



## Liberdade e presciência: uma 'difícil questão'

Paulo Martines

Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: martinespr@uol.com.br

**RESUMO.** O propósito desse artigo é explicitar a solução de Anselmo de Cantuária para o tema da concordância da presciência de Deus com a liberdade humana, uma discussão de acentuado recorte ético. A reflexão dialética do monge beneditino de Bec, estruturada na perspectiva da *quaestio* medieval, reconhece que os eventos futuros ocorrem de modo necessário enquanto que o livre-arbítrio não realiza nenhuma ação por necessidade. Anselmo reconhece o poder da vontade diante de Deus e confirma o desígnio providencial de Deus, decorrente de sua eterna sabedoria. As ações humanas são livres porque Deus as sabe de antemão, e as predestina como tais, porque ele quer que a vontade humana não seja coagida ou movida por nenhuma necessidade. Essa discussão é formulada na última obra de Anselmo, datada de 1103 e intitulada o *Acordo da presciência, predestinação e graça de Deus com o livre-arbítrio*.

**Palavras-chave:** ética; liberdade; vontade; teologia.

## Freedom and Foreknowledge: a 'difficult issue'

**ABSTRACT.** Current paper analyzes Anselm of Canterbury's solution to the deep ethical issue on the harmony of God's foreknowledge with human freedom. Structured within the framework of a medieval *quaestio*, the dialectic reflection of the Benedictine monk from Bec acknowledges that future events happen necessarily, whereas free-will fails to act by necessity. Anselm acknowledges the power of free-will within God's perspective and confirms God's providential design derived from his eternal wisdom. Human acts are free because God knows them beforehand and predestines them as such. He does not want that humans be forced or moved by any necessity. The discussion was analyzed in Anselm's last theological work called *The Harmony of Foreknowledge, Predestination and the Grace of God with Free Choice*, written in 1103.

**Keywords:** ethics; freedom; free-will; theology.

### Introdução

O pensamento ético de Anselmo de Cantuária tem na noção de liberdade a sua formulação mais importante. Trata-se, em primeiro lugar, de uma reflexão marcadamente teológica, na medida em que reconhece a liberdade humana como a livre resposta do ser criado oferecida a Deus. A criatura recebe de Deus uma vontade e quando ela 'quer' o que deve, isto é, quando identifica a seu 'querer' com aquele de Deus, a criatura cumpre o que é devido e é plenamente livre<sup>1</sup>. Esta reflexão é também psicológica, uma vez que, na consideração do exercício dessa vontade, diante das diversas opções

que se lhe são oferecidas, o apelo divino pode ser recusado, optando-se por aquilo que momentaneamente é mais vantajoso ou prazeroso. Tal vontade pode, de um modo desordenado, tender para as inclinações mais baixas. Mas, mesmo valendo-se de uma vontade própria, entendida como fonte do mal e do pecado, o homem não deixa de ter aquilo que lhe é próprio e inalienável, a saber, a sua liberdade. Assim, nada de superior (Deus) ou inferior (um apetite sensível) pode suprimi-la. Essa reflexão ganha uma dimensão filosófica explicitada na difícil questão<sup>2</sup> que envolve a presciência e predestinação divina com a liberdade humana bem como na solução que aponta para o acordo entre ambas, ao reconhecer que os eventos futuros ocorrem de modo necessário, enquanto que o livre-

<sup>1</sup> A vontade reta ou justa é "[...] aquela que quer o que Deus quer que ela queira" (Anselmo de Cantuária, 1984, DLA, p. 121). A precisão dessa fórmula duplica o querer da criatura, fazendo dele uma expressão da vontade divina, algo próprio dos autores monásticos (Leclercq, 1990). Citamos Anselmo de Cantuária pela edição crítica de F. S. Schmitt (1984) e utilizamos as seguintes Abreviaturas das obras de Anselmo seguidas pelas respectivas páginas: M: *Monologion*, DLA: *De libertate arbitrio*; DCD: *De casu diaboli*; DV: *De veritate*; CDH: *Cur deus homo*; DC: *De concordia praescientiae et predestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, OM: *Orationes sive Meditationes*. Todas as traduções do texto latino são de minha autoria.

<sup>2</sup> O termo 'difícil questão' (*difficilis quaestio*) é utilizado por Anselmo no diálogo *Sobre a liberdade de arbitrio* (Anselmo de Cantuária, 1984, DLA, p. 226; *prior recensio*) para se referir ao tema da concordância entre presciência e liberdade, tema este descrito sob a designação de uma *famosíssima quaestio*, no diálogo *A queda do diabo* (Anselmo de Cantuária, 1984, DCD, p. 266).

arbitrio não realiza nenhuma ação por necessidade. A atividade reflexiva é amparada numa rigorosa construção dialética, cujo centro está na formulação e desenvolvimento da *quaestio*. Para o propósito deste artigo, é meu objetivo explicitar 1) o sentido do termo *quaestio* e 2) a solução de Anselmo de Cantuária para o tema da presciência de Deus e da liberdade humana, formulada na sua última obra, o *Acordo da presciência, predestinação e graça de Deus com o livre-arbitrio*.

1 – O termo *quaestio* está relacionado diretamente com o chamado método escolástico, professado primeiramente nas escolas urbanas do séc. XII e, depois, como parte integrante das atividades pedagógicas da Universidade. Boécio define *quaestio* como uma *propositio dubitalis*, isto é, uma proposição cuja formulação apresenta uma dúvida, que é realçada pela contradição dos termos dessa mesma proposição. No cabeçalho de sua obra *A santa Trindade*, lê-se como a Trindade é um Deus e não três deuses, uma ‘questão’ que coloca em jogo as noções de unidade e pluralidade em Deus. Há de se ressaltar, nessa questão acerca da Trindade, o tema da predicabilidade divina, pois uma coisa é predicar uma categoria dos seres compostos, outra é a predicação divina. Por exemplo, ao dizermos ‘Deus’ como substância, não estamos nos referindo a qualquer uma, como uma pedra ou rio, mas àquilo que está para além da substância. Não aceitar isso gera dúvidas e controvérsias.

O núcleo essencial do método preconizado por Boécio, e usado preliminarmente por Anselmo, é colocado à prova, com toda a clareza, por Abelardo no prefácio de seu *Sic et non* (Sim e Não), uma obra pioneira no estabelecimento do método escolástico. Essa obra reúne uma coletânea de citações extraídas da autoridade dos padres da Igreja e que dão margem à determinada “[...] questão por causa de alguma discordância que pareçam ter, de modo que incitem os leitores iniciantes ao exercício máximo da pesquisa da verdade e os tornem mais penetrantes por meio da pesquisa” (Abelardo, 2015, prólogo). Essas questões apresentam uma peculiaridade inscrita no fato de que elas não só parecem diversas, mas são adversas. Isso não diz respeito à contradição entre os textos, mas aos limites de nossa compreensão:

[...] para perceber que eles não se contradizem e, portanto, reconciliá-los, devemos ter em conta que seus autores muitas vezes se exprimem de um modo inusitado, usando, por exemplo, a mesma palavra em sentidos diversos; que muitos escritos apócrifos se

misturaram com os autênticos; que textos foram as vezes alterados e corrompidos, o que ocorre inclusive com as Escrituras (Nascimento, 1988, p. 47)

É possível reconhecer na estrutura da *quaestio* que a interrogação meticulosa e o papel da dúvida são o caminho para o entendimento. A verdade é para ser descoberta e todo ponto de vista pode ser melhorado. O leitor e estudioso de um tema, seja ele filosófico ou teológico, deve estar atento às diferentes significações dos termos nas suas diversas enunciações, como prescreve a regra quatro do *Sic et non* de Abelardo. Quando dois autores possuem posições divergentes sobre um mesmo assunto, ou uma mesma fonte apresenta opiniões divergentes, cabe investigar qual o contexto em que seus juízos foram emitidos, e o valor das significações dos termos aí empregados. A ciência não é o reflexo estático da ordem divina, nem a repetição das teses com valor de autoridade, mas é um conjunto de proposições humanas que devem ser aperfeiçoadas. Abelardo, quando faz o seu ofício de teólogo, discute a significação das três pessoas da Trindade; ao refletir sobre a ética, quer saber a definição de pecado (Jolivet, 1987). A regra principal do método é apoiada numa análise lógico-semântica. A lógica terminista levará a cabo essa tarefa. Abelardo era um professor de dialética cujo objetivo, dentre outros, era ensinar seus alunos a aguçar o espírito em vista das discussões e lhes fornecer conteúdos para os exercícios em teologia, como diz Jolivet (1987, p. 28):

[...] o autor do *Sic et non* não é um teólogo que conhece dialética, como muitos outros autores do sec. XII. É um teólogo que de início foi dialético e assim permaneceu toda a sua vida trabalhando ao mesmo tempo nos dois domínios.

Em suas diversas obras encontraremos uma grande contribuição à técnica da *quaestio*, e podemos dizer com segurança que o método escolástico tem aqui a sua certidão de nascimento. Ao lado de Abelardo, nesse século XII, devemos acrescentar o nome de Gilberto Porretano e Clarembeau d’Arras.

Não é possível falar de *quaestio* e de método escolástico sem fazer referência ao conceito de autoridade (*auctoritas*). Os medievais, no tocante à produção do conhecimento, não partiam do zero, não faziam *tabula rasa* do conhecimento, mas buscavam autores e textos da tradição que eram o fundamento de suas reflexões, ponto de partida e suporte para suas considerações. Trata-se aqui das autoridades. Fazer uma citação, lembrar a tese de um autor, não era um recurso de ornamento retórico e sim uma peça central na argumentação e na contra-argumentação. A origem do termo

*auctoritas* pertence à esfera jurídica, na qual significava a prova escrita que afiançava, dava garantia, numa relação de negócios. O *auctor/ authenticus* denotava aquele que dava a credibilidade, aquele que era crível, verídico. Uma autoridade na Idade Média é aquela cujas opiniões e decisões eram a expressão da verdade em função de sua posição, seja ela canônica, jurídica ou intelectual. Interessa-nos aqui a autoridade intelectual, pois é aquela que representa a verdade, por tê-la visto ou dito. Assim a *auctoritas augustini* (autoridade de Agostinho) implica que os textos de Agostinho são verdadeiros garantidores da verdade. Nesse sentido, São Boaventura é considerado o doutor mais *autêntico* (que contém valor de verdade) dentre os exegetas da Sagrada Escritura. O texto da autoridade não é um mero suporte externo, uma peça de verdade racional. A *auctoritas* torna-se uma verdade, racional ou revelada, colocada em palavras, isto é, escrita em vista de um emprego útil para a posteridade. Vale observar que não é correto vincular de um modo direto essa ideia de autoridade de um texto com a expressão do poder doutrinal da Igreja; não obstante ser um fato que, a partir de 1220, a Igreja (seus bispos e sínodos) reforçava a autoridade intelectual, proibindo a leitura de certos autores, como é o caso da condenação das obras de Aristóteles e do chamado averroísmo latino.

2 – Anselmo sabe que a discussão bem conduzida no decorrer de uma meditação ou diálogo leva em conta a formulação de questões. O termo *quaestio* é comum no vocabulário de Anselmo, sempre com a ideia de um problema ou dificuldade a ser resolvida, que são internos à própria argumentação. É isso que ocorre em sua primeira obra, o *Monologion*, ao falar sobre o papel do verbo mental: tudo aquilo que dizemos mentalmente são como semelhanças ou imagens das coisas, e toda semelhança ou imagem será mais ou menos verdadeira segundo o grau de sua imitação. E o que dizer do verbo pelo qual foram feitas todas as coisas? Ele não pode estar submetido às mesmas condições do verbo humano. Encontramos aqui uma questão que não é fácil e não pode ser deixada em suspenso. Já no diálogo *A queda do diabo*, as questões relacionadas ao ‘como’ e ao ‘por que’ o anjo apóstata não permaneceu na verdade (isto é, pecou), alusão ao versículo de S. João 8,23, orientam a trama dialética ao longo de seus 27 capítulos. O próprio curso da discussão oferece margens para outras questões, que brotam de raízes mais profundas: “[...] não sei o que acontece, mas quando espero ter atingido o termo de uma questão, vejo surgir outras, ainda mais difíceis” (Anselmo de Cantuária, 1984, DCD, p. 7). O diálogo *Por que um*

*Deus homem*, obra escrita quando era arcebispo de Cantuária, concentra-se na questão que repousa toda a reflexão (*quaestio de qua totus opus pendet*): “[...] por qual razão ou necessidade Deus se fez homem, e por sua morte restituiu a vida ao mundo, quando poderia fazer isso, ou por outra forma, seja angélica ou humana, ou apenas por sua vontade” (Anselmo de Cantuária, 1984, CDH, p. 111).

No entanto, a última obra de Anselmo (o *De concordia*) apresenta uma modificação essencial em relação às obras que vimos até aqui, na medida em que comporta objetivamente três questões: a) sobre a presciência e o livre-arbítrio; b) sobre a predestinação e o livre-arbítrio, e c) sobre a graça e o livre-arbítrio. Trata-se de três questões difíceis (*difficiles questiones*) de grande relevância no pensamento moral de Anselmo. Vejamos apenas a terceira, relativa à salvação do homem, sobretudo à forma na qual é estruturada. De início, afirma-se que essa questão nasce (*ista quaestio nascit*) do fato de que a Sagrada Escritura parece atribuir, em certos momentos, apenas à graça o trabalho de salvação e, noutros momentos, apenas ao esforço do livre-arbítrio. Para corroborar a primeira situação, Anselmo cita as seguintes passagens das Escrituras: Jn 15,5 6,44; 1Co 4,7; Rm 9,16-18, e acrescenta que a mesma situação poderia ser verificada em muitos outros versículos e também pela experiência daqueles que confirmam que o homem amparado apenas pelo livre-arbítrio não resiste ao imenso número de dificuldades que se apresentam diante dele. Para confirmar a segunda situação, cita as passagens Is 1,19; Sl 33,13-15; Mt 11,28-29 (Anselmo de Cantuária, 1984, DC), e acrescenta igualmente que poderia citar muitas outras, além de mencionar a existência de certos orgulhosos (*quidam suberbi*) que afirmam a eficácia do livre-arbítrio. A questão, assim apresentada, parece opor graça e livre-arbítrio como se fossem termos inconciliáveis. Sua tarefa é desfazer essa aparente contradição: “[...] será nossa intenção nessa questão mostrar como o livre-arbítrio pode operar conjuntamente com graça” (Anselmo de Cantuária, 1984, DC, p. 221). A apresentação de teses contrárias permite que a questão seja abordada e sua solução estabelecida numa estrita argumentação dialética a fim de confirmar o quanto o livre-arbítrio necessita da graça. Nessa terceira questão encontramos uma tese de grande relevância moral: uma vez atingida a idade da inteligência (*intelligibilis aetas*), o homem não se salva sem o livre-arbítrio, ainda que apresente pela sua condição de criatura nascida do pecado uma

incapacidade para agir bem; o que faz da graça um auxílio indispensável. No que concerne à economia da salvação do homem, graça e livre-arbítrio concorrerem para o mesmo fim, sendo que o último se justifica e se torna mais livre com o auxílio da primeira.

Sustento que as duas primeiras questões desse tratado (sobre a presciência e predestinação) preparam a que concerne à graça; o que pode ser vislumbrado pela ideia de que a liberdade da vontade, com retidão, age em direção ao bem. O querer reto da vontade implica necessariamente a anterioridade da retidão, ou seja, “[...] a vontade não é reta porque quer retamente, mas quer retamente porque é reta” (Anselmo de Cantuária, 1984, DC, p. 285)<sup>3</sup>. Desse modo, no último capítulo da primeira questão, encontramos duas questões relativas à responsabilidade das ações humanas: 1) por que a vontade não tem a retidão que deveria ter?; 2) de que modo o homem faz o bem pelo livre-arbítrio (sob a conduta da graça) e o mal apenas por obra de sua vontade? Na questão sobre a predestinação, após dissolver o conflito desta com o livre-arbítrio, Anselmo confirma que a vontade livre se vale de seu próprio poder e, quando faz o bem, o faz apenas porque Deus opera com sua graça.

Vejamos a elaboração e a resolução sobre o acordo da predestinação com o livre-arbítrio, tarefa que permitirá, por um lado, reafirmar o poder da vontade diante de Deus, e, por outro, confirmar o desígnio providencial de Deus, decorrente de sua eterna sabedoria. A questão sobre a predestinação apresenta uma posição estratégica no corpo do tratado, pelo fato de relacionar-se diretamente seja com a primeira questão (no tocante ao aspecto da solução dada à dificuldade sobre o termo necessidade), seja com a terceira pela afirmação do papel preponderante que assume a noção da graça). Que Deus saiba de antemão ou predestine não implica que as ações humanas pereçam diante de tal inevitabilidade. As ações são livres porque Deus as sabe de antemão e as predestina como tais por

querer que a vontade do homem não seja coagida ou movida por nenhuma necessidade: “[...] é necessário que a vontade seja livre” (Anselmo de Cantuária, 1984, DC, p. 251). De fato, não há incompatibilidade entre presciência e predestinação e o livre-arbítrio. Pode-se confirmar isso tomando como modelo o caso da liberdade enquanto um poder reto da vontade, que coincide, na sua livre submissão, com a vontade de Deus.

Predestinação é uma preordenação ou pré-instituição (*praeordinatio* ou *praestitutio*). Quando se afirma que Deus predestina, isto deve ser entendido como uma preordenação, ou seja, ele estabelece (*statuit*) que algo acontecerá no futuro, e isso de uma forma irrevogável, necessária. Assim sendo, parecem inconciliáveis a predestinação de Deus e o livre-arbítrio do homem, podendo a dificuldade ser assim formulada: 1) se Deus predestina os bens e os males (*si praeordinat bona et mala*), nada se faz pelo livre-arbítrio (*per liberum arbitrium*) e sim por necessidade (*ex necessitate*); 2) se Deus predestina somente os bens, somente esses são por necessidade, havendo livre-arbítrio apenas para os males; 3) se o livre-arbítrio faz certas obras boas (*quaedam bona opera*) sem que fossem predestinadas, Deus não predestinaria todas as obras boas; logo, não predestinaria os justos, indo em sentido contrário aos versículo de Rm 8,29-30; 4) se Deus predestina por necessidade, parece que o livre-arbítrio não é nada. Inicialmente, Anselmo afirma que a predestinação não concerne apenas aos bens que são feitos pela vontade, mas também aos males, sendo que estes últimos podem ser explicados apenas pela vontade permissiva de Deus: “[...] quando se diz que Deus faz os males, de fato, ele não os faz, mas os permite”<sup>4</sup> (Anselmo de Cantuária, 1984, DC, p. 223).

Quando da consideração da vontade má do anjo desertor, ficou estabelecido que toda vontade é um *aliquid* e um *bonum*. A vontade desordenada e sua inclinação, na medida em que são algo, são um bem. Deus não é a causa da vontade desordenada do anjo; a vontade é dita injusta apenas porque a justiça não está nela (*iustitia non est in illa*): “[...] o anjo não poderia querer algo, nem mover a sua vontade, se Deus não o permitisse” (Anselmo de Cantuária, 1984, DCD, p. 265). No *De concordia*, ao tratar da vontade desordenada, o vocabulário empregado por Anselmo é metafísico. A vontade tomada em si mesma não é nem mais nem menos justa ou injusta.

<sup>3</sup> “[...] ita voluntas non est recta, quia vult recte, sed recte vult, quoniam recte est”. Retidão nesse domínio não é outra coisa senão querer o que se deve, constituindo-se assim como a expressão da verdade no âmbito da moral. Se a criatura tivesse guardado esse princípio não iria querer outra coisa, a não ser permanecer na beatitude em que fora criada; mas pecando, abandonou o que tinha. Vontade e retidão somente são pensadas na esfera da justiça e do amor. Agir com justiça, para Anselmo, pressupõe quatro coisas 1) a espontaneidade: determinada ação denominada justa deve ser espontânea, diferente do movimento natural (como o de uma pedra que se orienta de cima para baixo); 2) a ciência do ato: que toda ação realizada tenha por pressuposto, por parte daquele que a realiza, um certo conhecimento, pois não é justo aquele que não sabe o que faz; 3) a ausência de coação; 4) uma finalidade: querer o próprio dever e não outra coisa. Como o que está em jogo aqui é a ideia de uma vontade reta e o louvor ou censura que lhe são devidamente atribuídos, duas coisas são necessárias para se alcançar a justiça: querer o que se deve querer (o *quod*) e o porquê se deve querer (o *quia*) (Anselmo de Cantuária, 1984, DV, p. 194).

<sup>4</sup> “deus mala quae non facit dicitur facere, quia permittit”.

Será preciso distinguir o emprego da essência da vontade (presente tanto nas ações justas ou injustas) das próprias ações, que podem ser boas ou más. As ações boas, Deus as realiza essencialmente e igualmente boas; já as más, Deus as realiza apenas essencialmente. A solução da aparente oposição entre a predestinação de Deus e o livre-arbítrio do homem é apresentada em dois momentos.

Em um primeiro momento, o acordo é explicitado na ideia de que Deus vê tudo em sua eternidade; para ele não há um antes e um depois. Essa referência à eternidade é apresentada com mais detalhe na primeira questão. O cap. 5 desta questão articula as noções de tempo e eternidade relativas ao problema da presciência dos eventos futuros e de sua conseqüente necessidade, segundo uma forma canônica: aquilo que é conhecido de antemão e se realiza conforme o livre-arbítrio deve ser compreendido como algo que é dito segundo a eternidade e não o tempo, no qual as ações podem ou não ocorrer. Apenas segundo o tempo reconhecemos aquilo que se apresenta dentro de uma seqüência, ou seja, constatamos aquilo que foi, e que será. Por sua vez, dizer segundo a eternidade é reconhecer a ideia de simultaneidade. A eternidade de Deus não pode ser pensada em termos temporais como algo que foi, que é e que será, mas como algo que simplesmente é (*simpliciter es*), fora de todo tempo (*extra omne tempus*). Sem dúvida, o tempo passado não é porque já passou, e o tempo futuro não é porque ainda não chegou, como se ambos fossem reduzidos ao não ser. Nenhuma consideração temporal pode ser pensada em relação a Deus. Ele não está em nenhum lugar ou tempo definidos, ao passo que todas as coisas estão nele: “[...] nada te contém, tu contém todas as coisas” (Anselmo de Cantuária, 1984, P, p. 115)<sup>5</sup>. Da mesma forma que Deus tem a presciência dos eventos futuros, ele também os predestina, e isso sem apresentar nenhuma inconveniência com o livre-arbítrio. O mesmo vale ainda para a conexão entre justiça e liberdade na medida em que as ações justas são praticadas sem qualquer traço de necessidade, ainda que sejam conhecidas de antemão e predestinadas por Deus, pois a justiça somente pode ser considerada por uma vontade livre.

Num segundo momento, a solução da aparente oposição entre predestinação e livre-arbítrio é formulada a partir da compreensão do termo necessidade, já que os movimentos do livre-arbítrio apresentam, enquanto previstos e predestinados por Deus, uma necessidade futura. Sendo assim, Anselmo é levado a considerar com mais atenção esse termo. Aquilo que é predestinado não ocorre pela necessidade que precede e faz a coisa, mas por aquela que segue a coisa. Vejamos o sentido e o alcance do conceito de necessidade para Anselmo.

A palavra necessidade parece invocar qualquer tipo de coação ou proibição (*coactio vel prohibitio*), por exemplo, quando se afirma que algo coibiu ou forçou determinada vontade ou desejo de se manifestar. É o que se observa no discurso daqueles que procuram identificar certa inevitabilidade em determinadas ações, na quais não se vê outra coisa senão uma determinação livre da vontade<sup>6</sup>. No entanto, observa Anselmo, quando se afirma que é necessário que Deus seja imortal ou que não seja injusto, não se deve entender que alguma força o constranja a ser imortal ou que haja uma proibição dele ser injusto, mas apenas que nada pode fazer o contrário daquilo que ele é. O seu ponto de partida é a afirmação de que é necessário que algo seja no futuro sem necessidade.

Se Deus tem a presciência de algo, é necessário que esse algo seja no futuro (*si eri., ex necessitate erit*), e tal necessidade é aquela que segue a posição da coisa. Antes de tudo, o que deve ser destacado nessa formulação de Anselmo é o papel central que assume a noção de *res*, que é igualmente importante em outros momentos de sua obra e possui conteúdo claramente ontológico, como vemos em uma passagem de sua obra cristológica: “[...] o ser da coisa faz que haja necessidade” (Anselmo da Cantuária, 1984, CDH, p. 121)<sup>7</sup>. Uma vez a coisa estabelecida, ela o é por necessidade, nas palavras do próprio Anselmo: “uma vez algo vindo à existência, diz-se que é por necessidade” (Anselmo da Cantuária, 1984, DC, p. 249)<sup>8</sup>, caso não seja estabelecida, ela não o é por necessidade (*ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate*). Anselmo tem em mente a distinção entre 1) dizer que uma coisa é

<sup>5</sup> O mesmo vale para a consideração dos termos ‘antes’ e ‘para além’ relativos à alteridade divina para expressar a presença de Deus como algo que é sempre. Quanto ao primeiro, é certo que Deus precede as coisas, pois ele ‘é’ anterior a elas; quanto ao segundo, reconhece-se a finitude das coisas criadas, marcadas por um começo e fim; enquanto a eternidade divina, não compreendida por nenhum antes ou depois (temporal), está para além da finitude das coisas criadas: “Deus é sempre presente” (*semper praesens*) (Anselmo de Cantuária, 1984, P, p.116).

<sup>6</sup> Contra aqueles que defendem teses que podem apresentar algum tipo de orientação determinista, Anselmo se vale de um exemplo simples e suficientemente claro: alguém que mata uma pessoa pelo fato desta ter-lhe feito uma série de injúrias. É por obra espontânea da vontade que um deles quis ofender e o outro quis matar, ainda que cada um tenha sua razão particular. Não se pode dizer, conclui Anselmo, que tal ato se efetivou porque Deus sabia de antemão ou o tenha predestinado como tal. Ambos agiram apenas por suas vontades (*sola voluntate*). (Anselmo de Cantuária, 1984, DC, p. 262).

<sup>7</sup> “*sed esse rei facit necessitatem esse*”.

<sup>8</sup> “*ponitur res esse, dicitur ex nec essitate esse*”.

futura (o que não implica a necessidade de que ela ocorra) e 2) dizer que uma coisa futura é futura (o que implica uma necessidade, pois ela não pode não ser. Considerando esse último aspecto, pode-se dizer que aquilo que Deus sabe de antemão, como futuro é necessário que o seja, pois o futuro não pode ser ao mesmo tempo não-futuro. Para o primeiro caso, Anselmo sugere um exemplo padrão: amanhã haverá uma revolta na cidade, que pode ou não acontecer. Para o segundo caso, o exemplo proposto é aquele do movimento necessário do céu.

Quando Anselmo considerou pela primeira vez a noção de necessidade – no CDH –, pôde-se constatar que o tratamento que a questão recebeu foi exatamente o mesmo: é afirmado o duplo sentido do termo, sendo que a necessidade que segue não coage em nada o acontecimento de algo. O mestre de Bec cita nominalmente Aristóteles, ao referir-se à questão das proposições singulares futuras, presentes no cap. 9 do *De interpretatione*<sup>9</sup>. O dado novo diz respeito à necessidade implicada na vontade divina do filho de Deus: ao dizer que ele não podia querer não morrer, não se deve entender que não poderia conservar a sua vida imortal, mas que esse ato concerne tão somente à ‘imutabilidade de sua vontade’ (*immutabilitas voluntatis eius*), pela qual ele se fez homem a fim de morrer para salvar a humanidade. A vontade infinita do filho diz respeito ao ‘ato único’ da infinita liberdade de Deus, assim formulado: “Ao criar [o homem], por um ato de sua bondade, ele [Deus] assumiu livremente, por assim dizer, a obrigação de terminar o bem começado” (Anselmo da Cantuária, 1984, CDH, p. 100). A frase latina *sponte se quase obligavit* faz surgir algo que ultrapassa a nossa maneira habitual de pensar, ao estabelecer a ideia de alguma coisa que se realiza de modo ‘livremente obrigado’, uma liberdade que tem seu fundamento em Deus ele próprio<sup>10</sup>. No tocante ao livre-arbítrio da criatura,

Anselmo deixa entrever aqui a ideia da submissão humana à transcendência divina, reconhecida pelo exercício da razão como pela adesão da fé; dado que a natureza espiritual é moldada à imagem do criador, sendo dotada de uma vontade e do desejo de reencontrá-lo. A objeção ao argumento da liberdade divina afirma que Deus teria sido coagido, pela necessidade de evitar alguma inconveniência, a salvar o homem. Haveria alguma necessidade implicada no ato de salvar o homem, de libertá-lo do seu estado de miséria? Seria possível dizer que Deus teria sido coagido a agir desse modo? Se há algum tipo de necessidade, como será possível atribuir à graça de Deus a salvação do homem?

### Conclusão

Anselmo procura preservar a completa liberdade da vontade diante da presciência e da predestinação de Deus, o que é apenas possível conciliando, no ato livre, a espontaneidade (*sponte*) que lhe é inerente (fruto do *liberum arbitrium*) e a necessidade, porque ele é um futuro na ciência eterna de Deus. Um traço de fundamental importância confirma o propósito de não se contrapor a liberdade da criatura humana à predestinação de Deus, pois a liberdade é afirmada a partir da reta ordenação divina: Deus não coage a vontade ou se opõe a ela, mas remete para ela o seu próprio poder, sinal de um dom gracioso que a criatura racional recebe e que, ao mesmo tempo, a dignifica enquanto ser criado; o qual deve também ser conservado pelo amor dele próprio. Anselmo acrescenta na passagem imediatamente seguinte que o próprio uso dessa vontade, quando concernente às boas ações, refere-se à graça de Deus, sendo que as más ações não têm como origem outra coisa senão a própria vontade.

### Referências

- Abelardo. (2015). Sim e não. In J. C. Estevão. *Abelardo e Heloísa* (C. A. R. Nascimento, Trad.). São Paulo, SP: Discurso editorial.
- Agostinho. (2006). *A cidade de Deus* (3a ed., J. D. Pereira, Trad.). Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>9</sup> Anselmo teve acesso a essa discussão pelo próprio texto de Aristóteles e pelo comentário de Boécio ao *Peri Hermeneias*. Neste, Boécio descreve a dupla necessidade segundo os termos simples e condicional. A mesma distinção aparece na *Consolação da filosofia* (BOÉCIO, 1998). Convém citar esse texto de Boécio na íntegra: “Conseqüentemente, se a providência vê algo como estando presente, esse algo necessariamente deve estar, embora ela não possa imprimir nenhuma necessidade que esteja ligada a uma natureza distinta. Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por conseguinte, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tomam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza. Daí resulta que todos os acontecimentos que Deus conhece de antemão e eu vão se produzir produzindo-se com certeza; mas alguns deles provêm do livre arbítrio e, embora se produzam, não perdem ao se realizarem sua natureza própria, segundo a qual, antes que ocorram, poderiam não acontecer” (Boécio, 2005, p. 6). Segundo Courcelle (1967), a formulação e resolução de Boécio têm como fonte o comentário de Amônio ao texto do *De interpretatione* de Aristóteles.

<sup>10</sup> É o que Anselmo diz, na sequência da argumentação, com o exemplo do monge que, ao fazer os votos de sua vida monástica, se vê sujeito a um conjunto de obrigações e, ao respeitá-las, não é menos livre por isso. Sua vida não é comandada pela necessidade, mas pela liberdade com a qual formulou seus

votos. O exemplo é sugestivo, porque, além da referência à regra de São Bento, no contexto da obediência que o monge deve ao abade, ele explicita a concordância dessa obediência com a liberdade, concebida por Anselmo como o poder de fazer o bem. Liberdade não é pensada como a simples alternativa de escolher. Obediência não é pensada como subserviência. Ambos os conceitos ganham, assim, um sentido novo e fundamental para a determinação da vida moral, a ponto de encontrarmos a expressão ‘livre obediência’ (*oboedientia libera*), para expressar a obediência do Filho em relação ao Pai, quando ele quis, livremente, com sua morte, realizar o designio traçado pelo Pai. Quanto à natureza humana, a obediência perfeita e mais livre “[...] é quando ela submete livremente sua vontade à vontade de Deus” (Anselmo de Cantuária, 1984, OM, p. 88).

- Anselmo de Cantuária. (1984). *Opera omnia* (F. S. Schmitt, ed. crítica). Stuttgart, DE: Bad Cannstatt.
- Boécio. (1998). *A consolação da filosofia* (W. Li, Trad.). São Paulo: SP: Martins Fontes.
- Boécio. (2005). *Escritos* (J. Savian Filho, Trad.). São Paulo: SP: Martins Fontes.
- Courcelle, P. (1967). *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire; antécédents et postérité de Boèce*. Paris, FR: Études augustiniennes.
- Jolivet, J. (1987). Le traitement des autorités contraires selon le *Sic et non* d'Abelard. In Jolivet, J. *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage* (p. 79-92). Paris, FR: Vrin.
- Leclercq, J. (1990). *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age* (3a ed.). Paris, FR: Cerf.
- Nascimento, C.A.R. (1988). A construção do conhecimento na Idade Média. In L. A. De Boni. *Razão e mística na Idade Média*. Rio de Janeiro, RJ: Univerta.

Received on September 11, 2017.

Accepted on January 15, 2018.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.