

Anselmo de Cantuária, *Diálogos filosóficos*, ed. Bilingue, tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva (Col. Imago Mundi: filosofia em texto e tradução, 1), Ed. Afrontamento, Porto, 2012. 260 pp.; ISBN 978-972-36-1291-2

As questões da vontade e do mal ganharam uma nova centralidade, assim como novos matizes, com o advento do cristianismo e a sua discussão foi fundamental ao longo de toda a filosofia medieval. Nestes *Diálogos Filosóficos*, encontramos, precisamente, o afloramento dos problemas filosóficos da vontade, da liberdade, da possibilidade do compatibilismo, da origem do mal, devidamente concatenados numa unidade sistemática propiciada pela montagem de uma trama argumentativa complexa, mas não prolixa, por parte de Anselmo de Cantuária. Ainda que se possa dizer que Anselmo vai beber as suas respostas, essencialmente, a Agostinho de Hipona, isso não lhe tira originalidade.

Esta tradução dos “*tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae*”, por Paula Oliveira e Silva, segue o texto latino da edição crítica do beneditino alemão F. S. Schmitt, única edição crítica da totalidade da obra do arcebispo, que foi utilizada para as traduções espanhola, francesa, inglesa e Italiana das suas obras completas (*vide* VIOLA, Coloman É., *Anselmo d'Aosta – Fede e Ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milão, 2000, cap. 1).

A tradução é clara, o que não é nada fácil, dada a precisão gramatical e o imbricamento argumentativo do texto. Tem a virtude de manter a estranheza de nos depararmos com um autor que se encontra a nove séculos de distância de nós e, mais do que isso, um autor com um estilo que é seu, tornado famoso pela complexidade do argumento único do *Proslogion*. Esta edição, além disso, é bilingue, o que faz com que o âmbito dos interessados se possa alargar. É a primeira de uma série de traduções levadas a cabo pelo projeto *Imago Mundi – filosofia medieval em texto e tradução*, do Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. A tradução para português de textos medievais constitui um bom contributo para a divulgação e o incentivo ao estudo dos seus autores. Anselmo fica, deste modo, acessível a todo o tipo de leitor, do leigo ao especialista. O interesse neste texto, acrescentando-se, não é apenas histórico, uma vez que nele são tratados problemas de sempre: a verdade, a liberdade, o mal.

Antes da tradução dos três diálogos que, no seu conjunto, fazem uma unidade, de acordo com o que o próprio autor refere no prefácio (cfr. *A Verdade*, pág. 61), este livro contém uma introdução da tradutora, que além de nos apresentar com dados biográficos e contextuais acerca da vida e da obra de Anselmo, resume e dá sentido a cada um dos três tratados, sendo de notar o cuidado que teve em pôr à vista as influências do hiponense ao longo de todo o texto, o que também acontece nas notas de rodapé dos diálogos. Com efeito, a autora desta tradução chega a colocar a hipótese de que esta influência, a par da força e originalidade do argumento do *Proslogion*, poderá explicar o facto de estes três interessantes diálogos não serem muito valorizados (cfr. pág. 10). Em que consiste esta semelhança entre as perspetivas de Agostinho e as do Doutor Magnífico?

Nas palavras de Paula Oliveira e Silva: “No caso de Anselmo, como também no de Agostinho, é visível uma dependência da noção de verdade da doutrina neoplatônica das ideias, lida em chave cristã. (...) é a partir desta doutrina, e suposto o modelo criacionista, que a verdade e a liberdade se interpenetram, permitindo a Anselmo, como outrora a Agostinho, vincular o ser ao dever, e encontrar um fundamento ontológico para uma axiologia.” (pág. 11). O livro contém, ainda, uma “breve cronologia da vida e obra de Anselmo” e uma bibliografia vasta e bem estruturada de fontes e de estudos, aconselhável para quem queira aprofundar os seus conhecimentos sobre estes textos e o seu autor. O índice onomástico, no final, também constitui uma preciosa ajuda.

Antes de entrarmos na explanação dos conteúdos de *A verdade, A liberdade de escolha e A queda do diabo*, apenas uma nota acerca do título original destes três diálogos entre o Mestre, que é, certamente, a voz de Anselmo, e o Discípulo. Poderia parecer incompreensível que o Doutor Magnífico tenha chamado “tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae” a um conjunto de diálogos onde, quase sem referências bíblicas, são versados temas que, pela sua generalidade e natureza teórica, se encontram longe de constituir uma forma de exegese do texto bíblico. Contudo, não devemos estranhar este facto, pois, como afirma Paula Oliveira e Silva na introdução, “Esta comprovação, passível de uma variedade de significados, revela a sobriedade de estilo de Anselmo, ao mesmo tempo que dá conta de uma assimilação da Escritura à própria existência, como se o texto bíblico se tivesse tornado um *modus uiuendi et ratiocinandi*, ante o qual as constantes referências deixam de ser necessárias.” (pág. 12)

Passemos ao primeiro diálogo – *A verdade* (pp. 60-115). Nele serão dadas as definições de que Anselmo necessita para defender as doutrinas dos dois diálogos seguintes. São elas três: verdade, retidão e justiça. Noções igualmente importantes para as definir são as de dever, poder e, como não poderia deixar de acontecer, ser. Os dez primeiros capítulos explicitam várias realidades nas quais utilizamos a noção de verdade para que se conclua que esta múltipla utilização não significa que existam várias verdades, mas apenas uma, aplicável a qualquer uma destas realidades em que se manifesta. O texto começa logo com uma profissão de fé do Discípulo, e uma subsequente dúvida acerca da mesma: “Visto que acreditamos que Deus é a verdade e dizemos que a verdade é em muitas coisas, queria saber se, onde quer que a verdade é dita, devemos confessar que ela é Deus.” (pág. 63). As realidades em que se manifestará esta verdade que, à partida, se sabe que deve ser uma, para se encontrar de acordo com a fé, são as seguintes: a verdade na enunciação (cap. II); a verdade no pensamento (cap. III); a verdade na vontade (cap. IV); a verdade na ação (caps. V e IX); a verdade nos sentidos (cap. VI); a verdade na essência das coisas (Cap. VII). Por fim, a verdade suprema (cap. X) é aquela de que dependem todas as outras. Aliás, a concessão de verdade, como é previsível pelo que já foi dito, não é meramente semântica e a verdade tem um estatuto ontológico, porque é convertível na noção de ser e de dever-ser, que, em Anselmo, são o mesmo, como veremos já de seguida. Assim, há uma espécie de dívida por parte das verdades particulares contraída diante da verdade suprema, que define o que estas são, ou devem ser (cfr. pág. 93). Não entrando no pormenor de cada uma das verdades em particular, o que vai sendo assente ao longo do diálogo é que a verdade é a retidão sob o aspeto da sua perceção mental – “Podemos portanto, se não me engano, definir que a verdade é a retidão perceptível só pela mente.” (pág. 97). A retidão, por sua vez, significa o acordo de algo consigo próprio. Anselmo vai mais longe e pretende defender que, se tudo aquilo que é, é criado por Deus, então tudo aquilo que é, é aquilo que deve ser, porque deve o seu ser a Deus, e o seu dever é visto em termos curiosamente finalistas – ser aquilo para que foi feito. Por isso, a verdade é a perceção mental de que algo é aquilo para que foi feito, isto é, da retidão.

Outro passo importante deste diálogo é o capítulo XII, onde se introduzirá outra noção fundamental para as discussões posteriores – a justiça. A justiça é um dos modos da retidão e serve

para distinguir as coisas que se conservam na sua retidão apenas por existirem, daquelas que têm o poder de se conservarem ou não nela: “Sei que o homem faz voluntariamente e a pedra naturalmente e não voluntariamente” (pág. 99). A justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma, ou seja, a conservação da “retidão pela própria retidão” (pág. 103). Como veremos, a justiça será uma das noções basilares para definir liberdade de escolha no diálogo com o mesmo nome.

Neste diálogo (*A liberdade de escolha*, pp. 116-161), as aporias do livre arbítrio são imediatamente postas a nu pelo Discípulo: “Visto que o livre arbítrio parece ser contrário à graça, à predestinação e à presciência de Deus, desejo saber o que é a liberdade de escolha e se sempre a temos.” (pág. 119). A partir dos conceitos de retidão e de justiça, e considerando ainda que, tal como já aparecera em *A verdade*, há certas coisas a que chamamos poder impropriamente, porque se tratam, na verdade, de impotências, como no caso do poder de pecar, Anselmo chegará à definição de liberdade de escolha como “poder de conservar a retidão pela própria retidão” (pág. 129), o que, por outras palavras, significa que a liberdade consiste no poder de ser justo, ou de fazer justiça, pela definição que fora dada anteriormente. Curiosamente, a definição de justiça dada por Anselmo não é coincidente com a célebre definição de Ulpiano, no Digesto – justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um aquilo que é seu –, embora o seu sentido seja próximo, se não coincidente.

A definição que Anselmo dá de liberdade será posta à prova e manter-se-á até ao fim do diálogo, pois tem flexibilidade suficiente para que: seja possível que alguém peque e se mantenha livre, através de uma distinção entre vontade enquanto ato e vontade enquanto instrumento (cf. Cap. III, XI e XII); seja mantida a doutrina da graça, pois a vontade foi dada por Deus e, quando peca, embora continue livre enquanto instrumento, apenas Deus pode voltar a restituir-lhe a retidão (“Não temos nenhum poder que se baste a si mesmo para passar a ato” pág. 129); as más escolhas não se devam a nada a não ser à própria vontade, uma vez que “nenhuma tentação obriga a pecar contra vontade” (pág. 133), ou, dito de outra forma, é impossível a vontade querer o que não quer, até nos casos limite, pois quer o seu próprio querer, ou seja, tem uma retidão interna, constitutiva.

O que há de fascinante nas suas soluções é o facto de ser capaz de manter em conjunto – através de distinções subtis que não são nada artificiais nem despropositadas, e que, em grande medida, são bebidas em Agostinho ou nos instrumentos dialéticos do *De Interpretatione* transmitido através de Boécio – aspetos que poderiam parecer contraditórios. É o homem que quer perder a liberdade quando a perde, embora seja Deus que lhe dê tudo inteiramente, inclusivamente a vontade, que pode querer um bem por si ou por outra coisa, como fica mais explícito no diálogo seguinte, e é nesta distinção que pode decorrer a perda da retidão. É possível ser-se escravo e livre simultaneamente, pois a escravidão enquanto “impotência de não pecar” (pág. 155) não é contraditória com a definição de liberdade de escolha, sendo que há que distinguir entre o poder de conservar a retidão e a posse da mesma. Por outras palavras, pode acontecer que não tenhamos retidão, mas não pode acontecer que não tenhamos o poder de a conservar. O capítulo XIII resume com clareza esta doutrina. Podemos verificar, por tudo o que já foi mencionado, que o compatibilismo de Anselmo conjuga dependência ontológica de toda a criação face a Deus e liberdade humana afirmando que a liberdade consiste num poder e que este se mantém sempre, ainda que não possa ser exercido. Esse poder é dado por Deus, tal como a retidão, mas o homem pode escolher se permanece ou não na retidão. Se não permanecer, isso não retira nada a Deus – dada a identidade entre ser e dever-ser, o que acontece nesse caso é que o homem tem menos ser, por assim dizer.

Tal como no caso da verdade, dividida em várias formas de manifestação, Anselmo faz o mesmo para a liberdade, com subdivisões, para separar a liberdade de Deus da dos anjos e dos

homens e para separar a liberdade que pode privar-se a si própria da que será eternamente livre, que é a dos anjos bons e dos homens eleitos (pág. 161).

Finalmente, *A queda do diabo* (pp. 162-259) é o diálogo mais extenso, sobretudo devido ao facto de o Discípulo se apresentar menos submisso e mais combativo. Podemos, neste último diálogo, ler uma teodiceia, porque aquilo que se discute é a origem do mal, que não pode vir de Deus. A resolução será augustiniana: o mal é privação de bem, assim como o nada é privação de ser. Trata-se da velha questão de que Deus não pode ser o criador do mal, mas se o mal tem existência, isso quer dizer que há algo, ou alguém, capaz de criar essências para além das que Deus criou. O Discípulo e o Mestre entram em imbricamentos argumentativos vertiginosos acerca de como é que a vontade, que, sendo algo, é criada por Deus e é um bem, pôde escolher não ser um bem (cap. VII). O Discípulo obriga o Mestre a justificar-se com todas as armas dialéticas que tem à mão. Quanto à questão do mal, fazem uma incursão pela problematização dos nomes negativos, com o caso do nome “nada”. “Nada” e não ser algo são sinónimos – será esta a resposta (cap. XI). Mas como todo o nome significa alguma coisa, o que significa “nada”? “*Non-aliquid*”, “não-algo” e “tem significado ao remover, e não significa ao constituir (...)”. Por isso, não é necessário o nada ser algo.” (pág. 201) Faz ainda parte desta resolução distinguir o que é segundo a forma (*secundum formam*) do que é segundo a coisa (*secundum rem*).

Nos capítulos seguintes, indaga-se pormenorizadamente se é possível a uma vontade, que não pode desejar senão bens, sair da justiça. Com efeito, parece impossível que isso aconteça. Mas a distinção entre querer um bem por si e querer um bem por outro bem, por um lado, e entre vontade (boa) enquanto essência e vontade (neutra) no que toca à justiça, torna possível que tal aconteça. E quando sai da justiça, apenas a graça de Deus pode repor a justiça, uma vez que a justiça é recebida de Deus, devida a Deus. Isto também supõe que a injustiça não é senão o abandono de algo que é devido, o que garante que Deus não perde nada com esse abandono. Neste caso, o “anjo desertor” quis a felicidade, algo que lhe é natural, mas injustamente, porque não a quis por si própria mas para se igualar a Deus (cap. XVII e XVIII).

No capítulo XXI, ressurgem a questão do compatibilismo, que, de certa forma, se encontra latente ao longo dos três diálogos. A resposta consiste na eternidade da visão de Deus que conhece todos os presentes em simultâneo e, por isso, a presciência é dita impropriamente. Anselmo voltará a esta questão com mais extensão e rigor em *De concordia praescientia et praedestinationis et gratia Dei cum libero arbitrio*.

Resta dizer que o diálogo termina afirmando perentoriamente que até mesmo “o poder de querer o que não [se deve]” é bom, enquanto essência, pois é o mesmo poder do que o de querer o que se deve, e é pela noção de justiça que vemos que a conservação da retidão é um bem maior e mais meritório se for voluntariamente conservada.

Por tudo o que já foi mencionado, pode notar-se o quão relevante é a publicação desta tradução dos *Diálogos Filosóficos* de Anselmo de Cantuária, que constituem um bom apoio na continuação do trabalho levado a cabo ao longo dos últimos anos por muitos especialistas, no sentido de trazer à luz do dia um pensamento e uma mundividência que sofreu, fruto das vicissitudes históricas e de más interpretações passadas, um processo de distorção e até de apagamento da sua riqueza real.

Mário Correia  
(Mestrado em Filosofia / FLUP)