houve uma concepção clássica de expiação, muito embora ele admita que não há dúvida que as narrativas compartilhadas no período dos pais, realmente sofreram uma mudança de atmosfera em determinado momento da história. Segundo Hart é extremamente difícil precisar ou localizar o ponto exato em que Anselmo rompe supostamente com a ortodoxia da expiação patrística. Ao contrário do que pensam os críticos, ele afirma que a teoria da satisfação não é incompatível com o pensamento dos pais, e assim como Gasper, o autor compara o CDH com o *De Incarnatione Verbi Dei* de Atanásio. Em sua análise das duas obras, Hart chega a conclusão que Anselmo e Atanásio utilizam expressões e conceitos que são comuns, considerando o corpo de suas argumentações. O autor cita um trecho do tratado *De Incarnatione* onde

---

<sup>178</sup> Ibid p.153

<sup>179</sup> Ibid p.160

<sup>180</sup> David Bentley Hart é um renomado teólogo ortodoxo oriental que lecionou na Universidade de Virgínia, na Universidade de St. Thomas, Duke Divinity School e College Loyola. Suas áreas de especialidade são: Teologia Filosófica, História da Patrística, O mal e o Sofrimento e Estética. O autor é conhecido no mundo acadêmico pelo seu vasto leque de conhecimento sobre uma variedade de assuntos, e é considerado como um dos teólogos mais importantes no mundo de fala Inglesa. Hart é o autor de vários livros: *Provocações e lamentos*, e “*A História do Cristianismo: Uma História Ilustrada de 2000 anos de fé cristã*”. Seu livro, *A Beleza do Infinito A Estética da Verdade Cristã* tem sido considerado uma das mais importantes obras de teologia, na última década. Ele também tem artigos publicados no *The Wall Street Journal*, *First Things* e *The New Atlantis*.

Atanásio afirma que o sacrifício de Cristo desempenha o papel de satisfação a lei de Deus, e infere que estava presente na concepção daquele Doutor da Igreja o conceito preponderante na visão que Anselmo atribuía ao caráter de necessidade da encarnação e da expiação.<sup>181</sup>

Kevin Macmahon em seu artigo “*The Cross and the Pearl: Anselm’s Patristic Doctrine of the Atonement*” demonstra que Anselmo desenvolve uma teoria genuinamente patrística da expiação ao longo do CDH. Macmahon discorda da dicotomia apresentada por Aulen ao proceder um recorte entre as teorias do ocidente e do oriente. Para o autor, assim como nas narrativas do Cristo Vencedor, Anselmo exalta a Deus e a Cristo em sua concepção de expiação, e os escritores patrísticos dão ênfase ao envolvimento da humanidade, similarmente ao pensamento de Anselmo. Ele também concorda com Hart a respeito de que não havia uma posição claramente definida como clássica e, aponta várias similaridades entre o *Cur Deus Homo* e *De Incarnatione Verbi Dei* de Atanásio. Em seu artigo Macmahon faz a seguinte citação de Atanásio para apoiar a sua exposição das semelhanças entre os dois autores:

[...] porque era conveniente que Deus restaurasse a humanidade, e assim decidido que fosse necessário que seja realizado pela Palavra, no qual todas as coisas foram feitas, assumindo a natureza humana [...]<sup>182</sup>

Este pensamento de Atanásio concorda exatamente com a descrição na primeira parte do livro II em especial em II, 8 do CDH, passagem em que Anselmo afirma que o Verbo deveria assumir a semelhança da raça de Adão:

Agora resta investigar de onde e como Deus deverá assumir a natureza humana. Pois Ele ou a tomará de Adão ou fará um novo homem do mesmo modo como criou a Adão do nada. Mas se Ele cria um novo homem, que não seja da raça de Adão, não pertencerá ao gênero humano, pelo que este não está obrigado a satisfazer por ele pois não procede dele. [...] logo, é necessário que provenha de Adão o homem por quem o gênero humano fique restaurado.<sup>183</sup>

<sup>181</sup>“Em seu corpo[...] Cristo esgota a ira da Lei, e oferece satisfação para a nossa dívida[...]”HART, D .B. *A Gift Exceeding Every Debt: An Eastern Orthodox Appreciation of Anselm's Cur Deus Homo*, (In) *Pro Ecclesia* VII, Nr 3, 1998, p. 347.

<sup>182</sup>MCMAHON, K. A. *The Cross and the Pearl: Anselm's Patristic Doctrine of the Atonement*, (In) *Saint Anselm -His Origins and Influence*, ed. John R. Fortin .Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2001, p.57.

<sup>183</sup> “Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet deus humanam naturam. Aut enim assumet eam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de Adam. Quare non debebit satisfacere pro eo, quia non erit de illo. [...] Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae”. CDH II, 8, 102, 26-30 e 103,18-19.

Macmahon recorre a obra de Nestório<sup>184</sup> para ampliar o seu escantilhão de comparação do CDH com outros documentos da história Patrística. O autor demonstra que nas abordagens soteriológicas de Nestório há semelhanças importantes com o pensamento de Anselmo:

Cristo assumiu a natureza da pessoa humana que estava cheia de dívida, e por sua mediação, pagou a dívida da humanidade como um filho de Adão, pois era obrigatório que a pessoa que dissolvesse o débito viesse da mesma raça daquele que havia pecado.<sup>185</sup>

Com base nestas comparações, Macmahon estabelece em sua pesquisa que Anselmo ao falar em termos de pagamento da dívida da humanidade, e em justiça no sentido estrito do termo, está fazendo uso de expressões que possuem profundas raízes patrísticas.

Nicolas Cohen e John McIntyre são representantes dos defensores da origem patrística para a teoria do CDH. Cohen faz várias considerações defendendo a aproximação de Anselmo e Atanásio em seu tratado intitulado “*A defesa da Lógica de Anselmo em Cur Deus Homo*”. A principal ênfase de Nicholas Cohen é demonstrar que apesar de Anselmo utilizar certas imagens e analogias do ambiente feudal em que estava imerso, contudo há fortes evidências de que o CDH contém termos e conceitos idênticos aos utilizados, por exemplo, por Atanásio. Segundo Cohen, o conceito de dever proeminente na teoria da satisfação tem a mesma conotação moral em *De Incarnatione* de Atanásio. O autor compara os conceitos de dever, dívida e honra expressos no CDH I, 13, especialmente o significado que o Doutor Magnífico confere a vida excelente do Deus-homem como sendo, mais desejável a Deus, do que a dívida acumulada com a soma de todos os pecados da humanidade, sendo a vida do Deus-homem tão preciosa que poderá ser oferecida para apagar uma multidão de pecados. Seguindo o mesmo princípio Atanásio, em *De Incarnatione*, crê que a humanidade foi criada a imagem e a semelhança de Deus e depois que esta imagem fica ofuscada pela queda ele argumenta que “[...]”

---

<sup>184</sup>Nestório (380-451 d.c) foi eleito patriarca de Constantinopla em 428 d.c. Sua doutrina foi julgada como heresia pelo Concílio de Éfeso em 431. O Principal motivo foi o termo usado por ele “christotokos” (genitora de Cristo) para a virgem Maria. A controvérsia não era de caráter mariológico mas cristológico. Não estava em jogo quem era a virgem nem que honras teria direito, mas quem era o que tinha nascido dela e como se deveria falar dele.

<sup>185</sup>MCMAHON, K. A. Opera Cit. p.57.

somente a imagem de Deus nosso Senhor Jesus Cristo poderia corrigir o erro[...]”<sup>186</sup>, assim como Anselmo ele afirma:

[...] por meio de homens que era impossível, uma vez que são criaturas, e mancharam sua imagem. nem por meio de anjos porque possuem somente a imagem de Deus [...] Nenhum outro, então, era suficiente para salvar a imagem do Pai[...].<sup>187</sup>

Outro detalhe impressionante evidenciado nas semelhanças dos dois autores é o próprio conceito de satisfação. Atanásio se utiliza exatamente deste conceito para justificar a encarnação e a expiação de Cristo e, ainda, considera isto de um ponto de vista necessário, numa linguagem que é eminentemente evocativa de Anselmo:

A Palavra oferecendo á morte do corpo que ela própria havia tomado, se entregou como oferta e sacrifício livre de qualquer mancha, logo tirou a morte de todos os seus pares, pela oferta equivalente. [...] Para que, sendo acima de tudo a Palavra de Deus naturalmente, oferecendo o seu próprio templo e instrumento corpóreo para a vida de todos fosse satisfeita a dívida pela sua morte.<sup>188</sup>

Cohen chega a conclusão que a linguagem utilizada por Anselmo não representa somente seu ethos feudal, mas o Arcebispo de Cantuária em todo corpo do CDH utiliza de forma clara a linguagem patrística:

Assim parece haver uma firme fundação patrística para a terminologia e argumentação encontrada no *Cur Deus Homo*. Não só existem fortes ressonâncias entre o *Cur Deus Homo* e semelhantes obras patrísticas como *De Incarnatione Verbi Dei*, mas há uma forte semelhança nas premissas do argumento mostrando a lógica da encarnação e da expiação. Uma vez que não parece ser tão sólida a dicotomia entre as teorias patrísticas de expiação e a de Anselmo no *Cur Deus Homo*, parece razoável utilizar os paralelos até aqui apresentados para discutir que o *Cur Deus Homo* não demonstra uma falha fatal por apresentar imagens feudais, mas que Anselmo estava utilizando um patrimônio da doutrina cristã que havia sido transmitida a ele desde os primeiros séculos da história do cristianismo. Gasper reconhece com justo mérito que não existe uma base clara para sustentar um argumento consistente afirmando que Anselmo era dependente de obras como o *De Incarnatione Verbi Dei* de Atanásio. No entanto o fato de que as obras dão o mesmo tratamento em questões muito semelhantes é suficiente para sustentar que Anselmo não estava trabalhando somente com o seu contexto feudal mas com outras fontes de origem precedente ao seu próprio tempo<sup>189</sup>.

<sup>186</sup> COHEN, N. Opera Cit. p. 28.

<sup>187</sup> Δι' ἀνθρώπων μὲν γὰρ οὐκ ἦν δυνατόν, ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ κατ' εἰκόνα γεγονάσιν· ἀλλ' οὐδὲ δι' ἀγγέλων· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ αὐτοὶ εἰσιν εἰκόνες. Ὅθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἵνα ὡς Εἰκὼν ὢν τοῦ Πατρὸς τὸν κατ' εἰκόνα ἄνθρωπον ἀνακτίσαι δυνηθῇ. (DIVD 13,7). COHEN, N. Opera Cit, p.28 e 29

<sup>188</sup> Ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλευθερον σπῖλου, ὁ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προ σάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ· καὶ ὡς συνὼν. (DIVD 9,1-2). COHEN, N. Opera Cit, p.29

<sup>189</sup> COHEN, N. Opera Cit, p.29.

## 2.7 O Problema da Carga de Necessidade na Teoria da Satisfação

Este Capítulo teve como escopo principal demonstrar de uma maneira exaustiva, as críticas, controvérsias e objeções a que foi submetida à teoria da satisfação, ao longo dos séculos que a sucederam. E também apresentar as análises dos estudiosos da teoria de Anselmo no que tange a sua aproximação com as fontes patrísticas. Toda a gama de teorias levantadas e os subsequentes debates nos permitem aquilatar o grandioso impacto do pensamento anselmiano e seus reflexos por toda a história da filosofia, inclusive, na contemporaneidade.

No período compreendido entre Abelardo a Schleiermacher, por exemplo, os pensadores tentaram de maneira sistemática minimizar o caráter absoluto da necessidade conferida na encarnação e na expiação de Cristo, ora considerando a expiação como algo totalmente desnecessário, ora relativizando esta necessidade atribuindo-lhe espectro hipotético. A posição conhecida como necessidade relativa afirma que Deus não precisava ter restaurado o homem, e que, tendo decidido redimi-lo, poderia tê-lo feito sem que houvesse expiação, se Ele assim desejasse. Havia outros meios disponíveis para que Deus reatasse o seu relacionamento com o homem, já que nada é impossível para Ele. Deus não precisava enviar Seu Filho ao mundo para que morresse e, isso de maneira cruenta. Não há uma necessidade inerente à natureza de Deus, nem à natureza das atitudes humanas consideradas como moralmente más, que exija uma expiação para que o homem possa ser restaurado. Apesar disso, Deus desejou redimir o homem por meio de uma expiação e para isso fez um plano no qual a expiação estava incluída. Deus decretou que Seu próprio Filho se tornasse homem e morresse, para que o homem fosse justificado. Assim, por causa da vontade de Deus, a expiação se tornou necessária. Mas essa necessidade é relativa, porque não era o único meio que estava à disposição de Deus. Ele a escolheu porque quis e é a Sua vontade e decreto que a tornam necessária.

Ao postular uma necessidade absoluta da expiação Anselmo quer enfatizar que, tendo Deus desejado e decidido redimir o homem do seu pecado, Ele necessariamente precisava fazer isso por meio da expiação. Não havia outro meio disponível para que Deus restaurasse o homem. Ele foi, por assim dizer, obrigado a providenciar a restauração por meio da encarnação e morte de Seu Filho, por uma



necessidade oriunda de Suas próprias perfeições.<sup>190</sup> Assim, a restauração da humanidade é fruto da vontade de Deus, porque Ele não precisava fazê-lo, mas a forma como essa redenção deveria ser realizada é uma necessidade inerente à natureza de Deus e, assim, uma necessidade absoluta. Alguns estudiosos preferem o uso do termo “*necessidade consequente*” para expressar essa posição, tendo em vista as dificuldades que o termo “*necessidade absoluta*” levanta. Denomina-se necessidade consequente porque, como foi apontado acima, na teoria de Anselmo a expiação passa a ser necessária, tendo em vista a natureza de Deus, apenas depois que Deus decide salvar o homem, como uma consequência necessária dessa decisão.

No período contemporâneo o foco das controvérsias recai sobre a tendência de Anselmo a utilizar analogias do ambiente feudal a qual estava inserido, particularmente, no sistema de justiça retributiva de origem germânico-lombardo, evidenciado no relacionamento entre o Senhor e o servo. Desta relação é extraído o conceito de honra que é proeminente na teoria da satisfação. Para os críticos contemporâneos a doutrina do Doutor Magnífico representa uma aguda juridização da obra de Cristo, alguns a chamam de “*Latinização*”. Segundo este ponto de vista, o Arcebispo de Cantuária na esperança de dar efetiva necessidade racional à história da redenção, tomou de empréstimo os conceitos do âmbito da justiça de sua época. No bojo de suas objeções os adversários contemporâneos acusam o Doutor Magnífico de dar primazia ao atributo de honra deixando de considerar a justiça e a misericórdia divina.

A ênfase dada pela maioria dos opositores no caráter de retribuição e unilateral da teoria de Anselmo, baseada no conceito fundamental de honra, levou-a a ser conhecida como “*teoria comercial*”. Não obstante sua posição ter sido adotada como padrão para os grandes sistemas da escolástica medieval e para a ortodoxia protestante, com algumas variantes, continuando exercer influência para o pensamento filosófico-teológico cristão.

A teoria da satisfação conforme concebida por Anselmo encerra um conflito entre os atributos de justiça e misericórdia divinas? Conflito este que se não solucionado invalida a sua defesa de uma absoluta necessidade de satisfação? O

---

<sup>190</sup> CDH II, 10, 108, 6-8.

próximo capítulo tem por objetivo analisar o que consideramos ser o ponto nevrálgico na tentativa de solução deste problema: a noção de “*honra*”.

### 3. A NOÇÃO DE HONRA NO CUR DEUS HOMO

#### 3.1 Análise do termo “*Honra*” no Cur Deus Homo

Em sua exposição sobre a encarnação e expiação do Verbo, Anselmo é acusado de enquadrar seu raciocínio dentro do contexto feudal em que vivia por derivar analogias e imagens das peculiaridades jurídicas da sociedade medieval. As críticas ao CDH, mormente, do período contemporâneo recaem sobre as referências que Anselmo utilizou do sistema jurídico no qual estava inserido. Hopkins, Weaver, Southern, Hashdall, Moberly, Harnack, Nietzsche e muitos outros trataram de desabonar o argumento principal do CDH, salientando, sobretudo o seu aspecto unilateral e até mesmo comercial da satisfação como compreendida pelo Doutor Magnífico. Neste contexto Anselmo é acusado de lançar mão, como base para sua argumentação, de imagens do sistema de leis de origem lombardo-germânico. O ponto fulcral do bombardeio recai sobre a noção de honra do senhor feudal. Para os críticos Deus é identificado como o senhor feudal e a humanidade pecadora como um dos seus vassalos ou servos que, transgredindo as suas ordens causam perturbação em todo o sistema, diminuindo o prestígio e consequentemente a honra do senhor do feudo. Esta honra somente pode ser reparada impondo-se um castigo exemplar para os transgressores.

Um dos termos mais enigmáticos utilizados por Anselmo no Cur Deus Homo é a palavra “*honra*”. O termo e suas variantes (como *exhonorare*, *inhonorare*, etc) aparecem quarenta e sete vezes no texto, principalmente em situações onde Anselmo estabelece as bases para o seu argumento sobre a necessidade da Encarnação. O uso do termo honra desta forma é citado como o principal exemplo do “*imaginário feudal*” encontrado no CDH, especialmente por R.W. Southern. A honra vista desta forma tem significado como uma relação de reputação, fama, privilégios, classificação de nascimentos e como respeito que coloca um indivíduo socialmente e determina o seu direito de precedência. Tradicionalmente na sociedade medieval a honra era um princípio orientador e formulou uma questão importante: o “*homem de honra*” arquetípico permanecia sempre alerta para qualquer insulto real ou suspeito: em qualquer caso ele deveria defender a sua honra. Esta noção ou tipo de honra não é tanto uma função de excelência moral, pois é consequência das relações de poder. Esta idéia encontra apoio em George Foley Cadwalader em seu livro “*Anselm’s Theory of Atonement*”. O autor entende

que a noção de honra em Anselmo desempenha exatamente este papel meramente formal, de um ponto de vista externo e artificial, não possuindo peso moral absoluto:

Expição portanto é um ato de homenagem a Deus, na qual sua supremacia é reconhecida. Isto é derivado das instituições do feudalismo. O delito não é o ferimento do coração, do amor pessoal, mas está em fraudar o vassalo o serviço do seu suserano, e assim a reparação não é reconciliação do sujeito rebelde com o seu dever, nem mesmo a correta conciliação com seu superior que assegure a obediência do servo, mas o calmante de um sentimento de desprestígio oficial que prejudica a glória e a honra do senhor feudal.<sup>191</sup>

A pergunta sintomática a este problema é inevitável: qual o significado de honra para Anselmo? O Arcebispo de Cantuária extraiu esta noção a partir desta imagem construída em seu tempo? Anselmo compreendia Deus como um senhor feudal, que a fim de manter sua superioridade diante de sua vassalagem, teria que defender a sua honra contra qualquer violação do seu código de conduta, a fim de manter a ordem do seu feudo? Para compreender melhor esta questão é necessário que se faça uma análise criteriosa deste termo no *Cur Deus Homo* a partir da passagem paradigmática onde ele ocorre pela primeira vez:

**Anselmo:** Se o homem ou anjo sempre rendessem a Deus o que devem, eles nunca pecariam.

**Boso:** Eu não posso negar isto.

**Anselmo:** Então, pecar não é o mesmo que não negar a Deus o que se lhe deve?

**Boso:** Nada é mais certo.

**Anselmo:** Toda vontade da criatura racional deve estar sujeita à vontade de Deus

**Anselmo:** Essa é a **dívida** que tanto homem quanto anjo, possuem para com Deus, em que, se o pagam, não existe o pecado, e se não o pagam, pecam. Esta é a **justiça**, ou a **retidão da vontade**, que faz um ser **justo** ou **reto** de coração, isto é, na **vontade**; e isto é a única e toda a **honra** que devemos a Deus, e o que Deus requer de nós. Portanto, é esta tal a única **vontade**, quando pode ser exercitada, que opera agradavelmente a Deus; e quando esta **vontade** não pode ser exercitada, e sozinha basta para agradar, pois sem essa nenhuma **obra** é agradável. 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**. [...]<sup>192</sup>

<sup>191</sup> FOLEY C. G. Anselm's Theory of Atonement. The Cambridge University Press, London, 1908 and Longmans Green Co. New York, 1909, p.147ss.

<sup>192</sup> "A. Quarendum ergo est qua ratione deus dimittat peccata hominibus. Et ut hoc faciamus apertius, prius videamus quid sit peccare et quid pro peccato satisfacere. B. Tuum est ostendere, et meum intendere. A. Si angelus et homo semper redderet deo quod debet, numquam peccaret. B. Nequeo contradicere. A. Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum. B. Quod est debitum quod deo debemus? A. Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei. B. Nihil verius. A. Hoc est **debitum** quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est **iustitia** sive **rectitudo voluntatis**, quae **iustos** facit sive **rectos** corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus. Sola namque talis **voluntas** opera facit placita deo, cum potest operari; et cum is non

Portanto nesta passagem Anselmo faz menção de certos pressupostos que terão que ser cuidadosamente analisados, são eles: a) a noção de dívida (*debitum*) e dever (*debere*); b) retidão da vontade (*rectitudo voluntatis*) e c) Justiça (*iustitia*). Muitas leituras e interpretações desta passagem foram feitas até hoje, e como foi mencionado no capítulo anterior, todo o descrédito com a teoria do CDH, no período contemporâneo, recai sobre esta noção de honra que até aqui parece mal compreendida.

A fim de iniciar um estudo mais acurado da noção de honra no CDH se faz necessário, preliminarmente, compreender onde esta obra se localiza no corpus anselmiano. O CDH foi escrito antes do *De Concórdia* uma das últimas obras de Anselmo, portanto, é uma obra da maturidade da caminhada filosófica e espiritual do autor. Quando a escreveu o Doutor Magnífico contava com mais de sessenta anos, isto é, ela está situada em uma fase em que o pensamento de Anselmo encontrava-se plenamente desenvolvido. Este dado é muito significativo porque entre os anos de 1080 e 1090 o Arcebispo de Cantuária estava se dedicando ao estudo sistemático das Escrituras e neste período redigiu três tratados com o escopo justamente de auxiliar o estudo e a compreensão das Sagradas Letras. Dispostos cronologicamente estes tratados foram escritos depois do Monólogo e do Proslógio, são eles na sequência em que foram escritos: *De Veritate* (A verdade); *De Libertate Arbitrii* (A Liberdade do Arbítrio) e *De Casu Diaboli* (sobre a queda do diabo).<sup>193</sup> Estas obras são também conhecidas como a trilogia moral de Anselmo, por tratarem de temas como: verdade, retidão, dever, vontade, justiça e liberdade.

De volta à questão da noção de honra, é necessário compreender então que certos termos que Anselmo utiliza, mesmo que implicitamente, no CDH já faziam parte do pensamento desenvolvido do Doutor Magnífico, dentro de uma coerência e lógica interna deste autor. Na passagem citada em CDH I,11 Anselmo ao se referir a honra faz menção deste conceitos (dívida, justiça, retidão, vontade, dever) e que é de fundamental importância o seu conhecimento pontual e exato para que se possa compreender a lógica que está sendo desenvolvida na exposição da teoria da satisfação. A proposta será analisar estes termos conforme o método platônico.

---

potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet. Hunc **honorem debitum** qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum **exhonorat**; et hoc est peccare.” CDH I, 11, 68, 3-21. (grifo meu).

<sup>193</sup> Cf Prefácio DV.

Platão no livro II da República ao tentar explicitar o que é a justiça para seus contendores sugere que a busque compreender primeiro onde ela se mostra mais evidente que seria no seu conceito macro da cidade, para depois, estabelecido a sua definição, verificá-la, por analogia, onde ela se revela no pormenor, ou seja, no indivíduo. Ele sugere então a seguinte ilustração para exemplificar melhor a sua metodologia: se alguém tenha que mandar um homem com problemas de visão ler letras miúdas que são difíceis de enxergar, mas se lembrar de que em outro lugar existem as mesmas letras inscritas com caracteres bem maiores, será mais fácil ensinar-lhes começando pelas letras que ele pode enxergar, para depois que tiver visualizado as de maiores caracteres, fique mais simples visualizar e, por comparação, compreender as menores.<sup>194</sup> O método de investigação correto exigido pelo rigor filosófico e acadêmico será, então, primeiramente passar em revista as noções de dívida, dever, retidão da vontade, justiça, e liberdade nas obras da trilogia moral (*De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli*), locus em que eles são melhores definidos, para depois de estabelecido e firmado o seu entendimento, mergulhar na noção de honra a fim de compreender sua real aplicação no contexto do *Cur Deus Homo*.

### 3.1.1 Dívida e Dever

Para compreendermos o sentido de honra devemos começar pela própria afirmação que Anselmo faz em CDH I,11 ao introduzir a noção de dívida. No DV o autor define o que vem a ser dívida e sua correlação com a noção de dever:

M. Mas entre essas coisas quero que saibas que algumas vezes se diz de modo impróprio dever e não dever, como quando digo que devo ser estimado por ti. Com efeito, se verdadeiramente o devo, sou devedor de dar o que devo e fico em estado de culpa se não sou estimado por ti.

D. Isso é lógico.

M. Mas quando devo ser estimado por ti, isso não deve ser exigido de mim, mas de ti.

M. Por conseguinte, quando eu digo que devo ser estimado por ti, isso não é dito assim como quem apenas diz alguma coisa, mas significa que deves estimar-me. Igualmente quando digo que não devo ser estimado por ti, não se entende outra coisa senão que tu não me deves estimar. Esse modo de falar existe, também na potência e na impotência, como quando se diz: Heitor pôde ser vencido por Aquiles e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor. De fato, não houve potência naquele que pôde ser vencido, mas naquele que pôde vencer; e não houve impotência naquele que não pôde ser vencido, mas naquele que não pôde vencer.<sup>195</sup>

<sup>194</sup> PLATÃO. A Republica II 368 d-369b.

<sup>195</sup> “M. Verum inter haec te scire volo quia debere et non debere dicitur aliquando improprie; ut cum dico quia debeo amari a te. Si enim vere debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te. D. Ita

É de suma importância compreender qual conotação Anselmo está conferindo ao sentido do dever (*debere*) porque em algumas oportunidades, do ponto de vista do autor, a palavra assume conotação inadequada. Dever para Anselmo será compreendido em sentido estrito como dívida, com relação a um devedor. Assim sendo, há uma equivalência entre dever (*debere*) e o ser devedor (*debitor esse*). O *debere* assume o significado de obrigação: como alguém que está em posse de algo que pertence a outro, que ou lhe deu ou cedeu para seu uso, mas que deve ser restituído. Esta é a relação intrínseca entre o criador e suas criaturas na concepção de Anselmo. Todas as coisas criadas são *per aliud*, devem suas essências ao criador, único ser *per se*.<sup>196</sup>

Mas se por um lado todas as outras retidões implicam em fazer o que se deve (*facere quod debet*), a verdade suprema não é retidão pelo fato de que deva algo. Com efeito, todas as coisas lhe devem algo, mas ela própria a ninguém deve coisa alguma, e por nenhuma razão ela é o que é a não ser porque é.<sup>197</sup>

É desta forma que no DCD o Doutor Magnífico afirma que “*não há nada que não tenha sido recebido por Deus*”.<sup>198</sup> Isto implica que todas as criaturas pertencem a Deus, pois “*ainda que a criatura não tenha nada de si mesma, mas de Deus, nada deve dizer propriamente que algo é seu, mas tudo que tem pertence a Deus*.”<sup>199</sup> Uma vez que não há nada nas criaturas que as pertençam, por si mesmas, conclui-se que elas pertencem a Deus, sendo sua propriedade particular. As criaturas, por conseguinte, possuem existência somente pelo seu criador, isto é, estão em uma relação de *debitum* com seu senhor e proprietário, haja vista que não há nada que não tenham recebido da Suma Verdade que possam ser outra coisa pelas quais são.

Assim ao ser, a criatura demonstra a sua dívida, pois recebeu da Suma Verdade a sua essência.<sup>200</sup> Destarte toda criação em sua existência está

sequitur. M. Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum sed a te. M. Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita dicitur quasi ego is aliquid debeam, sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia. Is Ut cum dicitur: Hector potuit vinci ab Achille, et Achilles non potuit vinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui vinci potuit, sed in illo qui vincere potuit; nec impotentia in illo qui vinci non potuit, sed in illo qui vincere non potuit.” De Veritate VIII, 188, 9-22.

<sup>196</sup> Mon. V, 18, 14-17.

<sup>197</sup> “Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent: summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.” DV X, 190, 1-4.

<sup>198</sup> “Quid habes quod non accepisti.” DCD I, 233,3.

<sup>199</sup> “Nam quod, quis non habet a se, sed a deo, hoc non tam suum quam dei dicere debet.” CDH I, 9, 19-20.

<sup>200</sup> DV VII, 185, 15-19.

essencialmente em *debitum* com o criador, devendo retribuir o que é exigido pela vontade de Deus. Os termos dever e dívida são recorrentes nas obras de Anselmo e aparecem não somente no CDH mas no DV, DLA, DCD e DCV. O *debitum* ou a dívida de cada uma das criaturas consiste em nada mais que o cumprimento da vontade divina. Como, pois tudo que é posseção de algo deve estar sujeito a sua vontade, o homem como pertença de Deus deve se submeter à Suprema Vontade.<sup>201</sup>

Agostinho, sabidamente é uma das fontes de Anselmo, o Bispo de Hipona compreendia a dívida da maneira expressa:

Num e noutro caso, emprega-se a seguinte ideia: devolver o que é devido. O que se acaba de dizer poderia também se exprimir desta maneira: se a criatura racional não devolver o que deve, cumprindo o que deve, ela o devolverá padecendo o devido castigo.<sup>202</sup>  
[...] Logo, todos os seres lhe devem primeiramente tudo o que são, enquanto natureza existente. Em seguida, aqueles seres que receberam a capacidade de querer, devem-lhe tudo o que lhes é possível para progredir, se o quiserem. Devem assim tudo o que têm a obrigação de ser. Em consequência, ninguém é responsável pelo que não recebeu. Contudo, é culpado, com justiça, se não fizer o que devia. Ora, é dever fazê-lo quem recebeu uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para isso.<sup>203</sup>

Este conceito de dívida não parece derivar das instituições do feudalismo, conforme compreendem os críticos, pois, Agostinho já o empregava com a mesma conotação com que Anselmo o emprega no CDH.

David Brown nota que para Anselmo as noções de desonrar a Deus e dívida como falta de pagamento do que se deve a Deus, são intercambiáveis não só entre si, mas também com a noção de pecado, que é uma questão indispensável para as considerações de um filósofo cristão.<sup>204</sup> Em consequência, o que está implícito no conceito de dever e dívida? Anselmo já havia salientado que: “*Deus não deve nada a ninguém, mas todas as criaturas devem a Deus*”.<sup>205</sup> Parece que a noção de honra está intimamente ligada a de dever, segundo Anselmo: “*Aquele que não rende esta*

<sup>201</sup> “Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei”. CDH I, 11, 68, 12.

<sup>202</sup> “Hoc enim etiam modo dici potuit quod dictum est: Si non reddet faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet.” De Libero Arbitrio III, 15, 44.

<sup>203</sup> “Omnia ergo illi debent, primo quidquid sunt, in quantum naturae sunt: deinde quidquid melius possunt esse si velint, quaecumque acceperunt ut velint; et quidquid oportet eas esse. Ex eo igitur quod non accepit, nullus reus est: ex eo vero quod non facit quod debet, iuste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam, et sufficientissimam facultatem”. De Libero Arbitrio III, 16, 45.

<sup>204</sup> BROWN. D. Anselm on Atonement, (In) The Cambridge Companion to Anselm, ed. Brian Davies and Brian Leftow, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.P. 225-227

<sup>205</sup> “Nam deus nulli quicquam debet, sed omnis creatura illi debet; et ideo non expedit homini ut agat cum deo, quemadmodum par cum pari.” CDH I, 19, 86, 7-5. (grifo nosso)



*honra que é devida a Deus, rouba a Deus sua posse e o desonra; e este é precisamente o pecado*<sup>206</sup>. Poderia se perguntar o que consiste o pecado nesse contexto? Nota-se que pecar é a mesma coisa que desonrar.<sup>207</sup> No DC o pecado é definido como dívida: “Com efeito, posto que pecar não é outra coisa aqui se não querer o que não se deve”<sup>208</sup>. É neste mesmo sentido que Anselmo emprega o termo na *Meditatio Redemptione Humanae*: “porque pecar é desonrar a Deus e o homem nunca deve pecar”.<sup>209</sup> Nesta relação o homem possui uma dívida cuja proporção ultrapassa todas as dimensões de si mesmo, já que nem mesmo a sua entrega total para o cancelamento da dívida seria suficiente para tal: “Se ainda quando não peço e, sob pena de pecado, devo tudo a Ele, eu mesmo e o que possuo, não me fica nada com que possa restituí-Lo pelo pecado”<sup>210</sup>. Ela tem fundamento na redenção divina do homem.<sup>211</sup>

Anselmo dedica boa parte do livro I do CDH a uma defesa da premissa que, necessariamente, os seres humanos pecadores são reconciliados com Deus somente através da morte de um homem-Deus. A primeira parte do argumento é encontrada nos capítulos 11-15, onde ele sustenta que a reconciliação requer satisfação. Isto é, Deus não pode, por uma questão de justiça, simplesmente, cancelar a dívida do pecado. Ao contrário, a dívida deve ser paga, seja por meio de punição ou por meio de satisfação. Conforme Brian Leftow observa, embora seja habitual e perfeitamente adequado traduzir o termo *debitum* como “dívida”, também é importante não forçar uma interpretação com a analogia comercial, pela imagem utilizada por Anselmo, a fim de expressar a relação dos seres humanos com Deus, que parece, acentuadamente, severa.<sup>212</sup> O que os seres humanos devem a Deus é simplesmente o que eles devem fazer. O verbo *debere* pode igualmente ser traduzido como “dever” e “dívida”, e um *debitum* pode ser tanto uma dívida no sentido comercial ou uma obrigação em um sentido mais amplo legal ou moral.

<sup>206</sup> “Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare.” CDH I, 11, 19-20. (grifo nosso)

<sup>207</sup> CDH I, 11, 19-20 e DV IV, 181, 1-2.

<sup>208</sup> “Nam quoniam non est aliud ibi peccare, quam velle quod non debet.” DC I, III, 251,14-15. (grifo nosso).

<sup>209</sup> “Si enim peccare est Deum exhonorare, et hoc homo facere non deberet.” Med. 3, 87, 77-78.

<sup>210</sup> “Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam.” CDH I,20, 27-28. (grifo nosso).

<sup>211</sup> CDH I, 20, 27-30.

<sup>212</sup> BROWN. D. Anselm on Atonement, (In) The Cambridge Companion to Anselm, ed. Brian Davies and Brian Leftow, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).P.225.

Evans salienta que a amplitude de significados destas palavras permite a Anselmo alternar entre a economia da redenção, a língua das transações comerciais e a linguagem da justiça e obrigação.<sup>213</sup> Todavia não devemos ser tentados a pensar que Anselmo se refere a dívida como um tipo de troca comercial em que Deus age como um cambista que insiste que o saldo negativo seja equilibrado até o último centavo. A noção de dívida, como empregada nas obras de Anselmo, é uma espécie de obrigação e pode, portanto, servir como uma analogia esclarecedora para o relacionamento com Deus. Algo semelhante pode ser dito sobre o muito criticado caráter feudal da noção de “*honra*” que Anselmo também usa nesta seção. Assim, não se pode demitir imediatamente a doutrina de Anselmo, simplesmente porque a linguagem metafórica usada para exemplificar a relação Deus-pecador parece, a princípio, ser severa demais.

Em CDH I,11, ele faz as conexões entre estas três noções de forma explícita ao postular que toda vontade de uma criatura racional deveria estar sujeita à vontade de Deus. Consequentemente, Anselmo pode oferecer dois argumentos independentes para a afirmação de que Deus não pode simplesmente perdoar os pecados por simples misericórdia. O argumento de CDH I,12 se baseia principalmente, embora apenas indiretamente, sobre a metáfora da dívida, em CDH I,13 se alicerça, bastante explicitamente, sobre a metáfora de honra, mas ambos levam em conta a mesma coisa no final. Deus iria agir injustamente, se não fizesse nenhuma distinção entre o pecador e o justo, nem exigindo satisfação nem castigo para o pecado, deixando sem correção a desordem que o pecado introduz, avalizando, desta forma, a recusa intolerável das criaturas racionais ao submeter-se à Sua vontade como deveriam fazer. Uma vez que Deus não pode agir injustamente, o pecado deve ser seguido de punição ou satisfação. Contudo, se o pecado é simplesmente punido, as exigências da justiça estão satisfeitas, mas os seres humanos não são reconciliados com Deus. Assim, o argumento para este ponto estabelece que a reconciliação requer satisfação.

Antes de prosseguir com a investigação de como Anselmo compreende a relação entre Deus e os atos de pecado, se faz necessário primeiro rever o que significa para Anselmo um ato de vontade, uma vez que presumivelmente, um ato de pecado é um ato de vontade.

---

<sup>213</sup> EVANS, G. R. Saint Anselm of Canterbury. London: Continuum, 2001. P.71-82.

### 3.1.2 Vontade e Retidão da Vontade

Em primeiro lugar precisamos compreender como o Arcebispo de Cantuária compreende a natureza humana. O que é enfim o homem? Os primeiros pensadores cristãos concordavam plenamente que a humanidade foi criada por Deus. Como criatura o ser humano se distinguia das demais por ser feito à imagem e à semelhança da divindade. Tais pensadores defendiam uma concepção substantiva de imagem, haja vista que esta nos homens compreendia determinadas características, tanto racionais como morais, e também sua capacidade para a pureza moral (justiça). A imagem nesta concepção, diz respeito aos elementos que na constituição dos seres humanos, permiti-lhes o cumprimento do seu propósito, em suma, nas aptidões de personalidade que permitem que cada ser humano, a semelhança de Deus, possa interagir com os outros, pensar, refletir e possuir arbítrio livre. A idéia é de que pela criação, aquilo que é arquetípico em Deus tornou-se ectípico no homem.

Anselmo, como os demais pensadores cristãos, coloca os seres racionais no topo da hierarquia do ser, porque só eles estão aptos a conhecer a Deus<sup>214</sup> e, particularmente em sua visão, a natureza humana foi feita para governar o que Ele fez.<sup>215</sup> Segundo o *Doutor Magnífico* a natureza racional é composta por dois elementos, que lhe permitem conservar a justiça, ou seja, a razão e a vontade.<sup>216</sup> Ele compara a relação entre razão e vontade com o poder de ver e a direção do olhar.<sup>217</sup> Enquanto a razão tem o poder de preservar a justiça, a vontade dita à maneira pela qual isto é feito.<sup>218</sup> A razão tem a aptidão, mas a vontade possui o desejo de exercer a aptidão. Haja vista que cada qual satisfaz a condição de possibilidade da outra operação, nem a razão, nem à vontade, sozinhos, compõem toda a natureza racional. O todo é simplesmente o trabalho cooperativo da razão e da vontade.<sup>219</sup> Estes três elementos: razão, vontade, e a cooperação entre eles conferem aos seres humanos *status* de serem imagens da essência suprema.<sup>220</sup> A razão, segundo Anselmo, reflete mais propriamente a imagem da natureza divina

---

<sup>214</sup> Mon. LXVI, 77, 15-20.

<sup>215</sup> Mon. XXXI, 49, 12-21.

<sup>216</sup> DC III, XI, 279, 3-5.

<sup>217</sup> DLA VII, 219, 1-16.

<sup>218</sup> DV XII, 194, 11-12.

<sup>219</sup> DC III, XI, 279, 5-6.

<sup>220</sup> Mon. LXVI, 77, 12-17.

nos seres humanos.<sup>221</sup> Assim sendo, ela é a faculdade apropriada para que possam distinguir entre o justo e o injusto, o bem e o mal, e, ainda, para que possam escolher o maior e mais perfeito bem e, sobretudo, conhecer e amar a natureza divina. Tão importante quanto isso, ele atribui a razão não apenas uma capacidade de discernir entre valores, bens e ordem, mas uma exigência normativa para empregar esta capacidade corretamente.<sup>222</sup>

Outrossim, para uma natureza racional, a propriedade da racionalidade outra coisa não é senão poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do não verdadeiro, o bom do não bom, o melhor do menos bom. Mas este poder seria para ela completamente inútil [...] Nada, portanto, fica mais evidenciado do que a criatura racional tenha sido feita para amar acima de todas as coisas a essência suprema, que é o bem supremo; aliás, para que nada ame a não ser a ela, ou por causa dela, porque ela é boa por si, e nada há que seja bom a não ser por ela. Porém, não poderá amá-la se não se esforça para recordar-se dela e para compreendê-la.<sup>223</sup>

Anselmo, a exemplo de Agostinho, sustentava que a eficácia da ascensão da mente, para o conhecimento da natureza suprema, está em proporção direta com o entusiasmo da sua intenção em aprender sobre si mesmo.<sup>224</sup> O que a criatura racional deve saber sobre si mesmo é que ela é imagem do Deus Uno e Trino, e admitindo-se como imagem de Deus, ela pode reconhecer que deve, por sua própria natureza, esforçar-se no sentido de conhecer e amar a divindade.

Haverá, então, consequência mais clara que aquela de que a mente racional, quanto mais diligentemente se esforçar em conhecer a si mesma, com tanto maior eficiência se elevará ao conhecimento da essência suprema? E que quanto mais deixar de conhecer a si mesma, tanto mais se afastará do conhecimento dela?<sup>225</sup>

Juntamente com a razão as criaturas angélicas e humanas foram dotadas com a faculdade da vontade com vistas a possibilitá-las a querer. Anselmo distingue no *De Concórdia* três sentidos para a vontade. A vontade como “instrumento”

<sup>221</sup> Mon. LXVIII, 78, 21-26.

<sup>222</sup> CDH II, 1, 99, 3-21.

<sup>223</sup> “Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile [...] Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere.” Mon. LXVIII, 78, 21-26; 79, 1-6.

<sup>224</sup> Cf Irineu de Lyon : “A glória de Deus é a vida do homem e a vida do homem consiste na visão de Deus.” *Adversus Haeresis*, IV, 20,7.

<sup>225</sup> “Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?” Mon. LXVI, 77, 21-24.

(*instrumentum*) é o poder da alma que usamos para querer.<sup>226</sup> A vontade como “afecção” (*affectio*) é aquilo que, em virtude da qual a vontade como instrumento é inclinada ou disposta a querer algo, ou sua disposição em querer alguma coisa em particular.<sup>227</sup> A vontade no seu “uso” (*usus*) ocorre quando, à vontade como instrumento, conscientemente, coloca-se em direção a algo a qual estamos sendo afetados para querer.<sup>228</sup> De acordo com Anselmo, se a vontade como instrumento não for equipada com uma afecção para querer certo tipo de coisa, ela não seria capaz, de fato, a querer tal coisa.<sup>229</sup> No entanto, a vontade como afecção deve ser distinguida do uso da vontade. Pela afecção estamos dispostos a querer algo, mesmo quando não estamos pensando sobre isso, até enquanto dormindo. Em contrapartida, o uso da vontade ocorre apenas quando estamos realmente dispostos a querer algo a qual pensamos conscientemente.<sup>230</sup> Assim, inclusive quando estamos dormindo, temos uma afecção para a saúde. Mas essa afecção deve ser diferenciada do uso real da vontade conscientemente disposta para a saúde, ou da vontade de comer, digamos, uma fruta em vez de um doce, por uma questão de saúde.

No DCD Anselmo acrescenta que Deus ao criar os seres racionais os dotou com uma vontade que se inclina para a felicidade e outra que se inclina para a justiça: “*necesse est ut sic faciat deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit et iuste velit.*”<sup>231</sup> Não obstante, ele esclarece que há nos seres racionais uma inclinação natural de evitar o mal e amar o bem. Esta inclinação inata para o benefício é o primeiro motor das outras vontades.<sup>232</sup> No entanto, toda a natureza, inclusive a racional, busca o prazer e evita o sofrimento e a dor.<sup>233</sup> Com efeito, ninguém, na concepção do autor, pode ser feliz possuindo o que não quer ou não tendo o que quer.<sup>234</sup> Como os seres racionais possuem duas vontades: a de felicidade e a de justiça, estes somente podem ser plenamente felizes na medida em que a vontade de felicidade está regulada pela de justiça.<sup>235</sup> O propósito básico pelo

---

<sup>226</sup> DC III, XI, 279,15.

<sup>227</sup> DC III, XI, 279,16-17.

<sup>228</sup> DC III, XI, 279, 27-28.

<sup>229</sup> DC III,XI, 279, 9-12.

<sup>230</sup> DC III, XI, 279, 27-28.

<sup>231</sup> DCD XIV, 258, 21-22.

<sup>232</sup> DCD XII, 254, 23-26.

<sup>233</sup> DCD XII, 255, 9-10.

<sup>234</sup> DCD XII, 255, 14-15.

<sup>235</sup> DCD XIII, 258, 1-3.

qual Deus outorgou aos seres racionais a capacidade volitiva, foi para que ao querer a felicidade pudessem querê-la retamente, e com isto serem dignos de louvor recebendo como recompensa, a preservação do seu querer reto, ou, caso agissem injustamente fossem repreendidos.<sup>236</sup> Esta, por assim dizer, abertura aos contrários é o diferencial nos seres racionais que os faz justos ou injustos, é a presença destas duas vontades que os distingue das criaturas disprovidas de racionalidade e que os coloca ontologicamente no plano da moralidade.<sup>237</sup>

A noção de retidão é de fundamental importância para que se possam compreender as considerações morais de Anselmo. Ao mencionar o termo “*honra*” Anselmo faz referência ao conceito de retidão da vontade (*rectitudo voluntatis*). No tratado *De Veritate* encontramos a passagem na qual o Arcebispo de Cantuária trata deste assunto:

M. Mas na vontade diz a própria Verdade que existe a verdade, quando ela afirma que o diabo não permaneceu na “verdade”. Com efeito, não estava na verdade, nem abandonou a verdade a não ser na vontade.  
D. Assim o creio. De fato, se sempre tivesse querido o que devia, nunca teria pecado quem não deixou a verdade a não ser ao pecar.  
M. Dize, pois, o que entendes aí por verdade.  
D. Nada mais senão a retidão. Por certo, se enquanto quis o que devia, isto é, aquilo para que o recebera a vontade, estive na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia abandonou a retidão e a verdade, sendo que aí não se pode entender por verdade outra coisa, senão a retidão, porquanto quer se tratasse de verdade, quer de retidão, não houve outra coisa em sua vontade senão querer o que devia.  
M. Bem o entendes.<sup>238</sup>

Ele afirma que a vontade ou retidão da vontade não é outra coisa se não querer aquilo que se deve, e é por causa disto que tanto os anjos quanto os homens receberam a vontade. O diabo, segundo o autor, abandonou a verdade por sua própria vontade, ele não permaneceu firmado na verdade. Ao querer algo que lhe parecia conveniente e que, a seu juízo, seria útil a fim de aumentar sua felicidade o anjo mal capitulou.<sup>239</sup> Ao querer algo desordenadamente situou sua vontade fora do âmbito da justiça, ao querer ter o que não deveria querer. Prevaricou duplamente:

<sup>236</sup> DCD XIV, 258, 18-30.

<sup>237</sup> DCD XIII, 257, 22-23.

<sup>238</sup> “Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolum non stetisse »in veritate«. Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate. D. Ita credo. Si enim semper voluisset quod debuit, numquam peccasset qui non nisi peccando veritatem deseruit. M. Dic ergo quid ibi intelligas veritatem. D. Non nisi rectitudinem. Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit: non aliud ibi potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit. M. Bene intelligis.” DV IV, 181, 1-9.

<sup>239</sup> DCD IV, 241, 21-23.

primeiro por querer ter o que não deveria querer, e por não querer o que deveria ter.<sup>240</sup>

Anselmo explica que o diabo ao proceder deste modo quis ser semelhante a Deus, porque uma vontade desordenada (*voluntas inordinate*) é aquela que não está sujeita a nenhuma norma, lei ou vontade superior, ou seja, anomia.<sup>241</sup> De acordo com Anselmo, semelhantemente às ações injustas de Adão e Eva não foram o subproduto do desejo de coisas boas, mas do desejo desordenado de coisas boas.<sup>242</sup> Foi exatamente neste ponto que tanto o diabo quanto o homem pecaram ao almejamem a felicidade em detrimento da justiça. Uma vontade deste porte é a própria Vontade Soberana que não está sujeita a nada a não ser a si mesma (*propria voluntate*). Uma vontade tal que é sua própria causa eficiente. Ao querer o que não deveria, o diabo estava arrogando os direitos de uma vontade não submissa, não sujeita a nada, a semelhança da vontade de Deus.<sup>243</sup> Anselmo acrescenta, ainda, que tal atitude coloca o tentador arrogando ser acima de Deus porque o diabo quis aquilo que Deus mesmo não queria para ele.

Um complemento adicional desta definição de retidão de vontade é também encontrado em DLA onde o Doutor Magnífico afirma que a vontade justa ou reta é aquela que quer exatamente aquilo que Deus quer que ela queira.<sup>244</sup> A verdade, portanto, presente na vontade será compreendida por Anselmo a partir de uma formulação que pode ser assim expressa: tudo aquilo que faz o que deve é reto e verdadeiro. Deus dotou as criaturas racionais com as faculdades da razão e da vontade para que empregassem todo o poder destas faculdades para conhecer e amar a essência suprema.

### 3.1.3 Verdade e Justiça

Anselmo argumenta no tratado DV que há verdade em todas as coisas, na medida em que receberam o seu ser de Deus: "*Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est.*"<sup>245</sup> Conquanto uma coisa corresponda ao propósito para o qual Deus a projetou, dizemos que ela é verdadeira. Uma vez que uma coisa deva ser como Deus a fez para ser, tal coisa é mais plenamente e corresponde ao

<sup>240</sup> lembra aqui o pecado humano na ilustração do servo que cai no fosso em CDH I, 24.

<sup>241</sup> DCD IV, 242,3-6.

<sup>242</sup> DCD IV, 242,8-10.

<sup>243</sup> DCD IV, 242,3-6.

<sup>244</sup> DLA VIII, 220, 18-19.

<sup>245</sup> DV VII, 185, 15.

seu paradigma na essência suprema. Uma coisa é verdadeira na medida em que participa da Essência Superior: “*Quia nihil est verum nisi participando veritatem*”.<sup>246</sup> Qualquer que seja a função que uma criatura executa é o que Anselmo chama a sua verdade, “*Quidquid vero est quod debet esse, recte est*.”<sup>247</sup> Ele também fala da verdade de um ser ou um comportamento adequado como a sua “*retidão*”. Apenas quando algo deixa de cumprir o telos pelo qual foi feito para fazer, isso pode ser chamado, obviamente, de falso. Anselmo refere a qualquer nível de participação na verdade, como a participação na única fonte de Verdade, que é Deus. Uma vez que Ele concede a todas as verdades à capacidade de se tornar uma espécie particular de verdade, Ele pré-contém e torna possível todas as manifestações da verdade. Embora Deus não seja como as suas criaturas, já que Ele é absolutamente verdadeiro, enquanto elas apenas têm o potencial para se tornar uma verdade limitada, Ele não é, portanto, análogo a esses seres que são análogos a Ele, assim, pode-se dizer, ainda, que as criaturas indiretamente divulgam Sua verdade na medida em que manifestam a sua própria.<sup>248</sup> Na visão metafísica-participativa de Anselmo, uma criatura é mais análoga à natureza suprema quanto mais ela participa de sua própria natureza, “*An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est in quantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?*”.<sup>249</sup>

Anselmo apresenta uma ideia de correspondência das coisas presente no mundo juntamente com as coisas presentes na mente de Deus. Mas essa correspondência é distinta daquela perspectiva na qual a verdade seja adequadamente definida como “*correspondência com a realidade*”, uma vez que na visão de Anselmo a essência da verdade deva ser algo mais profundo do que uma mera correspondência com a realidade. O primeiro resultado da investigação de Anselmo será uma nova definição de verdade. Percebe-se que a *retidão* para o Arcebispo de Cantuária difere substancialmente da ideia de correção (*ορθότης*) que, segundo Heidegger, determinou todo o pensamento ocidental acerca da verdade.<sup>250</sup> Correção significa que a enunciação está de acordo com o objeto a qual se refere. A partir da adequação do ver (*ιδειν*) à ideia (*ιδεα*) dá-se a concordância (*ομοιωσις*) do

<sup>246</sup> DV VII, 185, 18-19.

<sup>247</sup> DV VII, 185, 28.

<sup>248</sup> Mon. XXXI.

<sup>249</sup> DV VII, 185, 11-13.

<sup>250</sup> HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 216.



conhecer com a coisa. Aqui teríamos a supremacia da verdade como correção na retidão do ver e do dizer. No entanto, a retidão na perspectiva anselmiana significa uma profunda conformidade de um ser com sua natureza. Se o ser corresponde ao fim a qual se destina tal coisa é como deva ser. A visão anselmiana de verdade encontra-se alicerçada em uma perspectiva metafísico-ética.<sup>251</sup> Os seres humanos foram criados para saber o que é a verdade, com o fim de “*conservar a justiça*” ou a correta ordem entre as coisas verdadeiras. De acordo com Anselmo, os seres humanos têm uma forma única de ser verdadeiros. Eles são verdadeiros por conhecer o que é a verdade. Anselmo refere-se ao conhecimento da verdade como “retidão”.<sup>252</sup> “*A verdade é a retidão perceptível apenas pela mente*”.<sup>253</sup> Uma vez que Deus é aquele que ordenou a criação, Ele é a própria Retidão e Justiça. A capacidade humana de manter uma ordem justa, portanto, representa uma capacidade de ver a realidade da perspectiva de Deus e para, como corolário de uma vida moral, finalmente vê-Lo.<sup>254</sup> Como visto anteriormente, Deus dotou as criaturas racionais com as faculdades da razão e da vontade para que empregassem todo o seu poder e o seu querer para conhecer e amar a essência suprema. Através dos esforços da cooperação da inteligência e da vontade, e cada vez que isso acontece, Anselmo compreende que o ser racional é capaz de ampliar o âmbito da sua perspectiva justa e refletir a imagem de Deus. Anselmo descreve a maneira pela qual se aplica esta perspectiva da seguinte forma: A vontade que quer o que leva à felicidade a conhecer a Deus incita o intelecto para julgar de forma justa.

Finalmente, ao se referir ao termo “honra”, conforme citado em CDH I,11, o Arcebispo de Cantuária menciona o conceito de justiça. Percebe-se que Anselmo estabelece uma reciprocidade entre verdade e retidão da vontade, uma vez que demonstrou como visto no parágrafo anterior, que a retidão da vontade ou verdade nada mais é que a criatura racional (anjo ou homem) querer aquilo que se deve, e mais pontualmente, querer conforme a vontade divina. Partindo desses pressupostos que o Doutor Magnífico estenderá seu conceito de justiça: inicialmente Anselmo afirma a reciprocidade entre verdade, retidão e justiça. Mas se verdade é retidão (*facere quod debet*), e retidão (*rectitudo*) é o mesmo que justiça (*iustitia*)

<sup>251</sup> EVANS, G. R., *Anselm and a New Generation*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 136.

<sup>252</sup> “Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo.” DV II, 178, 25.

<sup>253</sup> “Vero non nisi sola mente percipi possunt.” DV XI, 191, 18.

<sup>254</sup> “Ut quod »nunc« videt quasi »per speculum et in aenigmate, tunc« videat »facie ad faciem.” Mon LXX, 81,1.

podemos dizer que os seres irracionais são igualmente justos como os racionais? O fogo ao aquecer possui retidão, a pedra ao cair naturalmente quando lançada para o alto, faz o que deve e, destarte, podemos julgá-los como justos? Em primeiro lugar a retidão nos seres dotados de razão difere substancialmente dos irracionais e inanimados, pela presença nos primeiros da faculdade da liberdade da vontade o que define seus atos como voluntários; ao contrário, como no caso da pedra e do fogo que fazem o que devem por necessidade natural. *“Por essa razão não se diz que a pedra é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz.”*<sup>255</sup>. Tampouco diremos que um cavalo é justo pelo fato de ao querer comer, assim, faz o que deve. A definição de justiça procurada por Anselmo quer ir além do mero desejo, mas que adicione a vontade o conhecimento do que é certo e errado, e, ainda por isso se possa atribuir louvor ou censura. *“Procuras, como vejo, uma definição de justiça à qual se deve louvor, assim como ao contrário dela, isto é, à injustiça, se deve a repreensão.”*<sup>256</sup>

Destarte, o conceito de justiça que satisfaça as cláusulas impostas pelo *Doctor Magnificus* deve ser atribuída, necessariamente, a natureza racional, única que pode conhecer a retidão conforme definida como *“sola mente percipi possunt”*. Resta investigar o *locus* em que se aloja esta retidão no homem, seja em suas ações (*opere*), seu conhecimento (*scientia*) ou em sua vontade (*voluntate*). Aquele que age retamente, que entende retamente, mas que não quer com retidão não pode ser propriamente, denominado de justo. Para tal deverá querer com retidão. A justiça até aqui é definida como retidão da vontade. Mas tal definição ainda é insuficiente para dar ao conceito de justiça sua fórmula final. Segundo Anselmo toda vontade possui um *“quid”* e um *“cur”*: *“Quapropter omnis voluntas habet quid et cur”*.<sup>257</sup> Isto significa dizer que quem quer algo precisa considerar por que o quer: *“Por certo, não deve ser mais reta ao querer o que deve do que ao querer por causa daquilo que deve.”*<sup>258</sup> Aquele que de forma não voluntária age sem conhecimento das circunstâncias do seu ato, a exemplo do homem que fecha a porta da casa e, sem querer, acaba impedindo um homicídio, não agiu com retidão de vontade.<sup>259</sup>

<sup>255</sup> “Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit.” DV XII, 192, 20-21.

<sup>256</sup> “Quaeris ut video definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperatio.” DV XII, 192, 27-28

<sup>257</sup> DV XII, 194, 3.

<sup>258</sup> DV XII, 194, 1-3.

<sup>259</sup> DV XII, 193, 19-22.

O ladrão que restitui o objeto do roubo por ser obrigado a devolvê-lo não agiu com retidão, pois, somente o faz por temor da punição.<sup>260</sup> Aquele que dando esmola mata a fome de um mendigo, somente agiu de forma justa se procedeu com vistas à retidão e não pela expectativa de ser louvado por tal ato.<sup>261</sup> Conclusão: “*Sem dúvida, não queremos nada absolutamente a não ser porque o queremos*” *Compreendes bem que para a justiça são necessárias à vontade essas duas coisas, a saber, querer o que deve (quod debet) e, também, por que se deve (quia debet).* Finalmente Anselmo pode definir a justiça como sendo: “*Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servat*”.<sup>262</sup>

Portanto podemos indubitavelmente afirmar que a justiça é a retidão da vontade, retidão que se observa por causa de si mesma [...]. Portanto, dissemos bem que a justiça é a retidão observada por causa de si mesma, isto é que se observa por causa dela mesma. E daqui procede que os justos sejam chamados algumas vezes de retos de coração, isto é, retos de vontade; algumas vezes dizem-se retos sem o acréscimo de coração, porquanto nenhum outro se entende que seja reto a não ser aquele que tem a vontade reta, como diz o versículo: “*Glorificai-vos vós que sois retos de coração*” (Sl 31,11), e este outro: “*os retos verão e se alegrarão*” (Sl 106,42).<sup>263</sup>

A justiça alcança o grau de absoluta identidade com a verdade e a retidão da vontade e será entendida como a busca pela retidão da vontade sem nenhum outro fim senão por ela mesma. Assim a vontade entendida enquanto retidão ganha uma determinação específica que é desinteressada, em que toda criatura deve voltar-se para o verdadeiro bem que é Deus. A vontade do homem não deve ser orientada ou constrangida por nenhuma ordenação externa ao seu próprio querer. Ao Ser humano como criatura racional é de fundamental importância que reconheça e saiba exatamente aquilo que deve querer pelo próprio fato de querer. É neste ponto que reside o extremo caráter moral da justiça em Anselmo: “*facere quod debet*”, ela não é encontrada em outra criatura senão nas racionais, anjo e homem, que podem exercitar livremente o seu querer.

<sup>260</sup> DV XII, 193, 24-27.

<sup>261</sup> DV XII, 193, 28-30.

<sup>262</sup> DV XII, 194, 26.

<sup>263</sup> “Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est quae servatur propter se. Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando ,recti corde', id est recti voluntate; aliquando ,recti' sine adiec- «tione ,cordis', quoniam nullus alius inteUigitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est iUud: »Gloriamini omnes recti corde«. Et: »Videbunt recti et laetabuntur.«” DV XII, 196, 19-24.

### 3.1.4 Liberdade

Percebe-se que para Anselmo a justiça é um diferente, mais alto, e mais valioso espécie de bem do que qualquer outro. Justiça no sentido pleno e primário do termo é retidão ou bem moral, tal que deve ser louvada e cujo oposto deve ser digno de censura. Justiça pela qual as criaturas racionais são boas e sobre a qual a vontade pode ser dita como boa ou justa e, que pode estar presente ou ausente na vontade de um ser racional.<sup>264</sup> A injustiça, correspondentemente, outra coisa não é senão a privação do bem, ou como Anselmo acrescenta: “*a injustiça é a ausência da justiça que tem sido abandonada.*”<sup>265</sup> Desde que nada é chamado de justo ou injusto exceto na vontade, ou em relação à vontade justa ou injusta, tanto o bem ou mal moral não residem nas ações, corações, estados de coisas, entre outros, tomadas em si mesmas, mas derivam da qualidade da vontade em relação a elas. Em última instância a justiça no pensamento anselmiano é uma modalidade específica de bem que uma vontade pode possuir, uma vez que a criatura racional recebeu uma vontade livre precisamente com o fim de querer aquilo que se deve querer. A noção de justiça como sendo “*lustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*” é o núcleo duro daquilo que o Doutor Magnífico entende por liberdade do arbítrio.

A concepção de liberdade concebida pelo Arcebispo de Cantuária é consideravelmente diferente das típicas concepções filosóficas de liberdade entendidas como a mera capacidade para fazer escolhas; ou a capacidade para fazer o que se quer; ou, ainda, escolher o que fazer. Tal definição pode parecer um tanto estranha já que a liberdade da vontade é geralmente considerada como a capacidade de escolher entre pelo menos duas linhas de ações. Na perspectiva de Anselmo sobre a liberdade, no entanto, nem sempre é necessária à presença de possibilidades alternativas, isto é, uma ação pode ser considerada livre mesmo se o agente não podia agir de outra forma do que agiu.

No DLA Anselmo define preliminarmente a liberdade do arbítrio como: “o *poder de não pecar*”, ela não pode ser confundida com o livre-arbítrio que lhe é exatamente oposto, pois o homem transgride a lei divina justamente por ele. Anselmo afirma categoricamente que o poder para pecar não tem nenhuma conexão com a liberdade. No início do diálogo, o discípulo pergunta se a noção comumente aceita de livre vontade como a capacidade de pecar ou não é correta. As respostas

---

<sup>264</sup> DCD IX, 246, 22-30.

<sup>265</sup> DCD XIX, 264, 13-18.

do mestre fornecem dois argumentos para explicar por que esta concepção é falha. O primeiro argumento afirma que Deus e os anjos bons têm liberdade (eles possuem tudo o que é bom), mas eles não podem pecar e, portanto, o pecado não deve estar na liberdade ou fazer parte dela. O segundo baseia-se na premissa de que: “a vontade que não pode afastar-se de sua retidão é mais livre do que aquela que pode abandoná-la,[...] portanto o poder de pecar que acrescentado à vontade diminui a sua liberdade”.<sup>266</sup> O poder de não pecar que recebe papel relevante, na sua reflexão sobre a capacidade volitiva do ser humano, é nesta medida a expressão de uma vontade reta. Anselmo demonstra que, já que o pecado é sempre prejudicial, uma vontade que não pode abandonar seu estado de retidão por causa do pecado é mais livre do que uma que pode. Assim, porque a capacidade para o pecado diminui a liberdade, enquanto sua ausência a aumenta, novamente ele conclui, “*Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi.*”<sup>267</sup> Este último argumento está aberto ao ataque porque sua verdade depende do pressuposto discutível que a vontade é livre quando ela não pode pecar. A resposta a esta objeção envolve a conexão entre liberdade e razão.<sup>268</sup> É próprio que as criaturas racionais utilizem sua faculdade da razão, o que lhes permite discernir o que é justo e conveniente, e que está de acordo com a retidão, como Anselmo diz, “*Por isso, sem dúvida alguma deve-se afirmar que a natureza racional a recebeu para conservar a retidão da vontade pela própria retidão.*”<sup>269</sup> Desde que a liberdade envolve a preservação da retidão, a vontade que se determina de acordo com a reta razão e, portanto, de acordo com a retidão é mais livre do que aquela que abandona o motivo certo e cede à tentação. Além disso, a decisão de render a tentação implica a perda da liberdade.

A liberdade é definida por Anselmo a partir de sua íntima ligação com a idéia de retidão, ela foi dada aos homens, que nada possuem por si mesmos, com vistas à retidão da vontade. Enquanto mantiveram o seu querer submisso à vontade divina, possuíram a retidão da vontade, uma vez que não quiseram o que deviam querer, perderam a retidão. Por sua vez esta liberdade de arbítrio foi dada com intuito para conservação da retidão da vontade, observada não em vista a qualquer outra coisa

<sup>266</sup>“*Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.*” DLA I, 208,26-27.

<sup>267</sup> DLA I, 208,11.

<sup>268</sup> DLA, IV, 214, 6-7.

<sup>269</sup> “*Quare indubitanter asserendum est rationalem naturam non eam accepisse nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.*” DLA III, 212, 6-8.

se não pela própria retidão. A liberdade assume um papel preponderante na vida da criatura racional porque está intimamente ordenada à justiça. Na investigação sobre a liberdade Anselmo começa delinear a caracterização de uma vontade na qual o seu querer é soberano, pois, identifica-se com o poder, ele utiliza na sua linguagem termos como instrumento e uso para qualificar o poder dessa vontade. Se toda liberdade é entendida como poder, Anselmo finalmente definirá a liberdade de arbítrio como sendo o poder específico de conservar a retidão da vontade por ela mesma: “*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”<sup>270</sup>.

A concepção de liberdade de Anselmo pode parecer contraintuitiva para os padrões de pensamento contemporâneos a respeito da vontade livre. Aliás, como posso me admitir como ser racional livre, se não estou aberto a alternativas; no caso, de pecar e não pecar? Recordar-se que a verdade para o Doutor Magnífico é uma espécie de retidão e, desde que a liberdade é a capacidade de manter a retidão, ela, por conseguinte, tem íntima correspondência com a noção de verdade. Na investigação sobre a verdade Anselmo estabeleceu que uma criatura é reta e verdadeira conquanto se conforme mais perfeitamente com sua natureza, nesta mesma proporção, tal ser é mais livre na medida em que auto-afirma a sua existência. A liberdade, então, pode ser caracterizada como a capacidade da vontade em manter a conformidade adequada de um padrão correto. O Próprio Deus é o padrão fundamental e absoluto de justiça. O homem é comandado a reconhecer um padrão de justiça dentro e acima de si mesmo, e sua vontade e conduta deve conformar-se a tal. Ser livre significa realmente querer o que é desejável em si mesmo querendo o que deve ser querido. O Arcebispo de Cantuária afirma que a liberdade da criatura racional deve possuir uma vontade determinada na medida em que ela quer o que deve e, o que é melhor, que tal vontade deve ser conservada pela própria retidão, pois a fé que afirma a liberdade é ordenada à justiça. Finalmente na conformação da liberdade como poder tem-se a presença da eficácia do querer: o de não se submeter a algo que lhe seja estranho, e o de conservar a retidão da vontade que é exatamente o fato de querer aquilo que se deve, no caso da natureza racional, será identificar o seu querer com o de Deus. Desta feita pode-se falar em termos de submissão à vontade divina.

---

<sup>270</sup> DLA III, 212, 20.

Anselmo a exemplo de outros filósofos cristãos exprime a liberdade positivamente identificando-a estreitamente com a vontade, ou melhor, com o ato que a vontade exerce, porque quando ela quer; se ela quer, é ela quem quer, mas também poderia não querer. O vivíssimo sentimento da responsabilidade moral que o homem tem, chama atenção para o fato de que o sujeito que quer é realmente a causa dos seus atos, porque por isso mesmo eles lhes são imputáveis. Esta preocupação moral, sobre a qual Anselmo se fundamenta conscita, portanto, a situar na vontade a raiz de uma liberdade que nada se pode arrancar dela, a não ser que também se extirpe a própria vontade, então, nesta dimensão, nem mesmo Deus poderia retirar a retidão da vontade das criaturas racionais “*Igitur nihil magis impossibile, quam deum rectitudinem voluntatis auferre*”<sup>271</sup>. Destarte, justiça e liberdade são também identificadas intimamente no pensamento anselmiano.

### 3.2. O Significado Moral da Noção de Honra

#### 3.2.1 A Honra e sua ligação com *Iustitia*

A investigação que foi procedida nos subcapítulos anteriores revelou que há no pensamento de Anselmo uma reciprocidade entre as noções de verdade, retidão da vontade, justiça e liberdade, assim como, entre os termos “dívida” e “dever”. Em CDH I, 11 lócus onde o Doutor Magnífico menciona o conceito de honra, todos estes conceitos encontravam-se implicados nesta passagem.

O argumento de Anselmo sobre a honra no CDH é fundado sobre as noções de retidão, justiça e o que seja a reta ordenação dos seres no universo criado.<sup>272</sup> Deus é justo e a natureza da justiça é a estrita conformidade com a vontade de Deus, que é o que toda criação deve ao Criador. A ideia de honra fornece o quadro para o argumento de Anselmo sobre a necessidade da encarnação, mas é a sua concepção de justiça que move o argumento através de seus passos.<sup>273</sup> Pesquisaremos o que Anselmo disse sobre justiça (*iustitia*) e retidão (*rectitudo*) e honra (*honor*) no contexto metodológico do CDH, levando-se em conta, mormente, o que os estudiosos do pensamento anselmiano disseram sobre o seu entendimento de justiça e honra. O alvo será demonstrar que a justiça em jogo no CDH não é uma

<sup>271</sup> DLA VIII, 221,7-8.

<sup>272</sup> MCINTYRE, J. St. Anselm and His Critics: A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1954), p. 115-16. BROWN. D. Anselm on Atonement. (In) The Cambridge Companion to Anselm, p. 285.

<sup>273</sup> FAIRWEATHER, E. Justitia Dei' as the 'ratio' of the Incarnation, 1960, p. 327-335.

questão jurídica ou legalista, mas que está profundamente conectada ao significado de honra e, é essencial para a manutenção da *oeconomia* da criação. Iremos em primeiro lugar considerar o texto do CDH em si, a fim de entender como Anselmo emprega estes termos, mas com o auxílio de estudiosos que tentaram ler Anselmo em seu contexto. Uma análise criteriosa do CDH em si, bem como ao seu contexto permite uma compreensão da noção de honra e sua ligação com a justiça sob a qual Anselmo está operando, para que não se cometa o erro de ler alguma outra definição de justiça em seu trabalho. O que se busca, no final, não é apenas como o Doutor Magnífico definiria o termo justiça, mas também como seus argumentos demonstram o seu entendimento de justiça. Em princípio parece que justiça consiste na reta ordenação da criação em relação ao Criador, que inclui o bem das criaturas.

Em CDH I, 13 Anselmo estabeleceu a natureza da suprema justiça: *“Não há nada mais justo do que a Suprema Justiça que mantém a honra de Deus na disposição das causas.”*<sup>274</sup> Depois de Boso concordar, Anselmo acrescentou: *“Portanto Deus não faz nada com mais justiça do que conservar a honra de Sua própria dignidade.”*<sup>275</sup> Percebe-se que Anselmo enfatiza a relação integral e essencial entre Deus, justiça e honra, com a manutenção da ordem e da beleza do universo. Ao adicionarmos a este argumento o encontrado em CDH I, 12 onde o autor trata sobre se é apropriado para Deus passar sobre os pecados, simplesmente, isentando moralmente os pecadores de forma a não exigir nem compensação nem punição, nota-se que o escopo de Anselmo é demonstrar que o que Deus exige está em conformidade com sua justiça, não obstante, Ele não está sendo arbitrário. Deus não pode deixar de tratar o pecado porque isso significaria não reconhecer diferença alguma entre justos e injustos. Desde que Deus não possa agir injustamente, então *“não poderá sua liberdade, ou benignidade, ou vontade perdoar o pecador que não devolver a Deus o que lhe tirou.”*<sup>276</sup> A justiça de Deus neste contexto não é uma ação arbitrária, mas encontra-se profundamente enraizada na ordenação e re-ordenação do universo.

Robert Crouse abordou as críticas apresentadas contra Anselmo em que seu tratamento da Expição é considerado como *“legalista”* ou *“jurídico”*. Harnack,

<sup>274</sup> “Item. Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus.” CDH I,13, 71, 15-17. (grifo nosso)

<sup>275</sup> “Nihil ergo servat deus iustius quam suae dignitatis honorem.” CDH I,13,71, 19.

<sup>276</sup> “non pertinet ad eius libertatem aut benignitatem aut voluntatem, peccantem qui non solvit deo quod abstulit impunitum dimittere.” CDH I,12,70, 28-30.



Rashdall e Aulen afirmaram que o CDH foi o resultado da importação “latina” que Anselmo fez de conceitos jurídicos, especialmente por Tertuliano e Cipriano, e uma transformação destes conceitos, a qual foi realizada mais plenamente sob a influência da disciplina penitencial da Igreja do Ocidente. Segundo Rashdall, as “noções de justiça e honra” de Anselmo eram “as idéias bárbaras de um antigo rei lombardo ou aspectos técnicos de um advogado Lombardo”.<sup>277</sup> Crouse, no entanto, argumenta que o entendimento de *iustitia* anselmiano não foi determinado por categorias jurídicas. Justiça bem como honra para Anselmo são termos eminentemente filosóficos e teológicos. Nos tempos de Anselmo o termo *iustitia* foi usado em sentido filosófico, teológico, moral e legal. Segundo Crouse *iustitia* significava a manutenção da “retidão da ordem”, que tem a sua fonte em Deus e relação com sua honra, e abrange toda a criação, regulando as relações do homem com Deus, do homem com homem, e as relações mútuas no interior do próprio ser humano. Desta forma Anselmo seguiu a tradição, especificamente, de Agostinho.<sup>278</sup>

Crouse relembra que para a filosofia grega, a justiça era uma virtude de equilíbrio e harmonia nas relações entre os seres humanos, e nas relações mútuas das partes da alma. Na tradição judaica, a justiça de Deus é central e se expressa no ordenamento da criação. Assim, a justiça para os homens significava estar em relacionamento correto com Deus. De acordo com Crouse, não há razão para procurar um significado legal em vez da tradição filosófica/teológica para se obter uma compreensão do que Anselmo entende por *iustitia e honor*. Crouse admitiu que Anselmo algumas vezes fez uso da linguagem do direito positivo, e há aspectos legais, bem como morais na consideração do termo *iustitia*. No entanto, ele conclui:

Não devemos permitir que estas ilustrações legais possam obscurecer o significado mais fundamentalmente filosófico-teológico de *justitia* como retidão da ordem universal. Isto coincide com a definição fornecida por John Sheets, que explicou que “retidão” é um gênero de verdade, e que a justiça é simplesmente a retidão da vontade preservada por si mesma.<sup>279</sup>

Eugene Fairweather expõe um argumento semelhante às considerações de Robert Crouse, sobre o lugar e o sentido de “*iustitia dei*” no tratamento filosófico e teológico da teoria da expiação de Anselmo e sua interação com o sentido de honra de Deus. De acordo com Fairweather o Arcebispo de Cantuária considera que para

<sup>277</sup> RASHDALL, H. *The Idea of Atonement in Christian Theology*. London, MacMillan and Co. 1919, p. 355.

<sup>278</sup> CROUSE, R. *The Augustinian Background of St. Anselm's Concept Justitia*. (In) *Canadian Journal of Theology* 4, 1958, p.113.

<sup>279</sup> *Ibid*, p. 114 e 115

Deus um ato justo é simplesmente aquele que está de acordo com sua natureza, e isto não tem nada a ver com algum padrão jurídico abstrato. Fairweather cita a declaração do próprio Anselmo no CDH I,13, passagem já referida acima, onde ele salienta a relação essencial entre a honra de Deus e a disposição das coisas.<sup>280</sup> “Novamente, 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 coisas, e que nada mais é senão o próprio Deus”. Destarte, no que diz respeito aos seres humanos e a *Iustitia*, não é simplesmente uma questão de submissão a uma vontade divina inescrutável, mas de conformidade com a ordem do universo. Consequentemente, como Fairweather coloca: “a manutenção da honra de Deus não é a insistência tirânica de um déspota em absoluta submissão à sua vontade arbitrária, mas sim, é a manutenção de uma ordem que reflete essa honra incorruptível e imutável que é o próprio Deus”.<sup>281</sup>

Joseph E. Komonchak tratou a questão da justiça na obra de Anselmo, interpretando-a como justiça redentora. Alinhado com o pensamento de Crouse e Fairweather, ele afirma que todo o problema da interpretação do conceito de honra empregado por Anselmo no CDH como sendo de ordem jurídica ou transacional surgiu por causa de uma “*noção restritiva de justiça*”, concebida em termos de recompensas e punições adequadas. Se assumirmos que a justiça significa apenas isso, então iremos interpretar mal Anselmo para quem a justiça era, sobretudo, vocacionada em termos de redenção e restauração de todos.<sup>282</sup> Komonchak cita o Proslogion para demonstrar que na visão de Anselmo, existem duas maneiras em que Deus é justo. Deus é justo, quando castiga os maus, porque está de acordo com os seus méritos, mas também é justo quando poupa os maus, porque tal convém a Sua bondade. Tudo o que Deus quer concorre para a transcendente retidão da sua vontade, não mensurada por qualquer outra norma, mas em si mesma, pois é o critério último de justiça e injustiça.<sup>283</sup> Todavia, isso não constitui um capricho arbitrário de um senhor feudal. Ele observa que o argumento pode parecer circular, e, portanto arbitrário após tudo, mas o fato é que a justiça e a vontade de Deus são indistinguíveis da reta ordenação do universo. Komonchak compreende que para Anselmo a vontade de Deus se confunde com a reta ordem das coisas, e que as

<sup>280</sup> FAIRWEATHER, E. *Iustitia Dei as the ratio of the Incarnation*, 1959, p.330.

<sup>281</sup> Ibid. P. 334

<sup>282</sup> KOMONCHAK, J. *Redemptive Justice: An Interpretation of the Cur Deus Homo*, 1972, p. 42.

<sup>283</sup> Ibid. p. 41.

bases da justiça ou moralidade são ontológicas. A Justiça não é fundamentada em lei arbitrária, mas, sobretudo, se evidencia na ordem da natureza do universo estabelecida por Deus.<sup>284</sup>

Hunter Brown também rejeitou a alegação de que a lógica de Anselmo no CDH seja de caráter jurídico. Ele procurou abordar o abismo que existe entre as prioridades litúrgicas e a justiça social, estudando o CDH como um exemplo de uma soteriologia, com um sentido de complexidade indescritível do relacionamento entre o divino-humano. Assim como os autores discutidos anteriormente, ele salienta que uma leitura jurídica sobre a honra no CDH não está de acordo com o pensamento de Anselmo.<sup>285</sup> Brown afirma que o entendimento de Anselmo de justiça e honra são muito mais ricos do que pode parecer à primeira vista.<sup>286</sup> Anselmo tinha consciência das dificuldades de delinear o papel da justiça na salvação. Brown observou que o Doutor Magnífico se antecipou às objeções dos críticos quando ele mesmo levantou o espinhoso problema: *“é uma coisa estranha, se Deus assim se deleita ou necessite do sangue de um inocente, de sorte que não queira ou possa perdoar ao culpado senão com esta morte”*.<sup>287</sup> Brown cita esta e outras passagens para demonstrar a preocupação do Arcebispo de Cantuária com a justiça, com destaque para o que ele descreveu como o senso de Anselmo da *“amplitude da justiça divina”*<sup>288</sup>, que envolve não só a misericórdia e perdão, mas também a criação e ação humana. De acordo com o autor, Anselmo buscava uma noção diferenciada e mais sofisticada de justiça, pois, o seu sentido de justiça não é estreitamente jurídico, mas tem em vista o bem ou à reta ordenação do todo da criação.

A. E. McGrath chegou à mesma conclusão. Ele esclareceu uma importante distinção entre dois tipos de justiça, semelhante à compreensão que Komonchak já havia exposto, observando que muitos críticos do CDH tem entendido mal o significado de justiça e honra os quais Anselmo estava operando. Ele argumentou que se justiça fosse entendida como lei de talião ou no sentido ciceroniano de restituição devida, então não seria possível considerar a ação redentora de Deus sobre a humanidade como um ato de justiça. A justiça de Deus, no entanto, requer o resgate ou a restauração da humanidade. McGrath procede à distinção entre “a

<sup>284</sup> KOMONCHAK, J. Redemptive Justice: An Interpretation of the Cur Deus Homo, 1972, p. 40.

<sup>285</sup> BROWN, H. Anselm's Cur Deus Homo Revisited. (In) Église et Théologie 25, 1994, p.190.

<sup>286</sup> Ibid, p. 191.

<sup>287</sup> “Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti.” CDH I, 10, 66, 24-26. Citado em Ibid, p. 191.

<sup>288</sup> Ibid, p. 192.

*suprema justiça*” (a de Deus) e “*estrita justiça*” (da humanidade). Ele relembra que Agostinho foi preparado para reconhecer a definição de justiça de Cícero, mas voltando-se para o dado revelado, McGrath sustentou que esta justiça civil não poderia ser aplicada a Deus. “*Estrita justiça não pode acomodar o conceito de graça, a suprema justiça possível*”, conclui McGrath.<sup>289</sup>

Crouse e Fairweather concordam com os detalhes de seu argumento, todos eles têm em comum o pensamento de que a visão de natureza jurídica ou forense, que alguns intérpretes têm percebido no CDH surge de alguma outra definição de justiça e de honra, não da própria visão filosófica-teológica de Anselmo. McGrath sustenta que para Anselmo, a suprema justiça, ou a justiça de Deus, significa a perfeita conciliação com sua misericórdia exercida na redenção.

Intimamente relacionado com *iustitia* no CDH está o entendimento de *rectitudo*. Robert Pouchet escreveu sobre o significado da *rectitudo* no pensamento anselmiano. Ele essencialmente aceita a perspectiva de Fairweather do significado de *iustitia* e de *rectitudo* para Anselmo. O problema ou a necessidade de redenção foi devido à ausência de *iustitia* - *rectitudo*. A redenção foi precisamente a restauração da retidão. De acordo com Pouchet, Fairweather havia efetivamente demonstrado que a retidão respondeu o “*por quê?*” da encarnação, mas ele não deu o próximo passo, que era mostrar que a retidão também respondeu o “*como*” da redenção.<sup>290</sup> Pouchet difere de Fairweather ao aceitar que havia uma natureza jurídica para a linguagem do argumento de Anselmo. Mas este não é o problema, já que Pouchet salienta que há um aspecto “*jurídico*” da própria Escritura. Em particular, ele mencionou algumas parábolas, e destacou o uso da linguagem de pagamento da dívida na oração de Cristo. Pouchet, no entanto, não considera que a justiça para o Arcebispo de Cantuária tenha significado jurídico na forma inadequada que foi sugerido pelos críticos. Se “*jurídica*” for proferida como uma crítica que significava “*legal*” ou “*financeira*” ou “*estritamente jurídica*”, então Crouse, Fairweather e Pouchet fizeram a mesma afirmação sobre o elemento jurídico do CDH, pois, como argumentou Crouse, *iustitia* para Anselmo inclui elementos jurídicos ou legais, mas não se limita a eles, sendo também um termo filosófico.

Em uma abordagem um pouco diferente, Peter M. Schmiechen defendeu a abordagem filosófica de Anselmo da acusação de legalismo. Ele discutiu o

<sup>289</sup> MCGRAPH, A.E. *Rectitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology*, 1981, p. 210.

<sup>290</sup> POUCHET, R. *La Rectitudo chez Saint Anselme*. Paris: Études Augustiniennes, 1964, p.168.

significado de honra, impassibilidade, soberania, justiça, amor, e o julgamento de Deus. Ele reconheceu que a linguagem utilizada por Anselmo para expressar o pagamento da dívida e a satisfação parecem ter um tom legalista, contudo, quando bem compreendidas, são extremamente úteis para expressar o relacionamento Deus-criatura. Segundo Schmiechen o que os adversários do CDH devem reconhecer, é que a linguagem utilizada para expressar o pagamento da dívida era analógica, e deve ser compreendida dentro do contexto filosófico/teológico particular que Anselmo dá ao leitor, juntamente com o motivo.<sup>291</sup> A estrutura fornecida por Anselmo sobre justiça e honra, na visão de Schmiechen, está em conformidade com o pensamento de Crouse, Fairweather, Brown, Pouchet e os demais autores vistos anteriormente.

Hans Urs Von Balthasar rejeitou a caracterização da doutrina da redenção de Anselmo como jurídica. Ele enfatiza como a compreensão de Anselmo de *rectitudo* desemboca em uma mutualidade de amor entre Deus e a humanidade. Na verdade, Anselmo se antecipou a carga jurídica quando rejeitou a noção de um Deus que iria se deleitar na condenação e morte do transgressor, como Hunter Brown havia mencionado anteriormente.<sup>292</sup> Balthasar compreende que isto é exatamente o que estaria implícito, se Deus tivesse realmente sido reconciliado através do sacrifício de seu Filho, de tal forma que reconhecesse o mérito desta morte para os culpados e, consequentemente, deixando-os isentos de punição. Não é uma questão de julgamento da época, mas de “*união íntima ontológica*”.<sup>293</sup> Os culpados, através de sua união ontológica com Cristo, pagaram a dívida, e são como pérolas sujas que foram restauradas ao seu estágio de limpeza original.<sup>294</sup> Além disso, Balthasar argumenta que os termos dívida (*debere*) e honra (*honor*) da teoria de Anselmo não podem ser considerados como jurídicos, porque o acerto de contas simplesmente não pode ser resolvido. As criaturas já devem tudo a Deus, até mesmo qualquer suposto mérito excedente. Qualquer que seja a lógica empregada por Anselmo no CDH, sua conotação não foi jurídica. A redenção na visão do Arcebispo de Cantuária não é simplesmente uma transação jurídica. A humanidade devia tudo, e Cristo ofereceu a si mesmo com um amor que vai além das expectativas de um simples cálculo.

---

<sup>291</sup> SCHMIECHEN, P. M. Anselm and the Faithfulness of God. *Scottish Journal of Theology*, 26, 1973, p. 152.

<sup>292</sup> BALTHASAR, H.U. V. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, I, 1984, p. 249.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p.249.

Michael Root, em seu estudo sobre o uso das noções de necessidade e inconveniência no CDH concluiu que a visão de Deus de Anselmo não era estritamente jurídica, mas uma visão de Deus que se mantém fiel às intenções incorporadas na criação.<sup>295</sup> Certamente, esta é uma outra maneira de falar sobre a ordem da criação, ou o “reta ordenação das coisas”, isto é retidão. A preocupação com esta retidão, ou ordem da criação, é uma visão profunda e abrangente, que não pode ser confundida com as limitações de uma preocupação simplesmente legal ou jurídica.

Katherin A. Rogers também forneceu uma defesa do argumento de Anselmo no CDH. Rogers escreveu em resposta aos críticos que afirmam que o CDH é “*na melhor das hipóteses implausível, e na pior das hipóteses, implausível e ofensivo*” e que “*retrata Deus como um senhor feudal e abrange os aspectos mais negativos associados a essa imagem, pintando uma imagem de Deus como absolutamente poderoso e talvez possuído de uma justiça glacial, porém ciumento e impiedoso*”.<sup>296</sup> Rogers se interessa mais pela plausibilidade do argumento de Anselmo do que as ligações históricas com a teologia precedente. Assim, a autora se concentra no uso que Anselmo faz do termo “honra” e se esforça para mostrar que, conotações negativas à parte, Anselmo usou o termo intencionalmente: “*do ponto de vista do filósofo, espero mostrar que o argumento de Anselmo tem força, e que o termo “honra” é exatamente a palavra certa no seu contexto.*”<sup>297</sup> Em última análise, Rogers conclui que a linguagem utilizada por Anselmo para expressar a honra em termos de justiça divina é indicativo de sua ênfase na conexão biológica da humanidade e que constitui a chave para se entender a plausibilidade de um homem-Deus.<sup>298</sup>

### 3.2.2 Honra e sua Ligação com a Faculdade Volitiva

Ao analisarmos o significado de honra e sua ligação com a justiça e retidão nota-se que a honra não assume aspecto externo e instrumental, como sugerem os críticos de Anselmo, mas antes ela alcança uma significação de interioridade estabelecida com base na livre e espontânea decisão da criatura racional de, pela retidão da vontade, cumprir o seu propósito pelo qual foi trazida à existência: amar e

<sup>295</sup> ROOT, M. Necessity and Unfittingness in Anselm's Cur Deus Homo, 1987, p. 224.

<sup>296</sup> ROGERS, K. A Defense of Anselm's Cur Deus Homo Argument, 2001, p. 187.

<sup>297</sup> Ibid, p. 191.

<sup>298</sup> “Apparently, for Anselm, biological connections really matter. If so, then it is not implausible to think that, just as a country or a corporation may owe a debt, so may the race of Adam. [...] Christ does not personally owe the debt, but He is a bona fide member of the race, and so if the race owes, He can pay.” Ibid, p.197.

obedecer ao seu criador. A honra neste contexto está direcionada para a relação das faculdades racionais e volitivas entre o homem e seu criador. Assim, para que homem e anjo, como criaturas dotadas de inteligência e vontade possam, ao querer o que devem, querer conforme a vontade de Deus. Quando há acordo entre as vontades a criatura honra a Deus, uma vez que honrá-lo significa querer aquilo que se deve (retidão da vontade) com vistas à retidão por ela mesma (justiça), sendo mantida pelo poder (liberdade) de conservá-la por ela mesma.

Roberto Nardin observa que para Anselmo a honra de Deus, vista no seu caráter intrínseco ou ontológico, não pode ser perdida, compurscada ou alterada, em virtude da asseidade e impassibilidade do Ser Supremo. Contudo, no seu caráter extrínseco ela é inerente aos seres racionais, no sentido que homem e anjo foram criados para cumprir determinado mister na ordem da criação.<sup>299</sup> Para tanto foram dotados de razão, inteligência e também com a faculdade da vontade. A honra nesta perspectiva tem sentido de um movimento vertical ascendente, ela (parte da criatura para Deus) consiste na criatura racional utilizar toda sua vontade aliada à razão: “*et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, deum honorat*”<sup>300</sup>, de forma a cumprir o telos arquitetado pelo criador, submetendo-se voluntariamente (*sponte*) ao plano que Deus tem para ela, contribuindo, desta feita, para a manutenção da harmonia, ordem e beleza do universo.

[...] porém quando uma criatura mantém a ordem que se tenha assinalado, já naturalmente, já com inteligência, se diz que serve a Deus e o honra, e isto se aplica, sobretudo, à criatura racional, que pode compreender qual é seu dever e que, quando quer o que deve, honra a Deus, não porque lhe acrescenta algo novo, mas porque se submete espontaneamente a sua vontade e disposição e mantém seu lugar dentro do universo, enquanto dela depende, assim como a beleza do mesmo.<sup>301</sup>

<sup>299</sup> “La prima osservazione che propone il nostro autore é la differenza tra quello che possiamo chiamare l'onore di Dio intrinseco, in se stesso, o ontologico e l'onore di Dio estrinseco che deriva ed é dovuto dall'universo. Il primo non può essere mutato, non cresce né diminuisce. Il secondo, invece, é dato dal rispetto, da parte delle creature dell'ordine universale stabilito da Dio stesso.” NARDIN, R. *Il Cur Deus Homo Di Anselmo D'Aosta: Indagine Storico-ermeneutica e Orizzonte Tri-Prospettico Di Una Cristologia*. Roma: Lateran University Press, 2002, p. 137.

<sup>300</sup> CDH I, 15, 73, 2-3.

<sup>301</sup> Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret. CDH I, 15, 73, 1-9

A honra no seu caráter extrínseco reflete mais propriamente as relações entre os seres. Em qualquer relacionamento dado, uma parte honra (ou desonra) a outra, com base no grau em que suas ações são apropriadas com relação à outra parte. Na relação entre Deus e os seres humanos, a relação de honra é definida pela dinâmica Criador/criação. Deus tem certa honra como Criador em relação aos seres humanos, ela é definida pelo fato de que eles não são apenas seres criados, mas também foram criados por Deus com quem eles mantêm relacionamento. As atividades de todos os seres humanos estão indelevelmente ligadas ao fato de serem criação de Deus. Ele não os criou de forma aleatória, mas com escopo bem definido. Para Anselmo, o propósito fundamental para a criação dos seres humanos era para que refletisse a honra de Deus. Haja vista que foram criados com o fim de demonstrar uma perfeita vida de obediência a divindade em franco contraste com a rebelião dos anjos caídos.<sup>302</sup>

Para Santo Anselmo a retidão é a alma da religião. Ele mesmo nos diz no texto básico do *Cur Deus Homo*, onde ele compara a retidão da criatura racional com a sua perfeita conformidade com a vontade de Deus [...]. A glória de Deus é o propósito que Santo Anselmo atribui à natureza humana [...]. A honra e a glória não como estão nas Escrituras, os atributos da inalienável Soberana Majestade, *Soli Deo Gloria e honra* (I Tm 1:17), mas como eles estão na Igreja, culminando na liturgia. *Per ipsam .... honra e gloria.*<sup>303</sup>

Assim sendo, Anselmo empreende uma explicação detalhada da sua compreensão de honra no contexto do pecado. Ele argumenta que o pecado é o fracasso da parte da criatura racional em dar a Deus o que é devido: *omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei*.<sup>304</sup> Obviamente que a honra será vista à luz tanto das vontades quanto das atitudes dos seres humanos. Anselmo destaca a atividade da vontade dos seres humanos enquadrando-os no mundo como agentes livres. A perseverança em manter a retidão recebida é algo que os seres humanos devem escolher livremente e para que, agindo bem ou mal, possam ser responsabilizados e julgados com base em suas ações.<sup>305</sup> A *rectitudo voluntatis* é, portanto, uma escolha livre feita por agentes humanos como criaturas e significa “*querer corretamente*”. O Doutor magnífico continua argumentando que: *est*

<sup>302</sup> CDH I, 22, 90, 9-15.

<sup>303</sup> POUCHET, J. *La Rectitudo Chez Saint Anselm*, 1964, p.217

<sup>304</sup> CDH I, 11, 68, 12.

<sup>305</sup> ROGERS. K. *Anselm on Freedom*, 2008, p. 73-74.



*hic et solus totus honra, quem debemus deo et um exigit nobis deus.*<sup>306</sup> Essa retidão da vontade é a única obrigação da humanidade para com Deus. Da mesma forma, é uma característica necessária de qualquer atividade que é agradável a Deus: *Nullum opus sine illa placet*. Esta *voluntas* é necessária e suficiente para o cumprimento da obrigação do ser humano para com Deus e para agradar a Deus. Por outro lado, quando esta *voluntas* não pode exercer a sua função constitui uma falha em honrar a Deus e, portanto, constitui pecado.

Deus criou a natureza racional justa e feliz com poder para discernir entre o bem e o mal e essa natureza não é justa nem feliz, a não ser pela vontade de justiça.<sup>307</sup> O homem, porém não preservou nem guardou essa justiça, simplesmente abandonou-a, pois escolheu voluntariamente aquilo que não era o melhor e mais importante, mas aquilo que a seus olhos parecia mais útil. Perdendo assim os bens provenientes da criatura racional, assemelhou-se as criaturas irracionais. Deus tem no homem o seu mais precioso bem, visto ser feito a sua imagem e semelhança, devendo a este último empregar todo o seu poder a fim de querer aquilo que se conforme a vontade da Suprema Verdade. O poder e o querer das criaturas racionais, seja anjo ou homem, passam pela livre escolha que foi outorgada por Deus com vistas a conservar sua retidão de vontade: *“omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei”*.<sup>308</sup>

Como observa Michel Corbin, o pacto (exclusão da inconveniência em Deus) estabelecido entre Anselmo e Boso, interlocutores do CDH, está associado ao *unum argumentum*, isto é, associado ao *aliquid quo maius nihil cogitari potest*.<sup>309</sup> Anselmo recorre à perfeição divina, àquilo que é melhor ser do que não ser, em especial à racionalidade de Deus. A racionalidade divina é o fundamentum *in re* desse pacto; sua vontade e seu agir são o mais racional possível, o que exclui qualquer inadequação da racionalidade de Deus. O que nos interessa aqui é o fato da vontade de Deus ser “razoável”, ou seja, deve ser entendido em consonância com a dignidade de Deus, aquele *quo maius nihil cogitari potest*. Desse modo, a vontade divina que determina o que é correto e, conseqüentemente, o que é devido não pode ser irracional, uma simples arbitrariedade. O correto e o *debitum* são determinados pela vontade divina porque ela é, nas palavras de Enders, “a mais alta

<sup>306</sup> CDH I, 11, 68, 17.

<sup>307</sup> CDH II, 1, 98, 4-5.

<sup>308</sup> CDH I, 11, 68, 12.

<sup>309</sup> CORBIN, M. Introduction in L’oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry, vol. III, 1992, p. 48-52.

*representação do ótimo*".<sup>310</sup> O nome de Deus como *quo maius nihil cogitari potest* impede que se pense que Deus faça algo indigno de si mesmo, assim como não é possível ao *aliquid quo maius nihil cogitari potest* mentir ou querer algo errado. Dessa maneira, compreende-se que a vontade de Deus não pode ter nenhum caráter arbitrário porque parte do *quo maius nihil cogitari potest*. Ela está antes ligada a um *debere*, que não pode ser entendido como um debitum, pois a "suma verdade não é retidão porque deve algo".

Não obstante, a vontade humana se interpôs entre o telos arquitetado por Deus para que fosse por ela cumprido e a vontade divina. O homem ao não se sujeitar a vontade do criador entra para um estado de injustiça, de *peccatum*, isto é, de dívida para com a essência suprema, haja vista que pecar é o mesmo que negar a Deus aquilo que se lhe deve.<sup>311</sup>

A criatura racional movida por uma vontade desordenada (*immoderata voluntas*), uma vontade própria não submetida a nada quis o que não devia, antecipando-se ao querer de Deus. Vontade própria é aquela que se arroga o direito ou a condição de não estar submetida a coisa alguma, sendo ela própria a sua norma. Desse modo ela não é outra coisa a não ser *superbia*. Esta última é o desrespeito à submissão de Deus, quando a criatura tenta elevar-se acima do criador (*super creatorem*) o que inverteria a ordem do ser[...]. Portanto o *debitum* é aquilo que a criatura deve a Deus, isto é que sua vontade seja submetida à vontade divina. Em assim fazendo a criatura reconhece a honra (*honor*) que é devida a Deus, expressando tudo que é exigido dela. Caso contrário, ela o desonra.<sup>312</sup>

### 3.2.3 A Honra e sua ligação com a "*Recta Rerum Universitas Ordinem*"

A noção de *ordo rerum* é de fundamental importância para compreendermos a relação de Deus com o mundo, particularmente, em seu viés moral no pensamento anselmiano e sua implicação com a noção de honra. Ao criar todas as coisas e os homens, Deus estabeleceu a ordem, harmonia e a beleza do universo. Esta ordem é sustentada quando cada ser cumpre o seu propósito dentro da instância teleológica estabelecida para sua existência: "*rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.*"<sup>313</sup> Cresce de importância o aspecto volitivo do caráter dos seres racionais, particularmente, da natureza humana em virtude que a razão exerce uma função crucial no plano "ontoético" da ordem da

<sup>310</sup> ENDERS. M. Wahrheit und Notwendigkeit, 1999, p. 328-332.

<sup>311</sup> CDH I, 11, 68,9.

<sup>312</sup> MARTINES, P.R. Porque Um Deus Homem: Liberdade e Justiça na Cristologia de S. Anselmo, 2008, p.451.

<sup>313</sup> CDH I, 15, 73, 5-6.

criação, função esta que encontra-se em estreita ligação com o significado de honra para o Arcebispo de Cantuária.<sup>314</sup> “*Creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat*”.<sup>315</sup> As criaturas racionais quando exercem sua liberdade e conservam a retidão da vontade cumprindo o plano de Deus, concorrem para a manutenção da ordem, harmonia e beleza da criação e é desta forma que honram o criador, do contrário o desonram e nisto constitui o pecado ou dívida, isto é, estado de desordem (*inordinate*) e desarmonia entre as vontades de Deus e do homem. Honrar significa obedecer e desonrar implica em desobediência que é pecado.

O Cap. 15 fala da honra de Deus fundada na ordem universal. Toda criatura que mantém seu lugar na ordem obedecendo a Deus, o honra. Quando ela quer o que Ele quer, ela honra a Deus, não porque lhe acrescente qualquer coisa, mas porque se submete de bom grado a sua vontade e a sua disposição [das coisas] no universo, e porque ela guarda sua ordem e a beleza do mesmo universo. Com efeito, no caso do pecado, a criatura desonra a Deus quando ela permanece fora do seu lugar na alinça, mas como Anselmo diz, a ordem universal ainda permanece, ela não é destruída pelo homem ou tem sua beleza atingida; a honra se refere à relação do homem com Deus, uma relação que se tornou tão perversa da parte do homem, que finalmente ele mal compreende a honra de Deus e a beleza do universo. Mas o restabelecimento da relação perdida e a beleza contante do universo (cfr. 73: 21-22) são sustentadas pela ordem cósmica, que mantém os conceitos legais humanos e sugere uma esperança possível para o desejo de Deus.<sup>316</sup>

Deus concedeu às suas criaturas racionais uma vontade reta, (*rectitudo voluntatis*) juntamente com o poder de conservá-la. Esta vontade é tão mais livre e justa na medida que quer o que Deus quer que ela queira. Quando Anselmo faz menção do conceito de dívida ou dever, ele está se referindo que cada criatura, deve submissão à vontade de Deus. A adequação da *voluntas* humana a *voluntas* de Deus é o propósito a ser atingido pelas criaturas racionais. Foram criadas livres com esse fim. O mundo e todos os seres existem para honrar a Deus, esse é tanto o seu propósito que, como Anselmo compreende, seria melhor que o universo deixasse de existir do que um olhar fosse lançado contrário à vontade divina.<sup>317</sup> Deus é o governador justíssimo que confere ordem ao universo de acordo com sua

<sup>314</sup> DCD XXII, 269, 19-20 e sua íntima ligação com CDH II, 1.

<sup>315</sup> CDH I, 15, 73, 1-3.

<sup>316</sup> GILBERT, P. Violence et Liberté dans le Cur Deus Homo. (In) Cur Deus Homo: Atti del Congresso Anselmiano Internazionale: Roma, 1998, p.683.

<sup>317</sup> CDH I, 21, 89, 1-11.

vontade suprema.<sup>318</sup> Cada coisa criada, como uma centelha, reflete a reta ordenação de Deus.<sup>319</sup> Mas a retidão de Deus não só é refletida na ordem das coisas físicas ou naturais criadas, mas também na ordem moral.<sup>320</sup> Uma vez que as criaturas racionais devam agir de acordo com suas escolhas livres, segue-se que a justiça de Deus se reflete de igual modo na dimensão da vontade dos seres racionais, conquanto escolham corretamente, querendo o que se deve. Esta é a retidão da vontade nos homens e nos anjos. A retidão e a justiça se dizem reciprocamente, e se refletem na ordem natural e moral da criação, são por assim dizer os principais atributos da divindade, e secundariamente das coisas criadas e nos assuntos humanos quando participam da vontade de Deus. Anselmo definiu a verdade como a retidão perceptível apenas pela mente, e a justiça como a reta ordenação das coisas de acordo com a vontade, o que ele parece estar dizendo é que há uma lei na ordem da criação, ou seja, um estado de coisas que deveria ser. Quando esta ordem é percebida pela mente, ela é chamada de verdade, como por exemplo, se uma pedra é lançada ao ar e se move para baixo caindo no chão, se percebe que esse evento é como deveria ser. Há também uma lei que ordena a vontade, ou seja, uma maneira com que a vontade deva ser numa escolha livre e autônoma. Esta reta ordenação na vontade é chamada de justiça. Em referência à vontade, Anselmo diz que é preciso “*se firmar na verdade*”<sup>321</sup>, e se firma na verdade a vontade que quer o que se deve, ou seja, conforme o que Deus queira.

Anselmo, por conseguinte, conclui que a justiça não é retidão do conhecimento, ou retidão da ação, mas é retidão da vontade. A verdade e a justiça, então, são uma espécie de retidão. Quando percebida pela mente, ela é chamada de verdade; quando objeto do querer, ela é chamada de justiça. Os seres humanos tem como escopo na vida representar a Deus na Criação. A Natureza racional fez mal uso do maravilhoso dom que recebeu e, deliberadamente, abandonou esta vocação, impondo a sua própria vontade em detrimento da Vontade Suprema. A honra se refere ao acordo entre a vontade de Deus e o cumprimento por parte de cada criatura do seu telos. Pecado significa desonrar a Deus, não no sentido de diminuir a sua dignidade real em si mesmo, mas no sentido de privar a Deus do que lhe é de direito, que é o centro ou ápice da ordem da criação. Se Deus é *aliquid quo*

---

<sup>318</sup> CDH I, 15, 73,14-19.

<sup>319</sup> DV VII, 186, 1-3.

<sup>320</sup> DV IV, 181, 4-9.

<sup>321</sup> DV IV, 182, 26.

*maius nihil cogitare potest*, e o pecado é pensado em termos de uma dívida proporcional a dimensão da ofensa, levando-se em conta a dignidade do ofendido, então o pecado poderia ser definido como uma dívida de valor infinito. Chegamos finalmente ao entendimento e a proporção do que significa o mal moral para o Arcebispo de Cantuária: Uma dívida cuja satisfação assume proporção infinita, e abala toda a ordem da criação: “*toda criatura se alegra de tão gloriosa e admirável renovação consigo mesmo e com o Criador, cada qual a seu modo, a criatura racional por sua própria vontade, e a inanimada por uma disposição natural de Deus.*”<sup>322</sup>

A honra de Deus está ligada intimamente a manutenção adequada da ordem da criação. Para Anselmo, os seres humanos têm a capacidade especial de compreender e a responsabilidade de sustentar esta ordem. Como criaturas racionais, os seres humanos têm a habilidade para manter conscientemente o seu lugar na ordem das coisas, ou para, deliberadamente, abandoná-la. Isso distingue os seres humanos e suas ações do restante da criação. O Doutor Magnífico observa: “*quae cum vult quod debet, deum honorat; não quia illi confert aliquid, sed quia sponte se eius et voluntati dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem Universitatis pulchritudinem, quântico em ipsa est, servat.*”<sup>323</sup> Considerando que as ações de outras criaturas não afetam a sua posição diante de Deus, as ações humanas determinam se tais agentes criados têm ou não se submetido devidamente a divindade.

Ao ligar a honra a *ordo rerum*, Anselmo estabelece que a ordem da criação permaneça imperturbável, independentemente do pecado do homem. Embora possa parecer que o pecado humano violou a ordem da criação, o Doutor Magnífico argumenta que em nenhum momento a ordem é realmente violada. Para ele, *potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret.*<sup>324</sup> Pelo contrário, Deus ordenou o universo de forma que, para cada aparente violação da ordem, um dos dois eventos ocorrem a fim de sustentar a harmonia universal: *spontanea satisfactio vel um non satisfaciens poenae exactio*<sup>325</sup>, assim, ou é oferecido uma recompensa voluntária, ou a punição é exigida. Caso contrário: “*aut sibi deus ipsi iustus non erit*

<sup>322</sup> “*immo omnis creatura de tam gloriosa et tam admirabili sui consummatione ipsi creatori et sibi et invicem quaeque suo modo aeternae congaudendo iucundaretur. Quatenus quod voluntas in rationali natura sponte facit, hoc etiam insensibilis creatura per dei dispositionem naturaliter exhiberet.*” CDH I, 18, 80, 4-8. Cf Rm 8:28

<sup>323</sup> CDH I, 15, 73, 3-6.

<sup>324</sup> CDH I, 15, 73, 9.

<sup>325</sup> CDH I, 15, 73, 19-20.

*aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est vel cogitare.*”<sup>326</sup> Uma vez que Deus não pode violar a sua própria vontade, a justiça exige que haja sempre um equilíbrio, a fim de manter a ordem do universo. Este equilíbrio não é realizado de outra forma senão através da própria vontade soberana de Deus.<sup>327</sup> Portanto recompensa ou punição, necessariamente, acompanham qualquer “ruptura” da ordem. Nesse sentido, não há realmente uma quebra, pelo contrário, Deus eternamente equilibra os casos em que os seres humanos criam desordem.<sup>328</sup> Neste ponto, Anselmo se move a partir da questão de honra para as questões de justiça, devido a uma dívida, e, ulteriormente, a satisfação.

Finalmente pode-se chegar a uma conclusão sobre como Anselmo compreende a honra, e seu real objetivo em inserir este conceito no contexto lógico de sua exposição da teoria da satisfação. Foi demonstrado ao longo da presente pesquisa que os críticos da teoria de Anselmo interpretaram esta noção de honra, sob o espectro instrumental, como algo externo, como uma relação social hierárquica de poder entre o par ordenado vassalo-suserano. A honra vista deste modo significa prestígio social e reputação e não carrega vindicações de moralidade. Todavia ao proceder a uma análise precisa dos termos empregados por Anselmo, percebe-se que a honra assume um significado estritamente moral, e seu entendimento é de fundamental importância para o estabelecimento da expiação como satisfação. A honra, então, entendida à luz das definições de retidão da vontade, justiça e liberdade, significa dignidade pessoal. O próprio Anselmo no CDH explica para seu interlocutor Boso que a honra de Deus não possui caráter externo a divindade, ela não poderia sequer ser manchada, quanto mais perdida, uma vez que o Soberano Deus é impassível: *“É impossível que Deus perca a sua honra [...]”*<sup>329</sup>, *“A honra de Deus em si, ninguém pode somar ou tirar nada, pois é incorruptível e imutável[...]”*,<sup>330</sup> *“Fica claro, por conseguinte, que a Deus, em si mesmo considerado, ninguém pode honrar nem desonrar”*.<sup>331</sup>

Resumidamente podemos concluir que para Anselmo: 1) A honra de Deus está intrinsecamente ligada à essência de Deus enquanto Suprema Retidão e Justiça e,

---

<sup>326</sup> CDH I, 13, 71, 25-26.

<sup>327</sup> CDH I, 15, 73, 3-9.

<sup>328</sup> CDH I, 15, 73, 21-25.

<sup>329</sup> CDH I, 14, 72, 8.

<sup>330</sup> CDH I, 15, 72, 29.

<sup>331</sup> CDH I, 15, 74, 3.

em certa medida, honra e retidão são sinônimos;<sup>332</sup> 2) A honra de Deus está intimamente ligada à sua relação como Criador com a criação;<sup>333</sup> 3) A honra de Deus reflete a retidão da ordem universal e, particularmente, nas criaturas racionais em sua capacidade volitiva e racional para compreender e manter o seu devido lugar na ordem;<sup>334</sup> 4) A honra de Deus é eternamente mantida por sua justiça independentemente de qualquer violação aparente.<sup>335</sup>

O homem é destinado a amar a Deus em todas as coisas. Como fonte de Bem e que está além de tudo que é bom. Ele é chamado ao amor por si mesmo e não por qualquer outra coisa, seja o medo de um castigo ou a esperança de recompensa. E este é o seu destino, porque o seu “dever” é reconhecer o primeiro presente de “ser” e de “ser bom” (Mon, I, 13) o amor de Deus está em tudo e porque mais que tudo não pode ser retribuído na íntegra, que Deus por amor se entrega pelo gozo de si.<sup>336</sup>

### 3.4. Justiça e Misericórdia

Estabelecido o significado moral de honra, se faz necessário analisar agora se há na teoria de Anselmo um desacordo entre os atributos de justiça e misericórdia. A grande dificuldade dos opositores do CDH em compreender a conciliação entre estes atributos está no fato, conforme pensam os críticos, da expiação como satisfação expor o Pai como um ser vingativo e iracundo, disposto a somente ser apaziguado por um sacrifício violento de sangue. Esta maneira de conceber a teoria de Anselmo comumente faz pensar que Deus seja inferior as suas criaturas, uma vez que os homens podem gratuitamente perdoar aos que os ofendem e como Ele não pode perdoar os pecadores sem uma devida satisfação? Implica dizer que Ele é inferior, menos caridoso, menos beneficente que os homens. Esta questão ocupa lugar central no pensamento de Anselmo no CDH e é uma das indagações que o Doutor Magnífico se propôs a tratar:

**Boso:** A questão toda é a seguinte, como pode ser demonstrado que essa morte é razoável e necessária, pois parece natural que de outro modo nem, o filho a tivesse querido nem o Pai deveria tê-lo obrigado a ela ou permitido. Trata-se de saber por que Deus não pode salvar de outro modo o homem, pois parece também indigno de Deus ter salvado o homem dessa forma, e, por outro lado, não se vê que valor pode ter essa morte para salvar o homem, pois parece muito estranho que Deus se deleite ou necessite de sangue de um inocente, de sorte que não queira ou possa perdoar ao culpado senão com essa morte.<sup>337</sup>

<sup>332</sup> CDH I, 13, 71, 15-17. CDH I, 13, 71, 19.

<sup>333</sup> CDH I, 18, 80, 4-8.

<sup>334</sup> CDH I, 11, 68, 3-21; CDH I, 15, 73, 1-9

<sup>335</sup> CDH I, 15, 73, 19-20.

<sup>336</sup> CORBIN, M. La Pâque de Dieu, 1997, p. 135.

<sup>337</sup> “In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipse filius eam velle, nec pater cogere aut permittere debuisset videtur. Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse deo hominem hoc modo

A resposta de Anselmo a essa questão será direcionada a pensar que a redenção da humanidade é um ato do beneplácito de Deus, ela tem sua causa motora na boa vontade do ser supremo, esta boa vontade está arraigada na própria natureza de Deus em completa harmonia com suas perfeições:

Pois, não é por um acaso um motivo suficiente e necessário que Deus operasse como operou, ao ver que o gênero humano, sua obra por excelência, andava perdida e que o plano grandioso que ele havia concebido a respeito do homem havia fracassado totalmente, e que, para restaurar novamente esse plano, não havia nada nas criaturas que fosse capaz de fazê-lo, e que somente o criador poderia dar a solução a tanto mal.<sup>338</sup>

Para Anselmo não há dicotomia entre os atributos da divindade, Deus é misericordioso, mas, também supremo legislador moral e juiz supremo de todas as ações.<sup>339</sup> Ele é justo e reto e não pode condescender com a injustiça. Como Supremo juiz ele não pode ser comparado a um indivíduo isolado, por exemplo, um juiz pode ser muito benevolente e caridoso e pode perdoar particularmente, como indivíduo, mas no exercício de sua função oficial todos esperam que ele haja em detrimento da estrita justiça. Para Deus remover, ou não levar em conta, a culpa do pecado sem exigir justiça seria na realidade, destruir a própria fibra moral do universo, a distinção entre certo e errado: *“A injustiça portanto se for cancelada somente pela compaixão, está mais a vontade do que a justiça o que parece muito inconveniente. E a isto é acrescentado um contra-censo, isto é, que isto torna a injustiça semelhante a Deus”*.<sup>340</sup> A vontade de Deus identifica-se com sua justiça por que Deus quer necessariamente a justiça: *“Vere igitur »universae viae domini misericordia et veritas«, et tamen »iustus dominus in omnibus viis suis.”*<sup>341</sup> É imperativo compreender a noção de pecado para Anselmo: a transgressão da ordem moral do universo estabelecida por Deus. Como juiz supremo das ações ele não pode permitir que a ordem e a harmonia estabelecida sejam perturbadas sem a devida punição.

---

salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem. Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi e o interfecto parcere velit aut possit nocenti.” CDH I, 10, 66, 19-26.

<sup>338</sup> “Nonne satis necessaria ratio videtur, cur deus ea quae dicimus facere debuerit: quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat, nec decebat ut, quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur?” CDH I, 4, 52, 7-11.

<sup>339</sup> Pros. IX, 107, 4-8.

<sup>340</sup> “Liberior igitur est iniustitia, si sola misericordia dimittitur, quam iustitia; quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut iniustitiam deo similem faciat; quia sicut deus nullius legi subiacet, ita et iniustitia.” CDH I, 12, 69, 27-30.

<sup>341</sup> Prosl. XI, 109, 15-16.



A necessidade de expiação se refere à veracidade e a imutabilidade da lei divina inerente a própria natureza de Deus que fez-lhe necessário exigir satisfação do pecador<sup>342</sup>. Todavia o homem é a obra mais excelente da criação, Deus o ama. Mas como Ele poderia ser ao mesmo tempo justo com sua ordenação moral e também misericordioso com a criatura a quem ele mais ama, sem, no entanto, transigir com a sua justiça? A conciliação da justiça e da inefável misericórdia se afirmará na figura do Deus-homem. Somente ele pôde fazer aquilo que ao homem cabia. Anselmo compreende que a redenção da humanidade é uma obra que foi realizada pelo Deus-trino: O Pai providenciou os meios para a redenção, o Filho se entregou voluntariamente com o conselho do Espírito. Não há na concepção do Doutor Magnífico qualquer disjunção entre as vontades do Pai e do Filho.”*Porém como ele havia acordado com o Pai e o Espírito Santo revelar ao mundo a grandeza de seu poder unicamente pela morte, assim ao fazê-lo, como se dispôs com muita propriedade se diz que o que fez foi por ele*”.<sup>343</sup> Anselmo demonstra de forma peremptória que o amor revelado aos pecadores não foi despertado por alguma consideração da satisfação exigida, tampouco em uma necessidade de violência, mas foi totalmente soberano e livre: “*Deus atrai ou impele quando dá essa vontade, cujo atrativo e impulso não intervém nenhuma necessidade de violência mas uma espontânea e amada tenacidade de boa vontade aceita*”.<sup>344</sup>

Esta unidade de justiça e misericórdia de Deus é defendida por Klaus Kienzler. Ele faz menção a duas teses de doutorado concluídos na Alemanha que chegaram a conclusões semelhantes sobre a misericórdia e justiça de Deus no CDH. Kienzler sustenta que no CDH o Deus misericordioso é “maior” e também mais “justo” do que um estrito justiceiro mesquinho.<sup>345</sup> Apesar das críticas levantadas por Harnack sobre a disjunção entre a justiça e misericórdia o autor comenta que é difícil, compreender a precedente alegação de Harnack que Anselmo não conseguiu unir a misericórdia e a justiça de Deus, caindo, em consequência, em uma espécie de dualismo gnóstico.

Nicholas Cohen ao tratar as críticas sobre a teoria de expiação de Anselmo observa que, o tipo de misericórdia que permite desviar os efeitos da justiça divina é

---

<sup>342</sup> CDH I, 13, 71, 24.

<sup>343</sup> CDH I, 9, 62, 23-27.

<sup>344</sup> CDH I, 10, 65, 3-7.

<sup>345</sup> KIENZLER, K. Der 'Barmherzige' Gott ist Der 'Grössere' Gott. Zum Verhältnis Von 'Cur Deus Homo' Und 'Proslogion' in Saint Anselm Lublin: The University Press of the Catholic University of Lublin, 1999, p. 264.

uma falsa compreensão da misericórdia, a qual Anselmo sustenta no CDH. Segundo Cohen, Anselmo não nega que Deus é suprema misericórdia, da mesma forma que é a suprema justiça, e ao mesmo tempo o Arcebispo de Cantuária oferece uma interpretação alternativa para o lugar da misericórdia em sua filosofia.<sup>346</sup> A misericórdia para Anselmo trabalha em conjunto com a justiça divina. Segundo Cohen, a misericórdia de Deus, então, está intrinsecamente ligada à salvação que é propiciada pelo Deus-homem. Não obstante, como qualquer dos atributos divinos, ela é inseparável e indistinguível da própria justiça, poder, bondade de Deus. Por essa linha de raciocínio, Cohen sustenta que a misericórdia de Deus pode ser encontrada em atividades que são atribuídos à sua justiça. Mesmo que ambas possam parecer excludentes, Anselmo as une, localizando-os na mesma atividade de Deus: a restauração do homem. A salvação através da satisfação pelos pecados é a conclusão misericordiosa de uma série de eventos conduzidos pela própria justiça divina.

John McIntyre escreve sobre a relação entre misericórdia e justiça em sua resposta à crítica apresentada por J.K. Mozley ao CDH. McIntyre compreende que se a satisfação é feita para cobrir toda injustiça, então não há mais nada para ser perdoado. Tal fato só revela uma incompreensão do papel da misericórdia no pensamento anselmiano. Contrariamente à suposição de Mozley, a misericórdia não é *“perdão indulgente dos pecados cometidos contra Deus”*.<sup>347</sup> Em vez disso, o perdão pode ser acompanhado de restituição ou pagamento. Misericórdia, sem justiça é apenas simpatia leniente. A justiça é necessária para que a satisfação ou a restauração possa ser feita porque a harmonia universal foi prejudicada, e ela deve ser restaurada ou reparada. Uma compreensão mais acurada, das categorias com que Anselmo estava operando revela que uma misericórdia indulgente não é logicamente suficiente para tal, porque o caos resultante do pecado permanece e a criação precisa ser restaurada. A questão fundamental para McIntyre é como a ordem perturbada é reordenada, demonstra a perspectiva de mundo, bem como a ontologia/metafísica para Anselmo como fatores determinantes dos atributos de justiça e misericórdia.

Marilyn McCord Adams argumenta que a justiça e a misericórdia são tão interligados na obra de Anselmo que, não só não é impossível distinguir diferentes

<sup>346</sup> COHEN, N. J. *Patristic Analogues in Anselm Canterbury's Cur Deus Homo*, 2012, p. 79.

<sup>347</sup> MCINTYRE, J. *St. Anselm and His Critics: A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo*, 1954, p. 200.

atividades salvíficos entre os dois, mas a misericórdia emerge como iniciadora de uma força de condução implacável, especialmente após as considerações do Livro II do CDH. Tendo isso em mente, Adams afirma que a misericórdia é anterior tanto ao pecado quanto a satisfação.<sup>348</sup> Ela é ordenada ao fim beatífico, no entanto, a liberdade e a bondade divina têm que ser pensadas dentro dos parâmetros da sua justiça.

A maravilhosa grandeza do sacrifício que o Deus-homem providenciou, através do ato único do Filho, implica a necessidade da expiação. Deus deu o Seu Filho Unigênito para que este se sujeitasse a terríveis sofrimentos e a uma morte ignominiosa. Não se concebe que Deus o fizesse desnecessariamente, “*pois a vontade de Deus nunca é irracional*”.<sup>349</sup> Este sacrifício seria sumamente irrelevante se fosse algo menos que absolutamente necessário, em relação ao fim destinado, isto é, a menos que fosse realmente o único meio possível de salvação do pecador.<sup>350</sup> Na pessoa do Deus-homem a justiça de Deus foi satisfeita por sua entrega voluntária a uma morte de valor vicário, a afronta, o pecado e a injustiça foram removidos, por sua vez a misericórdia de Deus foi revelada aos pecadores pelo pagamento de uma dívida que jamais poderiam saldar. Na visão de Anselmo o princípio fundamental: “*Aliquid quo maius cogitare non potest*”, postulado no Proslógio, se expressa de forma cabal no plano de redenção da humanidade:

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. 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”? Isto é o que nos diz quando nos chamam à fé cristã e nos trazem a ela. E que coisa há mais justa do que se perdoe toda dívida àquele que paga, se se dá com devido afeto, um preço maior que toda dívida?<sup>351</sup>

<sup>348</sup> ADAMS. M. M. Satisfying Mercy: St. Anselm's Cur Deus Homo, Reconsidered, 1995, p. 97.

<sup>349</sup> “Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.” CDH I, 8, 59,11.

<sup>350</sup> CDH I, 25, 95, 1-6.

<sup>351</sup> “Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit : accipe unigenitum meum et da pro te ; et ipse filius : tolle me et redime te ? Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum ?” CDH II, 20, 131, 27-29 e 132, 1-6.

## Conclusão

A teoria da satisfação de Anselmo expressa no CDH é um precioso tesouro da filosofia e da teologia medieval. Anselmo prima pelo rigor lógico da sua argumentação sem perder de vista os pressupostos de fé que alicerçam a sua exposição. O projeto do *intellectus fidei* chega a sua maior expressividade na vasta construção do arcabouço dialético das páginas do CDH. Anselmo se empenha com todas as suas energias para provar *sola ratione* à necessidade da encarnação e da expiação “do mais famoso dos homens”.<sup>352</sup> Tal tarefa, não de pequena monta dado o grau de complexidade dos assuntos a tratar, exigiu dele vigor filosófico e arrojo na fé.<sup>353</sup> O seu projeto consistia em dar aos seus irmãos subsídios para responderem a todos àqueles que desafiavam os pontos culminantes da doutrina cristã, demonstrando a sua razoabilidade.

A encarnação e a expiação na teoria de Anselmo se revestem de uma força nova que as teorias precedentes não haviam arrogado: a força da necessidade. Com a satisfação, a encarnação, a vida de padrão elevado, a morte e a ressurreição do Deus-homem são considerados imprescindíveis para o retorno da criatura racional humana, aos planos que Deus traçara desde a eternidade. Não poderia ser diferente, não havia outro modo, ela deveria acontecer. Ao longo da história do desenvolvimento do pensamento sobre a soteriologia, a teoria do Doutor Magnífico encontrou muitos opositores. A carga de necessidade conferida na sua teoria incomodou vários pensadores e muitos deles tentaram apresentar uma solução, a fim de anular este caráter irrevogável do pensamento do Arcebispo de Cantuária. Abelardo, Socino, Hasdall, insistiram que a expiação não era necessária, mas era a maior demonstração de amor e de influência moral nos corações dos homens. Scotus afastou qualquer hipótese de necessidade e insistiu no primado de Cristo, Aquino considerou a expiação hipotética e afirmou a obediência ativa do Deus-homem. Grotius postulou que poderia ter sido de outro modo e nos apresentou a teoria do legislador e juiz supremo. Schleiermacher considerou a necessidade um absurdo e asseverou a autoconsciência da influência moral. Aulen, Weaver, Moberly, Nietzsche e muitos outros críticos contemporâneos, do mesmo modo,

---

<sup>352</sup> CDH I, 1, 49,18.

<sup>353</sup> CDH I, 1, 48, 17-18.

enfraqueceram o caráter da necessidade e apresentaram Deus como um juiz inexorável. Todavia para Anselmo o sacrifício do Deus-homem tem todos estes significados: é o maior exemplo de obediência e homenagem a Deus, que infunde graça e amor no coração dos homens; é a exaltação do primado de Cristo; é a ratificação da ordem moral e judicial do legislador supremo; é a justa vindicação do legislador e juiz universal que pune a injustiça; é a maior demonstração de obediência ativa, expressada pela passividade e determinação com que o Deus-homem suportou a ofensa e a pena capital no madeiro.

Todos os críticos de Anselmo que tentaram anular ou mitigar o caráter da necessidade da expiação, na esperança de salvaguardar a misericórdia e a bondade de Deus, cometeram um grave erro. Se os sofrimentos e a morte do Deus-homem não foram absolutamente necessários, significa dizer que Deus poderia ter usado de outro modo para redimir o homem, e se não o fez, Ele se torna o maior carrasco da história por que submeteu seu próprio Filho a desonra, sofrimento e a morte, sem nenhuma necessidade, visto que estava em seu poder ter feito diferente. Compreendida à maneira dos críticos a expiação transforma-se em uma enigma inexplicável.

Anselmo não separa os atributos de Deus da própria divindade, para ele Deus não é justo, mas é a justiça, Deus não é verdadeiro, mas a própria verdade, Deus não é misericordioso, mas é a misericórdia. Os atributos de Deus na teoria da satisfação não são tratados por ele de um modo unilateral, mas Deus quando age por sua vontade, estão presentes todos os seus atributos. A necessidade absoluta da teoria da satisfação tem como fundamento este pressuposto da conciliação entre a justiça e a misericórdia, daí a necessidade de um Deus-homem, que possa reunir numa só pessoa o poder da divindade e o dever da humanidade. Sem sua entrega voluntária não haveria reconciliação entre Deus e o homem.<sup>354</sup>

Na visão de Anselmo não há ruptura na economia da trindade, não há conflito entre as Pessoas. O Pai não é um juiz severo e sanguinário, disposto a ser apaziguado por uma morte violenta, Ele é o autor da redenção da humanidade ao oferecer o próprio filho. Ele não se compraz com seu sofrimento, mas sofre de igual modo, e somente fez o que fez com o fim de restaurar sua criatura a quem mais ama. O Filho por sua vez participa do plano não de forma meramente passiva, mas

---

<sup>354</sup> CDH II, 7 102, 17-21.

quer junto com o Pai a restauração do ser humano, e para isto se oferece voluntariamente como preço para sua redenção.<sup>355</sup>

No CDH a morte de Cristo é vista acima de tudo como vicária, isto é, substitutiva, foi em lugar do homem. Anselmo leva muito a sério o problema da hamartiologia, para ele o pecado não é somente culpa, mas é desonra, é um problema moral. O pecado tem ligação direta com o mau uso das faculdades racional e volitiva do ser humano.<sup>356</sup> O ser humano foi dotado de vontade, esta foi dada para que pudesse escolher sempre o bem, é a vontade reta, alinhada sempre ao querer o que é devido.<sup>357</sup> Agindo sempre orientado pela justiça ou a retidão de vontade observada por si mesma, o homem gozava de plena liberdade. O pecado tem sua sede na vontade descontrolada, não submissa. Mais que um simples desvio de conduta, ele é visto por Anselmo como um poder escravizante: *“todo que comete pecado é servo do pecado.”*<sup>358</sup> O fardo ocasionado pelo pecado é maior que as forças da criatura racional; por si só ela jamais poderá se libertar deste fardo.<sup>359</sup> A chegada do impossível para o homem é o momento de Deus agir mudando sua condição.<sup>360</sup> Por todos esses motivos o Doutor Magnífico pode exclamar que a obra da redenção, se for corretamente entendida, deve ser considerada maior do que a da criação.<sup>361</sup> Quão é impossível que o homem se salve sem Cristo! Grita o Arcebispo de Cantuária.<sup>362</sup> Mas na cruz a justiça e a misericórdia se uniram em unísono. Na pessoa do Cristo a retidão de vontade requerida pela justiça suprema se apresenta sem mácula, sem ruga, sua morte é capaz de apagar uma multidão de ofensas. Como prêmio pela elevada retidão e obediência Ele pode solicitar o que quiser, mas como Deus que é nada lhe falta. Nada mais belo e harmonioso com a vontade do Pai que Ele transfira todos os méritos da sua elevada obediência e justiça para aqueles por quem se entregou: os pecadores.

É assim que Anselmo compreende a encarnação e a expiação: único modo absolutamente necessário para que Deus seja justo e misericordioso ao mesmo tempo: o pecado seja erradicado satisfazendo a justiça, e os pecadores sejam redimidos por sua misericórdia para que possam ter novamente acesso à cidade

---

<sup>355</sup> CDH I, 9, 64, 1-10.

<sup>356</sup> CDH I, 11, 19-20. CDH I, 11, 68, 12.

<sup>357</sup> CDH II, 1,97, 4-11..

<sup>358</sup> CDH I, 23, 91, 25 e DLA II, 209, 23-24.

<sup>359</sup> CDH I, 21, 89, 21-23.

<sup>360</sup> CDH I I, 6, 101, 14-19.

<sup>361</sup> CDH II, 16,117, 11-13.

<sup>362</sup> CDH I, 24, 95, 1-6.

celestial e desfrutarem eternamente da *viseo dei*. No entanto, como em qualquer teoria filosófica a de Anselmo também apresenta problemas, mas como ele mesmo se justifica no prefácio do CDH, muitos outros assuntos não foram abordados, dado a premência de tempo e a urgência requerida que lhe obrigaram, a ser o mais breve possível. Em última análise o CDH é uma obra em que Anselmo com muita habilidade harmoniza a fé e a razão.

Ao finalizar o presente trabalho podemos concluir que os objetivos propostos foram plenamente atingidos. No primeiro capítulo foi realizada uma síntese do CDH enfatizando o argumento central da teoria da satisfação com fim de introduzir o problema proposto. No segundo capítulo foram apresentadas as objeções à teoria da satisfação e estabelecido o problema central objeto da pesquisa: a interpretação da noção de honra, e no terceiro capítulo foram apresentadas as respostas às críticas e, ainda, foi analisado de forma aprofundada o entendimento que o Doutor Magnífico confere a noção de honra. A honra de Deus tem significado moral para Anselmo, ela é compreendida como retidão e justiça, a luz do desenvolvimento destes conceitos nas obras da trilogia moral. A honra de Deus tem íntima ligação com as perfeições puras e também com a noção de *ordo rerum*. Ela reflete a interação entre Deus e os seres racionais e, particularmente, se expressa pela liberdade conferida à faculdade volitiva de tais seres, conquanto, cumpram seu telos de acatar a vontade divina, mantendo, assim, o seu devido lugar na ordem pré-estabelecida pela essência suprema. O entendimento deste conceito de honra, com o devido significado moral, foi de suma importância para verificar que Anselmo estabelece a conciliação entre justiça e misericórdia, requisitos fundamentais para a ratificação da necessidade conferida na teoria da satisfação.

## Referências

### Obras de Santo ANSELMO

**Anselmi Cantuariensis Opera omnia:** as fidei codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann:[1946-1961] 1984. 2 v.

**Obras Completas de San Anselmo.** Edición bilingüe por P. Fr. Julián Alameda. 2 vols. Madrid: BAC, 1952 e 1953.

**Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático.** (In): Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

**Por que Deus se fez Homem?** São Paulo: Novo Século, 2003.

**Livre Arbítrio e Predestinação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

### Fontes Secundárias

ADAMS, M.M. **Satisfying Mercy: St. Anselm's Cur Deus Homo, Reconsidered.** The Modern Schoolman 72 (1995): 91-108.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**, Vol III. São Paulo: Ed. Das Américas, 1961.  
 \_\_\_\_\_ **O Livre Arbítrio.** São Paulo: Paulus, 2010.

ALMEIDA, Custódio. L. S. **Hermenêutica e Dialética:** dos Estudos Platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2003.

ATANÁSIO. **A Encarnação do Verbo.** São Paulo: Paulus, 2010.

AULEN, Gustaf. **Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types the Idea of Atonement.** Trad. A. G. Hebert, New York: Macmillan, 1931.



BALTHASAR, Hans Urs von, **The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, II.** Trans. Andrew Louth, Francis McDonagh & Brian McNeil C.R.V. San Francisco: Ignatius Press, 1984.

BARTH, Karl. **A Fé em Busca de Compreensão: *Fides quaerens intellectum*.** São Paulo: Novo Século, 2000.

\_\_\_\_\_ **Esboço de uma Dogmática.** São Paulo: Novo Século, 2005.

BRAEETEN & JENSON, Carl E., Robert W. **Christian Dogmatics Vol II**, Fortress Press, Philadelphia 1984.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

\_\_\_\_\_ **Histórias das Doutrinas Cristãs.** São Paulo: PES, 1992.

BROWN, David. **Anselm on Atonement.** (In) The Cambridge Companion to Anselm, edited by Brian Davies and Brian Leftow, 279-302. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BROWN, Hunter. **Anselm's Cur Deus Homo Revisited.** (In) Église et Théologie Vol 25: 189-204, Saint Paul University. Ottawa, 1994.

CALVINO, João. **As Institutas II.** Tradução do Dr. Waldyr Carvalho Luz, a partir da edição final e completa em latim, de 1559, com consultas à Edição Francesa, texto atualizado de Pierre Marcel e Jean Cadier, de 1955. Campinas, 2003.

COHEN, Nicholas. **Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo.** Boston College. (In) The Saint Anselm Journal 2.1 (Fall 2004).

\_\_\_\_\_ **Patristic Analogues in Anselm Canterbury's Cur Deus Homo.** Michigan: Proquest, 2011.

COSTA, Lessandro Regiani. **Sobre a Verdade em Anselmo de Cantuária.** Dissertação (metrado em Filosofia). 2010. 136f. USP. São Paulo, São Paulo.

COSTA MACEDO, J.M. **Anselmo e a Astúcia da Razão**. Porto Alegre: EST, 2009.

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

\_\_\_\_\_. **Prière et Raison de la Foi**: “Introduction L’oeuvre De Saint Anselme”. Paris: Cerf, 1992.

CROUSE, Robert D. **The Augustinian Background of St. Anselm's Concept Justitia**. (In) Canadian Journal of Theology N°4: 111-119. Tyndale Theology Seminary, Buffer, 1958.

DAVIES, Brian, and LEFTOW, Brian. **The Cambridge Companion to Anselm**, Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCURS, 2003.

ENDERS, M. **Wahrheit und Notwendigkeit**: Die theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer berücksichtigung seiner antiken Quellen Leiden: Brill, 1999.

ERICKSON, Millard J. **Christian Theology**. Michigan: Baker Pub. Group, 2011.

\_\_\_\_\_. **Introdução á teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

EVANS, G. R. **Saint Anselm of Canterbury**. Outstanding Christian Thinkers. London - New York: Continuum, 2001.

\_\_\_\_\_. **Saint Anselm and Knowing God**. (In) Journal of Theological Studies (1977) XXVIII (2): 430-444.

FAIRWEATHER, Eugene R. **Truth, Justice, and Moral Responsibility in the Thought of St. Anselm**. (In) L’homme et son destin d’apre`s les penseurs du

moyen âge. Actes du premier congrès internationale de philosophie medievale. Louvain: Nauwelaerts, 1960.

\_\_\_\_\_ **Iustitia Dei as the 'ratio' of the Incarnation.** In *Spicilegium Beccense* 1. Paris: Vrin, 1959:327-335.

FOLEY, Cadwalager George. **Anselm's The Theory of Atonement.** Londres: Longmans Green and Co. 1909.

GASPER, Giles E. M. **Anselm of Canterbury and His Theological Inheritance.** Curlington, Vt: Ashagate, 2004.

\_\_\_\_\_ **Anselm's Cur Deus Homo and Athanasius's De Incarnatione:** Some Questions of Comparison. (In) *Cur Deus Homo: Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, edited by Paul Gilbert, Helmut Karl Kohlenberger and Elmar Salmann, 147-64. Rome: Centro Studi S. Anselmo, 1999.

GILBERT, Paul. **Violence et liberté dans le Cur Deus Homo.** (In) *Cur Deus Homo: Atti del Congresso Anselmiano Internazionale: Roma, 21-23 Maggio 1998*, edited by Paul Gilbert, Helmut Karl Kohlenberger and Elmar Salmann, 673-96. Roma: Centro Studi S. Anselmo, 1999.

GILSON, Etienne e BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã.** Petrópolis: Vozes, 2007.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Media.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_ **O Espírito da Filosofia Medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROTIUS, Hugo. **Defensio Fidei Catholicae de Satisfactione Christi Faustum Socinum.** Apud Renatum Pean Typographum & Bibliopalam, 1675.

GWOCZ, Thomas. **The Freedom Theory of St Anselm.** San Jose College, CA. (In) *The Saint Anselm Journal* 7.1 (Fall 2009).

HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia.** Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HARNACK, Adolph von. **History of Dogma Vol I, IV, VI.** Translated by Neil Buchanan. New York: Dover Publications, 1961.

HART, D. Bentley. **A Gift Exceeding Every Debt: An Eastern Orthodox Appreciation of Anselm's Cur Deus Homo.** Center for Catholic and Evangelical Theology N°98: 333-349, 1998.

HEGEL. G. F.W. **Lectures on Philosophy of Religion.** The Lectures of 1827 (Paperback); ed. Peter C. Hodgson; Oxford Univ. Press 2006.

HOPKINS, Jasper. **A Companion to the Study of St Anselm.** Minneápolis: University of Minnesota Press, 1972.

\_\_\_\_\_ **God's Sacrifice of Himself as a Man: Anselm of Canterbury's Cur Deus Homo.** (In) Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition. Edited by Karin Finsterbusch, Armin Lange and K. F. Diethard Römheld, 237-57. Leiden: Brill, 2007.

\_\_\_\_\_ **How not defend Anselm.** Universidade de Delaware. (In) The Saint Anselm Journal 6.2 (Spring 2009).

IRINEU. **Contra as Heresias.** São Paulo: Paulus, 2009.

KANT, Imanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Lisboa: Ed.70, 2008.

\_\_\_\_\_ **Crítica da Razão Prática.** Lisboa: Ed. 70, 2001.

KESSLER, Hans. **Die theologizche Bedeutung Des Todes Jesu,** Patmos, Dusseldorf, 1970.

KIENZLER, Klaus. **Gott ist Grösser: Studien Zu Anselm Von Canterbury.** Würzburg: Echter, 1997.

KOMONCHAK, Joseph. **Redemptive Justice: An Interpretation of the Cur Deus Homo.** Dunwoodie Review 12: 35-55, 1972.

LACHANCE, Paul J. **Understanding Christ's Satisfaction Today**. Saint Anselm College. (In) The Saint Anselm Journal 2.1 (Fall 2004).

LIBERA, De Alain. **A Filosofia Medieval** 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MACKINTOSH, R. **The Historic Theorie of the Atonement**. London: Hoder & Stoughten, 1920.

MACMAHON, Kevin A. **Anselm and the Guilt Adam**. (In) The Saint Anselm Journal 2.1 (Fall 2004).

MARTINES, Paulo Ricardo. **O Argumento Único do Proslogion**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_ **A liberdade em Anselmo de Cantuária**. 2000 Tese (Doutorado em Filosofia). 192f. Unicamp, Campinas: Campinas.

\_\_\_\_\_ **A Noção de Liberdade em Anselmo de Cantuária**. (In) Idade Média: Ética e Política. 2ª Ed. Coleção Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_ **Liberdade e Graça em S. Anselmo**. (In) MARTINES, Paulo Ricardo (org). DISSERTATIO Nr 22, Pelotas, Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, Verão de 2005/Pelotas: UFPel, 2005 - semestral p. 17-38.

\_\_\_\_\_ **Por Que um Deus-Homem? Liberdade e Justiça na Cristologia de S. Anselmo**. (In) MARTINES, Paulo Ricardo (org). A Questão de Deus na História da Filosofia. VOL I. Portugal: Zéfiro, 2008.

MCGRATH, Alister E. **Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification**, Second Edition. Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_ **Rectitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology**. (In) The Downside Review Vol. 99, July 1981. P. 204-213.

MCINTYRE, John. **St. Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo**. Edinburgh & London: Oliver and Boyd, 1954.

MOBERLY, Robert Campbell. **Atonement and Personality**. London: John Murray, 1901.

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.

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

NEELANDS, David. **Substitution and the Biblical Background to Cur Deus Homo**. Trinity College. (In) The Saint Anselm Journal 2.2 (Spring 2005).

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PHELAN, Gerald. **The wisdom of Saint Anselm**. Latrobe: Archabbey Press 1960.

POUCHET, Robert. **La Rectitudo Chez Saint Anselme**. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

RASHDALL, Hasting. **The Theory of Good and Evil**. Oxford: Claredon Press, 1907.

\_\_\_\_\_ **The Idea of Atonement and Christian theology**. London: Macmillan & Sons, 1919.

RITSCHL, Albrecht. **A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation**. Translated by John S. Black. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872.

ROGERS, Katherin. **Anselm on Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_ **Anselm on Forgiveness, Patience, and Free Will**. Universidade de Delaware. (In) The Saint Anselm Journal 6.2 (Spring 2009).

\_\_\_\_\_ **A Defense of Anselm's Cur Deus Homo Argument**. (In) Philosophical Theology: Reason and Theological Doctrine, ed. Michael Baur, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, New York: American Catholic Philosophical Association, 2001.

ROOT, Michel. **Necessity and Unfittingness in Anselm's Cur Deus Homo**. (In) Scottish Journal of Theology. Vol 40: 211-230, Cambridge, 1987.

SCHMIECHEN, Peter M. **Anselm and the Faithfulness of God**. (In) Scottish Journal of Theology. Vol 26: 151-168, Cambridge, 1973.

\_\_\_\_\_ **Theories of Atonement and the forms of the Church**. Michigan, Eerdmans, 2005

SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church, I-VIII Vol**. Michigan: Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002.

SHANNON, Daniel. **Justifying Atonement: An Anselmian Response to Modern Critics**. Universidade DePauw.(In) The Saint Anselm Journal 6.2 (Spring 2009).

SHEETS, John R. S.J. **Justice in the Moral Thought of St. Anselm**. (In) The Modern Schoolman. Vol 25: 132-139, 1948.

SOUTHERN, William Richard. **Saint Anselm: A Portrait in a Landscap**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_ **Saint Anselm and his Biografer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

STREFLING, Sérgio.O **Argumento Ontológico de Santo Anselmo**. Porto Alegre: EDIPUCRS,1993.

STOTT, John. **A Cruz de Cristo**. São Paulo: Ed. Vida, 1996.

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

\_\_\_\_\_. **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.

\_\_\_\_\_. **Berengário, Lanfranco e Anselmo: Três Visões sobre a Dialética no Século XI**.(in) NUNES COSTA, Marcos Roberto: A Filosofia Medieval no Brasil: Persistência e Resistência, Recife:Printer, 2006, Pg. 157-159.

VIOLA, Coloman. **Authority and Reason in St.Anselm's Life and Thought**. In: Luscombe, D.E & EVANS, G.R. (edited by). *Anselm Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Ed. Sinodal, 2005.

VISSER, Sandra and WILLIAMS, Thomas. **Anselm**:The Great Medieval Thinkers. Oxford University Press, 2009.

WEAVER, J. Denny. **The Nonviolent Atonement**. Michigan: Grand Rapids, Eardmars, 2001.

\_\_\_\_\_. **Violence in Christhian theology**. Universidade de Bluffon. (In) Cross Current, Summer 2001, Vol 51,Nº 2.

ZILLES, Urbano. **Fé e Razão no Pensamento Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS,1993.