

O Mal em Anselmo de Cantuária¹

Paulo Martines

*Quomodo cecidit, Lucifer,
qui mane oriebatur
(Is . 14: 12).*

É pouco conhecido o pensamento de Anselmo de Cantuária a respeito da questão mal, se comparado ao argumento para provar a existência de Deus, chamado de argumento ontológico pela filosofia posterior. A questão do mal é abordada a partir do pecado do anjo rebelde, que por um ato de sua vontade, afastou-se de Deus. Anselmo não possui um tratado sobre os anjos, como Tomás de Aquino, nem um pensamento elaborado sobre esse tema, como Suárez, mas escreveu uma obra em forma de diálogo intitulada *A queda do diabo*, na qual apresenta a sua posição sobre a origem e natureza do mal. Deus criou o anjo livre a fim de que gozasse da eterna beatitude, mas ao não perseverar na sua vontade justa, abandonou e afastou-se da justiça na qual tinha sido criado. O breve relato desse drama inicial do pecado angelical guarda uma dificuldade, talvez um mistério, que será pontuado ao longo da reflexão anselmiana: por que uma criatura puramente espiritual –na qual nem o erro nem a ignorância pertencem ao funcionamento de sua inteligência– pôde pecar e afastar-se de Deus? Em sua escolha não há falha ou desvio da inteligência; ele escolheu o mal por um ato puro de sua vontade. Importante reforçar essa idéia: o intelecto intuitivo do anjo é infalível no conhecimento das coisas de ordem material e sua vontade não é movida por nenhuma atração sensível ou passional. Mesmo assim ele pôde pecar. Em que medida a experiência negativa e limitadora do anjo pode contribuir para a reflexão de conteúdo moral? Esperamos ser possível mostrar que a reflexão de Anselmo acentua como determinante da ação do pecado, o exercício de uma vontade livre, causa própria de seu agir. Ao destituir qualquer essencialidade do mal, veremos que cabe à linguagem atribuir ao mesmo tempo o

¹ Citamos Anselmo pela edição de F. S. Schmitt, *S. Anselmi. Opera omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1984. Utilizamos as seguintes abreviaturas: DV: *De veritate*; DLA: *De libertate arbitrii*; DCD: *De casu diaboli*; CDH: *Cur Deus homo*; DC: *De concordia*. As indicações numéricas indicam respectivamente a página da edição Schmitt e a linha.

ser e sua negação. O mal considerado na esfera do dizer –do *usus loquendi*– é a única forma pela qual ele pode ser, em certa medida, inteligido.

A respeito do mal já se disse com muita propriedade ser ele um desafio à teologia e filosofia², dada a dificuldade de concebê-lo como o não-ser, o nada, a tentação diabólica, ou segundo uma terminologia existencial, como algo absurdo³. Essa dificuldade pode ser entrevista ao longo da tradição filosófica do Ocidente, seja nas tentativas de superar a (aparente) contradição entre um Deus bom e onipotente com o mal existente, seja na rejeição à essas explicações metafísicas que põem ao abrigo Deus e seus direitos. Da primeira fica por explicar o “escândalo” que é a aflição dos justos. Da segunda, como explicar a situação existencial de um homem que oscila entre a indiferença e a angústia.

Mesmo quando não retemos com clareza o mal que nos aflige e, por hipótese, admitamos que ele não existe, por que “tememos e evitamos o que não existe”, pergunta Agostinho em sua investigação sobre a origem do mal presente no livro VII das *Confissões*. Continua: “se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer”⁴. Se o mal é nada, diz por sua vez Anselmo, porque “nossos corações tremem”⁵ ao pensar nesse nome; ficamos, pois, diz ainda, “horrorizados”⁶ ao simplesmente ouvir este nome? É no esforço para responder parte dessas dificuldades que Anselmo escreveu *A Queda do diabo*.

O tratado *A queda do diabo* considera os motivos pelos quais o anjo pecou e abandonou o estado de justiça e beatitude em que se encontrava. Como foi possível o pecado, se as coisas do mundo têm uma origem inteiramente boa? A dificuldade não é pequena e move grande parte da tradição filosófica e teológica do ocidente. Anselmo notabilizou-se por identificar a questão da queda em termos de privação (de um bem), da ausência da justiça devida. Este tratado sobre *A queda do diabo*, juntamente com o *A verdade* e sobre *A liberdade de arbítrio*, compõe um tríptico

² Paul Ricoeur, *O Mal. Um desafio à filosofia e à teologia*, (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida), Campinas, Papirus, 1988. Este trabalho é fruto de uma conferência apresentada na Universidade de Lausanne no ano de 1985. Ricoeur apresenta a face enigmática do mal ao indicar num mesmo plano fenômenos tão díspares como o pecado, a dor e o sofrimento.

³ Especialmente A. Camus, *L'Homme revolté*, Paris, Gallimard, 2001, p. 34.

⁴ Agostinho, *Confissões*, VII, 5.

⁵ Anselmo, DCD 247: 17.

⁶ Anselmo, DCD 274: 5.

moral, cujo tema central é a liberdade. Escritos na forma de diálogo, entre o discípulo que pergunta e o mestre que responde, esses três tratados referem-se ao estudo da Sagrada Escritura (*sacra scriptura*). Ainda que Anselmo utilize o termo *tractatus*, a estrutura literária das três obras é aquela do diálogo (*per interrogationem et responsionem*), um estilo presente desde a Antiguidade até a Alta Idade Média, mesmo que não tão difundido nesse final do séc. XI⁷. A predileção de Anselmo pelo diálogo, talvez se explique pela sua inserção na vida cultural do mosteiro de Bec, onde como monge e *inceptor*, ele considera o diálogo um exercício espiritual praticado em comum, em vista do crescimento interior. Ainda que o ensino da gramática (a *declinatio*) seja atribuída a ele durante alguns anos, Anselmo tem como preferência a conversa sobre temas teológicos desenvolvida em pequenos grupos⁸. No *Cur deus homo*, também escrito na forma de diálogo, lemos: “os assuntos explorados por interrogação e resposta agradam a muitos, particularmente aos espíritos mais lentos”⁹.

Dois pontos serão abordados ao longo deste estudo: a) o reconhecimento da vontade desordenada do anjo que abandonou espontaneamente a justiça e tornou-se infeliz: é na exata dimensão do exercício de uma vontade própria, não submetida a nada, que o anjo desertor, ao buscar um acréscimo de felicidade, encontrou a injustiça. Pensamos aqui encontrar, a respeito do *quid* do pecado, o aspecto mais decisivo sobre a ação defeituosa do anjo; b) a significação dos termos negativos mal e nada revela um aprofundamento da reflexão moral apresentada no diálogo. Esses termos são destituídos de qualquer conteúdo essencial, mas significam algo, não segundo a coisa, mas segundo a forma de falar.

*

A questão do pecado, sumariamente indicado nas páginas do *De libertate arbitrii*, aparece de forma mais sistematizada no tratado que ora consideramos. As noções de justiça e verdade, desenvolvidas no *De veritate* e consideradas com especial atenção na definição de liberdade, serão agora reconsideradas à luz da vontade do anjo que, não querendo conservar aquilo que era devido, abandonou

⁷ G. Alliney, “I dialoghi di Agostino. La fortuna del genere letterario fra XI e XII secolo”, en (Alici, L. et alii), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Roma, Città nuova editrice, 2005, pp. 109-115.

⁸ G. Alliney, *idem*, p. 114.

⁹ Anselmo, *Cur Deus homo*, I, 1.

voluntariamente a verdade e a justiça em que se encontrava.

O conteúdo do tratado *A queda do diabo* é assim indicado por Anselmo no prefácio diálogo *A verdade*: “O terceiro investiga a seguinte questão: em que o diabo pecou, pois não permaneceu na verdade. Deus, com efeito, não teria lhe dado a perseverança que não a teria senão por este dom, e se Deus lha teria dado, ele a teria tido como os anjos bons, porque Deus lhes deu”¹⁰. Inicialmente, vejamos com atenção algumas indicações apresentadas nessa passagem.

A “questão” que orienta o tratado é a que diz respeito ao *quid* do pecado do anjo: *quid peccavit diabolus*. Essa questão diz respeito à qualidade intrínseca do ato pecaminoso do anjo, àquilo que concerne ao pecado propriamente dito. Nos primeiros tratados dessa trilogia, a presença da autoridade de S. João (*non stetit in veritate*) e S. Paulo (*Quid habes quod non accepistis*) confirmam que o ponto de partida é aquele da fé, que no projeto anselmiano desdobra-se na busca de razões, neste contexto em particular, dos motivos que levaram o anjo a pecar¹¹. O exame cuidadoso desse tema empreendido por Anselmo, com o instrumental da lógica e gramática de sua época, o leva a reconhecer uma nova ordem de problemas, dentre os quais está o exercício de uma vontade livre, da beatitude desejada pela criatura racional, e a justiça. O poder de pecar está presente em toda criatura racional, seja ela homem ou anjo. Ainda que esse poder de pecar não possa ser visto como um aspecto positivo da vontade da criatura, é antes um defeito, ele não deixa de ser, na expressão de Tomás de Aquino, *quiddam libertatis signum*¹². Querer o mal não é a

¹⁰ Anselmo: “tertius est de quaestione qua quaeritur, quid peccavit diabolus quia non stetit in veritate, cum deus non dederit ei perseverantiam, quam nisi eo dante habere non potuit, quoniam si deus dedisset ille habuisset, sicut boni angeli illam habuerunt quia deus illis dedit”, DV, praef., 173: 15-9.

¹¹ O versículo do Evangelho de S. João ao mencionar a queda do anjo (‘ele não permaneceu na verdade’) vale-se das idéias de permanecer na verdade ou distanciar-se dela, como a expressar idéia, como no segundo caso, de viver sem Deus e separar-se dele. Agostinho aponta o correto entendimento deste versículo: “ele esteve na verdade, mas não permaneceu nela” *A cidade de Deus*, XI, 15 (trad. J. Dias Pereira), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3 ed., 2008) Na Escolástica posterior haverá a discussão sobre o espaço de tempo entre a criação e a queda do anjo. O diabo pecou logo após o primeiro instante da criação, o que garante a idéia de que lê foi criado em estado de graça e de agiu com o livre-arbítrio. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 63, a. 6.

¹² Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, resp. Tommaso d’Aquino, *Sulla verità*, a cura de Fernando Fiorentino, Milano, Bompiani, 2005.

liberdade, nem parte da liberdade. Muito mais defeituosa, e para o homem danosa, é a liberdade dos anjos rebeldes, de Lúcifer¹³.

Um problema de conteúdo moral surge do prefácio do diálogo *A verdade*: em que medida pode-se falar da imputabilidade do diabo, já que ele não recebeu de Deus a perseverança para não pecar. Em outras palavras, Deus poderia ter sido o autor do pecado do anjo, pelo simples fato de não ter dado a ele a possibilidade de perseverar na vontade; ou então, de ter-lhe dado inicialmente uma vontade injusta. Outra face dessa questão volta-se igualmente para Deus: como foi possível criar espíritos, que sob a injunção dessa liberdade, puderam voltar-se contra Deus? Tentarei responder essas perguntas, para em seguida, abordar o *quomodo* do pecado.

As linhas iniciais do *De casu diaboli* fazem referência direta à *Primeira carta aos Coríntios* (4-7): “que é que possuis que não tenhas recebido?”, para reconhecer que toda criatura tem algo (*aliquid per aliud*), e apenas Deus é *per se*. O aprofundamento da questão pelo discípulo será decisivo para a continuidade da reflexão do DCD: se tudo o que é provém de Deus, a passagem do ser ao não-ser (o retorno ao nada) seria igualmente feita por Deus. O vocabulário de Anselmo é estruturado segundo o par *facere esse/ facere non esse*. Poderíamos perguntar em outros termos: Deus seria a causa do ser e do não ser? Naquilo que diz respeito a Deus, pode-se dizer que ele conserva aquilo que ele fez e, deste modo, aquilo que é continua a ser apenas se Deus o mantém no ser. Se Deus deixa de conservar aquilo que era, retorna ao não-ser. Isso não significa que ele o fez não ser, mas que deixou de fazê-lo ser. (*cessat facere esse*). Tem-se, desse modo, que todo *aliquid* é um *bonum*, na medida em que é feito por Deus, e o *non esse* e o *nihil*, destituídos de qualquer essência, não procedem de Deus.

Nesse sentido, devemos dizer que toda vontade, em sua essência, é um *aliquid* e um *bonum*. A vontade desordenada e sua inclinação, na medida em que são algo, são um bem. Deus não é a causa da vontade desordenada do anjo. A vontade é dita injusta apenas porque a justiça não está nela (*iustitia non est in illa*). A idéia central defendida por Anselmo é: o diabo não poderia querer algo, nem mover a sua vontade, se Deus não o permitisse (265: 23-25).

Parece haver certo paralelismo entre “dar a perseverância” e permanecer na

¹³ Cornélio Fabro, Dio el il mistero del male, in *Riflessioni sulla libertà*, Roma, Editrice del verbo incarnato, 2004.

verdade (o caso do anjo bom), de um lado, e “não dar a perseverança”, que implicaria no abandono da verdade, de outro lado. O raciocínio é assim estruturado: o anjo bom permaneceu na verdade porque teve a perseverança; o anjo mau não recebeu a perseverança (não permaneceu na verdade), pois Deus não lha deu. Uma dificuldade se impõe: se o “dar” é para o anjo bom a causa da recepção, o “não-dar” é para o anjo mau a causa da não-recepção. Como pode o anjo ser condenado justamente, se ele não recebeu o poder para perseverar na verdade¹⁴. O mestre procurará desfazer o falso paralelismo entre bem e mal presente na dificuldade acima. O anjo recebeu de Deus o poder e a vontade de ter a perseverança. Ora, pode-se perguntar, por que (*cur*) ele não perseverou? Trata-se de entender o sentido do verbo “perseverar”.

Do ponto de vista lingüístico, dirá Anselmo¹⁵, o preverbo *per* designa em latim a idéia de acabamento, de uma ação que se realiza do princípio ao fim. Assim, *perseverare* é conservar algo completamente; no caso em questão, desde o momento em que a criatura recebeu, como um dom de Deus, uma vontade e um poder, ela poderia se manter na verdade. Perseverar na vontade reta em que o anjo foi criado é querer completamente isso, até o fim: “perseverar na vontade, é querer completamente até o fim”¹⁶. Há um falso paralelismo, pois o não receber não implica o não dar. O anjo não perseverou, nos termos de Anselmo (*non pervoluit*), porque abandonou espontaneamente o que tinha (*sponte dimisit voluntatem quam habebat ... quia deseruit non accepit*). O querer abandonar precede o não receber, isto é, permanecer no estado de retidão no qual foi criado¹⁷. Uma passagem do fim do capítulo assinala que o diabo, querendo (*volendo*) o que não devia, “expulsou a vontade boa e sobreveio a má”¹⁸. Desde o início, a insistência da reflexão recai sobre o termo *sponte*¹⁹.

¹⁴ Anselmo, DCD 235: 20-29.

¹⁵ O argumento aparece em DCD 238: 1-28.

¹⁶ Anselmo: “Perseverare in voluntate sit pervelle”, DCD 238: 27-8.

¹⁷ A parábola do avaro é muito sugestiva: quando este quer algo (por ex., um pedaço de pão), ele somente o consegue se dispuser daquilo que tem.

¹⁸ Anselmo: “Bonam voluntatem expulit, mala superveniente”, DCD 240: 9.

¹⁹ Já na obra anterior –*A liberdade de arbítrio*– Anselmo identificava o ato pecaminoso segundo os termos *liber et sponte*. O livre-arbítrio é dotado de uma espontaneidade, em oposição à toda coação ou necessidade, o que faz a escolha ser livre. Cf. DLA 209:13-21.

O quomodo do pecado

O cap. 4 do DCD intitula-se “Como pecou e quis ser semelhante a Deus”²⁰. Pelo que já vimos, sabemos que a não-perseverança do anjo na justiça na qual foi criado foi motivada por um ato voluntário, cuja marca maior é o *sponte*. Mas não sabemos em que se constituiu esse ato nem como ele se deu. Ele foi fruto de uma *immoderata voluntas* ou *immoderata concupiscentia*, segundo os termos de Anselmo²¹.

Seguindo de perto a argumentação do capítulo, vemos que a indagação sobre o modo pelo qual o anjo abandonou a retidão é precedida de uma rápida investigação sobre o próprio querer do anjo: “quis ter aquilo que não tinha, de modo a querer abandonar o que tinha”.²² É certo que o anjo pecou, e também é reconhecido pelo discípulo, de uma forma incontestável (*per fidem*), que se o anjo tivesse conservado a justiça, ele não teria pecado e nem seria infeliz (4, 240: 25-6). Uma primeira tentativa de resposta ao *quid*: “portanto quis algo que não tinha e que não devia querer, assim com Eva quis ser semelhante aos deuses, antes que Deus assim o quisesse”²³. Temos aqui a transposição da narração bíblica da queda do homem para o caso do anjo: ele quis algo que não tinha e que não devia querer (já que ele devia querer apenas aquilo que lhe era atribuído), antecipando-se, desse modo, ao próprio querer de Deus. Ao querer ser semelhante a Deus, ele tomou a si próprio como princípio, distanciando-se da obediência que lhe era exigida. O ato pecaminoso recebe, assim, como primeira caracterização o de ser um ato contra Deus (*contra Deum*), uma desobediência, uma aversão. Resta tentar definir com mais precisão esse “algo” pelo qual a vontade do anjo foi impelida e “como” ele quis esse “algo”.

Ao considerar a própria vontade do anjo, Anselmo é levado a reconhecer que ele somente poderia querer a justiça ou uma conveniência: “nada podia querer a não ser a justiça ou a conveniência”²⁴. A primeira não podia ser o motivo da queda do anjo. Resta considerar a segunda.

O sentido primeiro e essencial de *commodum* é aquele de relacionar-se com as

²⁰ Anselmo: “Quomodo ille peccavit et voluit esse similis deo”, DCD 240: 15.

²¹ Anselmo, DCD 244: 12-15

²² “quid voluit habere quod non habebat, ut vellet deserere quod tenebat”, DCD 240: 19-20.

²³ Anselmo: “Voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam deus hoc vellet”, DCD 241: 10-11.

²⁴ Anselmo: “nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum”, DCD 241: 11.

satisfações básicas e vitais de toda criatura, por exemplo, aquela de preservar a vida ou a saúde²⁵. A *commoditas* está relacionada também com a felicidade à qual aspira toda criatura racional: “Com efeito, da conveniência provém a felicidade, que quer toda natureza racional”²⁶. Anselmo, no cap. 12 do DCD, ao considerar a hipótese de um anjo criado por etapas (*per partes*), indica a presença de uma vontade natural (de felicidade) que evita as inconveniências e busca as conveniências, e que por fim move todas as outras vontades (*voluntas naturalis ... qua voluntate se movet ad alias voluntates*) (254:24-26). Considerando-a em si mesma, essa vontade não é má, sendo-a somente quando consente à carne²⁷. O anjo, enquanto criatura mais excelente que a criatura humana, não poderia deleitar-se num bem inferior, carnal. Logo, a vontade de ser semelhante a Deus não é em si mesma um mal, pois, se o fosse, o filho de Deus não quererá ser semelhante ao Pai (DCD, 19).

Nem sempre a busca dessas conveniências para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa. É o que acontece com o anjo desertor: ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça: “ao querer desordenadamente algo a mais que havia recebido, ele projetou sua vontade para fora da justiça”²⁸. Com sua atitude espontânea, o anjo pecou: quis o que Deus não queria que ele quisesse, quis se desordenadamente semelhante a Deus²⁹. Ao buscar esse “algo” a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, ele abandonou e desprezou a justiça na qual estava. Anselmo, entretanto, não fornece nenhuma informação sobre a natureza dessa conveniência desejada de forma desordenada pelo anjo. À pergunta (*cuiusmodi commodum illud fuit*) do discípulo, o mestre responde de forma lacônica: “não sei o que foi aquilo”³⁰. Essa atitude do anjo

²⁵ Anselmo, DC, q. III, cap. 11.

²⁶ Anselmo: “ex commoditas enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura”, DCD 241: 13-14.

²⁷ Anselmo, DCD 285: 3-5.

²⁸ Anselmo: “plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit”, *ibid.*, 21-22. Para Escoto (*De peccato Lucifer*), o pecado do anjo é descrito primeiramente como uma busca desordenada da beatitude: “nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta”, *Ordinatio II*, dist. 6, q. 2, in *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter. Washington, The Catholic University Press, 1997, p. 464.

²⁹ Nos termos de Anselmo: “voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo”, DCD 241: 29-30.

³⁰ Anselmo: “quid illud fuerit non video”, DCD 244: 1-3.

revela o traço concreto de uma vontade que, ao querer sair de si mesma, tende ou lança-se (*extendit ... extra iustitiam*) para aquilo que julga ser o melhor para si. A vontade assim, em tensão, procura algo de modo desordenado. O pecado está associado à idéia de desordem, algo que impede que se alcance o fim último da criatura³¹.

Poderíamos dar por encerrada a explicação sobre o “como” da queda do anjo mau: um querer desordenado que buscava algo que apenas poderia ser dado por Deus. Mas uma questão do discípulo faz com que vejamos com mais clareza a atitude do anjo: “Se Deus não pode ser pensado senão como algo único, de tal modo que nada de semelhante a ele pode ser pensado, como pôde o diabo querer o que não podia pensar?”³². O discípulo relembra a formulação do argumento único com a devida interdição que é imposta ao pensamento. Mas aqui, diferentemente do *Proslogion*, o anjo não é o *insipiens* que pode se equivocar sobre a correta forma de significação, que é aquela do domínio da *res*³³. Ademais, o contexto do DCD não concerne àquilo que podemos ou não conhecer a respeito de Deus. A resposta do mestre à questão do discípulo diz respeito apenas à vontade do anjo diante da vontade de Deus. O aspecto central a ser caracterizado é a presença de uma vontade própria, não submetida a nada, e que quer de forma desordenada.

Mesmo na hipótese de que a vontade do anjo quisesse ser apenas algo menor do que Deus (*minus deo*) ele quererá desordenadamente, pois faria uso de uma vontade própria. A vontade do anjo deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, a de uma vontade subordinada à vontade de Deus. Nas palavras de Anselmo, ele deveria querer apenas aquilo que Deus queria que ele quisesse, fórmula presente no cap. 8 do DLA, que definia a vontade justa: “não há vontade justa, senão aquela

³¹ Interessante ressaltar a compreensão do pecado numa visão literária como a fornecida pela personagem Célia Coplestone, da peça *Cocktail Party*, de T. S. Eliot. Esta personagem ao relatar ao médico seu atual estado de espírito –após o reconhecimento do fracasso de um relacionamento amoroso– diz sentir uma “sensação de pecado”, o que para ela não seria sinônimo de algo imoral. No esforço de explicar esse sentimento, a personagem fala de distorsão, de um sentimento de vazio, de falência, como algo que deve ser expiado. *Cocktail Party*, (trad. de Ivo Barroso), T. S. Eliot, Obra Completa, vol. II.

³² Anselmo: “Si deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare?”, DCD 241: 31-2.

³³ Cf. Anselmo, Pros., cap. 4. Sobre o papel do *insipiens* no *Proslogion* confira: G. d’Onofrio, “Che è l’insipiens? L’argomento di Anselmo e la dialettica dell’Alto Medioevo”, en *L’argomento ontologico* (a cura de Marco M. Olivetti), Padova, Cedam, 1990, pp. 95-109.

que quer aquilo que Deus quer que ele queira”³⁴. O caso da vontade do anjo, como descrito nas páginas do DCD, pode ser esclarecedor para a compreensão daquilo que primeiramente define o pecado em Anselmo. Vontade própria é aquela que se arroga o direito ou a condição de não estar submetida à coisa alguma, sendo ela a sua própria norma. Desse modo, ela não é outra coisa do que a soberba. Essa vontade é descrita ainda como a senhora da desobediência, estando assim separada de Deus, a quem deveria estar unida. (frag., 37)³⁵. A vontade própria pertence apenas a Deus, na medida em que ela não é submetida a nada.

Com a soberba, encontramos a idéia do desprezo a Deus, do desrespeito à submissão a Deus. Dito de outra forma, da substituição de Deus por si próprio, já que a criatura (tanto a angélica quanto a humana) se julga no direito de alcançar qualquer conveniência por ela própria. No contexto do *Proslogion*, tal atitude era subsumida como uma tentativa de se elevar acima do criador (*super creatorem*), o que inverteria a ordem do ser, e não poderia ser qualificada a não ser como um absurdo (*quod valde est absurdum*)³⁶. Para Anselmo, o abandono da retidão não poderia ser motivado a não ser por essa soberba. Ela é o sintoma do nosso ocaso.

Esse movimento da vontade, ao buscar um acréscimo de felicidade, foi de tal forma desordenado, que ao abandonar o que tinha e devia conservar, ganhou a privação. Uma fórmula expressiva (segundo o par *aversio/conversio*) define a vontade do anjo: “mas, quando se afastou do que devia e converteu-se para aquilo que não devia, não permaneceu na retidão natural em que foi feito. Portanto, quando a abandonou, perdeu algo grande e nada recebeu senão a privação, que não possui nenhuma essência, a qual nomeamos injustiça”³⁷. A injustiça não é outra coisa do que o mal, a ausência de um bem, a ausência da justiça devida³⁸. O anjo perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça nas quais foi criado. Com a soberba se instaura primeiramente o distanciamento de Deus (*aversio Deo*), que sob o influxo

³⁴ Anselmo: “nulla autem est iusta voluntas nisi quae vult quod deus vult illam velle”, DLA 220: 18-19.

³⁵ Anselmo, *Liber de similitudinibus*.

³⁶ Anselmo, *Pros.* 103: 4-6.

³⁷ Anselmo: “cum vero avertit se ab eo quod debuit et convertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est. Quam cum deseruit magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea nisi privationem eius quae nullam habet essentiam, quam iniustitiam nominamus, suscepit”, DCD 246: 30-1; 247: 1-3.

³⁸ Segundo afirmação presente no *De conceptu virginali et de originali peccato*: “iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae”, DCV 3, 143: 3.

do amor próprio e da vontade livre, marca o pecado.

Por mais que o DCD considere, em grande parte de seus capítulos, o estado de corrupção do anjo mau, não deixa de ser significativa a consideração dos anjos bons. Estes, pela sua perseverança, foram confirmados na justiça e receberam dela aquilo que será o traço distintivo da liberdade criada: não querer aquele *plus* assinalado pelo acréscimo de felicidade. Em outras palavras, eles receberam a *impotentia peccandi*, sendo assim elevados a um grau no qual não vêm nada mais do que necessitam: “e por isso foram elevados a tal ponto que alcançaram qualquer coisa que pudessem querer, e não vêm algo a mais que possam querer e, por isso, não podem pecar”³⁹.

Ademais, permanecer na justiça é possuir tranquilidade e calma na alma; abandoná-la, por sua vez, é ter a alma tomada por afecções múltiplas e violentas, tal como um senhor cruel (*crudelis dominus*) que força um pobre homem (*homunculus*)⁴⁰ a ser perturbado por atividades torpes e laboriosas (DCD 10, 247: 22-8). Para Anselmo, a vontade de querer a justiça está relacionada ao *debitum*: “penso que esta (vontade) está sempre ligada àquilo que é devido”⁴¹, seja naquela criatura que a conserva (e por isso mesmo deve querê-la mais e perseverar), seja naquela criatura que a abandonou, pois essa justiça deixou nela alguns belos vestígios (*pulchra vestigia*). O fato de ser ainda devedora (*debitrix*) da justiça (para aquela que permanece na justiça) mostra que ela está embelezada (*decorata*) pela dignidade da justiça⁴².

³⁹ Anselmo: “Quapropter adeo sunt proveci, ut sint adepti quidquid velle potuerunt, nec iam videant quid plus velle possint, et propter hoc peccare nequeunt”, DCD 243: 20-2.

⁴⁰ Esse termo *–homuncio* ou *homunculu–* aparece com frequência nos textos de Anselmo com o objetivo de descrever o estado da “situação humana”. No *Proslogion*, a prece de abertura, enquanto uma *excitatio mentis*, acentua o flagelo espiritual: “Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas”, (1, 97: 4). No CDH, Boson adverte no final do livro I que não há outra solução para um pobre homem infeliz, a não ser a redenção do Cristo Salvador: “Non est qua evadat miser homuncio”, (94: 8-9). Na EIV, antes das admoestações a Roscelino, lemos: “Quippe si ego contemptibilis homuncio”, (I, 5). A esse respeito, ver as excelentes observações de René Roques (em sua tradução do CDH, pp. 340-1) e de A. Gallonier, em suas notas da tradução da *Epistola de incarnatione verbi*, p. 266.

⁴¹ Anselmo: “semper eam huic debito alligatam puto”, DCD 259: 21.

⁴² Na reflexão sobre o não se deve esquecer o papel fundamental da Encarnação de Cristo para salvar o homem do pecado e da perdição eterna. A obra de Salvação, nos termos de Anselmo, é a devida satisfação à justiça de Deus cometida pelo pecado. Diante do ml infinito

O anjo serve a Deus, mas ao optar por servir a si mesmo, escolhe um tipo de vida definida pela privação e necessidade de todo tipo. Essa escolha, decisão tomada por um espírito livre, é a expressão do uso da liberdade, que enobrece e aperfeiçoa o mundo, ainda que por vezes, ela pode tornar-se ociosa, na medida em que é exercida para outros fins. O anjo desertor quis ser causa de seu livre querer, passou da *dignitas à dedecus naturae*⁴³. Mais do que tudo, a soberba aliena o anjo de Deus, faz com que ele se volte para si próprio, que dê às costas ao mundo, nada mais do que um ensimesmamento. Diz a esse respeito J. L. Marion: “Satã é o idiota total, aquele que assume sua particularidade, que se apropria a tal ponto de sua identidade, que não quer, e logo não pode, sair de si, habitar a distância”⁴⁴.

Dos modos de se dizer o mal: a (quase) essência do pecado

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

Toda a dificuldade envolvendo as noções de mal e nada é esboçada pelo discípulo numa longa intervenção no cap. 10, intitulado “como o mal parece ser algo”⁴⁵. De fato, é apenas pela fé (*sola fide*) que ele (discípulo) admite entender o mal como nada. Ele apresenta três argumentos que apontam o mal como algo: 1) Se o mal é a privação do bem, então o bem seria a privação do mal; 2) como o mal seria nada, se diante dessa palavra sentimos uma certa inquietação (dirá Anselmo que nossos corações estremecem); 3) se a palavra mal é um nome, ela é significativa, e o

representado pelo pecado, há de se ter uma reparação não apenas igual, mas maior, algo que seja suficiente para compensar a falata cometida. A satisfação adequada não tem senão o aspecto positivo da remotio mali: escapar do diabo, evitr a presenução e a soberba e obter a verdadeira liberdade. Sobre a reflexão cristológica de Anselmo, cf. Martines, Paulo Ricardo, “Liberdade e justiça na cristologia de santo Anselmo, en (Xavier, Maria Leonor org.) *A questão de Deus na História da Filosofia*, Lisboa, Zéfiro, 2008, pp. 447-456.

⁴³ Cf. Eduardo Briancesco, “¿Cómo interpretar la moral de S. Anselmo?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4, 2, 1978, p.135.

⁴⁴ J. L. Marion, *Prolegómenos a la caridad*, (trad. Carlos Díaz), Madrid, Caparroz editores, 1990, p.39.

⁴⁵ Anselmo: “Quomodo malum videatur esse aliquid”, DCD 247: 5.

que ela significa é algo, e não nada.

O falso paralelismo que está presente na primeira afirmação é o mesmo que foi indicado pelo discípulo nas páginas iniciais desse tratado, entre o *perseverare* e o *non perseverare*. Anselmo não o abordará aqui. A segunda afirmação merecerá uma breve indicação no final da obra, quando o problema do mal e do nada será retomado, sendo possível, então, reconhecer a existência de certas inconveniências que acometem a criatura constantemente. Apenas a terceira afirmação receberá um tratamento adequado no cap. 11. A dificuldade, tal como é apresentada, refere-se a uma questão de linguagem, e possui a mesma estrutura daquela indicada por Agostinho no cap. 2 do *De magistro*. Enfim, uma pergunta do discípulo resume o conteúdo da dificuldade: “Portanto, como o mal é nada, se o que significa esse nome, é algo?”⁴⁶.

Como observação preliminar, e até mesmo com o valor de uma regra hermenêutica, é afirmado pelo mestre que a partir de um nome não se pode provar o que a coisa é: “como pensas provar que o mal é algo, pelo nome mal?”⁴⁷. Para a resolução da aporia do termo nada, será preciso encontrar empregos diferentes para a significação do nome nada (*diversa significationis consideratio in hoc nomine*). A tarefa será a de buscar uma solução semântica⁴⁸.

A palavra **nada** tem o mesmo sentido de não-algo (*non-aliquid*): essa palavra estabelece, por sua significação, que toda coisa e tudo o que é algo (*res* e *aliquid*) é removido da inteligência, e que nenhuma coisa ou algo são retidos pela inteligência. No entanto, como a remoção de algo implica necessariamente a confirmação de um conteúdo significativo, a palavra não-algo, destruindo o que é algo, significa algo⁴⁹. Dessa forma, pode concluir Anselmo: “este termo ‘não-algo’ por diversas razões, de algum modo significa uma coisa e algo, e de modo algum significa um coisa ou algo. Com efeito, significa ao remover, e não significa ao constituir. Por essa razão, o nome nada, que anula tudo que é algo, ao destruir não significa nada, mas algo; ao

⁴⁶ Anselmo: “quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid”, DCD 247: 20-1.

⁴⁷ Anselmo: “quomodo aestimas te probare malum esse aliquid per nomen mali?”, DCD 248: 6-7.

⁴⁸ Italo Sciuto, “La semantica del nulla in Anselmo d’Aosta”, *Medioevo*, 15, 1989, pp. 39-66.

⁴⁹ O exemplo de Anselmo é significativo: entendemos o vocábulo não-homem entendendo o que é homem.

constituir, não significa algo, mas nada”⁵⁰. Assim, a primeira solução é estabelecida conforme o seguinte princípio: *nihil* significa algo (*aliquid*) na medida em que **remove** determinado conteúdo e **não constitui** coisa alguma⁵¹.

Essa solução de conteúdo semântico oferecida pelo mestre não satisfaz o discípulo, pois o nome “nada” não deixa de significar algo. Daí, a questão ser reapresentada: “*quid sit (nihil) ... qualiter sit nihil, si nomen significativum eius significat aliquid [...] quomodo idem sit aliquid et nihil*”. A segunda formulação do mestre (apresentação de uma *alia ratio*) procura ressaltar a diferença entre uma significação segundo a forma da palavra (*secundum formam*) e uma significação que considera a própria coisa (*secundum rem*). Essa dupla significação aparece sob o par *vox/res* no *Proslogion*, e será considerada no *De grammatico* (cap. 15) como uma significação *per se* (substantialis) e uma significação *per aliud* (accidentalis)⁵². O exemplo da *caecitas* é sugestivo: dizemos que a cegueira é algo (*aliquid*) segundo a

⁵⁰ Anselmo: “haec Vox non-aliquid his diversis rationibus aliquatenus significat rem et aliquid, et nullatenus significat rem aut aliquid. Significat enim removendo, et non significat constituendo. Hac ratione nihil nomen quod perimit omne quod est aliquid: et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil”, DCD 249: 18-22.

⁵¹ A compreensão da primeira solução requer um esclarecimento acerca do termo *aliquid*. No livro *De potestate*, esse termo é entendido de quatro formas diferentes: 1) quando algo é aquilo que é proferido pelo seu nome, é concebido pelo espírito e está na coisa (*quod suo nomine profertur et mente concipitur et est in re*); 2) quando algo possui um nome, é concebido pelo espírito, mas não está na verdade, assim como uma quimera (*quod et nomen habet et mentis conceptionem, sed non est in veritate, ut chimera*); 3) quando algo possui apenas o nome, sem nenhuma concepção no espírito, e ausente de toda essência, assim como os termos injustiça e nada (*quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et est absque omni essentia, ut est iniustitia et nihil*); 4) quando algo não possui um nome, não é concebido pelo espírito, nem possui existência, assim como dizemos que o não-ser é algo, ou que o não-ser é (*quod nec suum nomen habet nec conceptionem nec ullam existentiam, ut cum non esse dicimus aliquid et non esse esse*).

Essa quádrupla explicação de Anselmo pode muito bem conter uma teoria completa da significação, e não é o caso de explorá-la nos limites desse artigo. Convém reter a explicação complementar da terceira forma de significação de algo: os termos injustiça e nada não formam nenhuma concepção no espírito, ainda que constituam uma intelecção, pois “non est idemm constituere intellectum, et constituere aliquid in intellectum”. O termo não-homem constitui uma intelecção, mas remove tudo aquilo que pode ser algo. Trata-se do mesmo sentido de *removere* considerado no *De casu diaboli*.

⁵² Cf. Desmond P. Henry, *The logic of St. Anselm*, New York, Oxford University Press, 1967, pp.19-25.

forma de falar (*secundum formam loquendi*), na medida em que dizemos que alguém é cego, e não-algo (*non-aliquid*) segundo a coisa (*secundum rem*). O nada não é um *aliquid* (*secundum rem*), mas um *quasi aliquid* (*secundum formam*). Conforme o exemplo, muitas outras coisas são segundo o modo de falar e, no entanto, não são.

Realizada esta segunda explicação, Anselmo pode concluir, como seria de se esperar, que o mal e o nada significam algo, não segundo a coisa, mas segundo a forma de falar. Assim como o nada é um não-algo, o mal é um não-bem, ausência do bem lá onde deve ou convém que haja bem: “O mal não é outra coisa que o não-bem, ou ausência de bem, onde deve convir que haja o bem”⁵³. No entanto, uma nuance⁵⁴ apontada por Anselmo deve ser considerada em sua totalidade: “malum igitur vere est nihil et nihil non est aliquid, et tamen *quodam modo* sunt aliquid, quia sic loquimur de his *quasi sint aliquid*”. O que temos é o seguinte: ainda que o mal seja completamente destituído de qualidades, ele possui uma carga significativa que lhe é outorgada pela simples forma de falar, o que, de um certo modo, faz dele algo, ainda que se diga que é um quase algo. Não se pode negar que as palavras **mal** e **nada** não são utilizadas em declarações de uso corrente (como quando dizemos que alguém fez (algo) mal, ou portou-se mal, ou que não fez nada. A dificuldade apresentada sobre o nada, que teve como ponto de partida o *usus loquendi*, parece ter reaparecido ao final da discussão, mesmo com o esforço do mestre em apontar para os dois planos da significação.

A linguagem de Anselmo parece apontar para a existência de um mal como **nada** (no cap. 20 aparece a expressão *simplex malum* para defini-lo) destituído de qualquer conteúdo essencial, e o mal como um algo (na expressão que acabamos de ver, um quase-algo). A reconsideração do problema do mal/nada no cap. 26 confirma essa dupla constituição: “O mal, que é a injustiça, sempre é nada, mas o mal que é algo inconveniente, algumas vezes é nada, como a cegueira, algumas vezes e algo, como a tristeza e a dor”⁵⁵. Segundo um aspecto de teor psicológico, o mal de inconveniência causa mais horror ao homem do que o mal como pura ausência: “quando ouvimos o nome ‘mal’, não tememos o mal que é nada, mas sim o

⁵³ Anselmo: “malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum”, DCD 251: 6-7.

⁵⁴ Cf. Briancesco, ob. cit., pp. 137-8.

⁵⁵ Anselmo: “malum quod est iniustitia semper nihil est, malum vero quod est incommoditas aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas, aliquando est aliquid ut tristitia et dolor”, DCD 274: 8-10.

mal que é algo”⁵⁶.

Como tentamos mostrar acima, a posição de Anselmo sobre os termos privativos *nihil* e *malum* procura acentuar o aspecto de que eles não designam um *aliquid*, e nessa medida não provêm de Deus. O movimento de um querer desordenado do anjo é explicado no último capítulo do DCD, como um ato injusto de rapina. Ter um querer (injusto) não significa que Deus o tenha dado, mas que esse querer (enquanto querer) fora roubado: “Certamente, alguém não apenas tem de Deus, o que ele espontaneamente oferece, mas também aquilo que injustamente arrebatou, com a permissão de Deus”⁵⁷.

Ainda que Anselmo não apresente um capítulo específico no seu DCD sobre os “efeitos do pecado”, podemos, no entanto, recolher algumas indicações que nos levam a reconhecer na natureza decaída do anjo um certo apequenamento, fruto de sua própria livre-determinação. Numa consideração semelhante à respeito da alma, pode-se dizer que além de ficar à mercê de certas afecções (como se estivesse sob o jugo de um senhor cruel) (cf. cap.10, 247:22-8), o abandono da justiça realizado por uma vontade sem medida (*per voluntatem immoderatam*), acarreta a essa natureza criada toda espécie de necessidades (*omni modo indigeat*) (cf. cap.14, 258:27-30). É significativa a idéia segundo a qual o anjo desertor não pode voltar (*redire*) à justiça por si mesmo. Se primeiramente ele não pôde alcançá-la por causa da condição de sua natureza (*conditione naturae*) –ele a recebeu como um dom de Deus– agora ele não deve tê-la pelo valor de sua falta (*merito culpae*) (cf. cap.17, 262:15-19). Essa incapacidade de recuperar por si mesmo a justiça abandonada, confirma o movimento dos caps. 10-12 do DLA, que já sinalizavam o infortúnio da servidão e a necessidade da graça.

*

Gostaríamos de tecer algumas considerações, a título de conclusão, sobre a moral de Anselmo, principalmente sobre o papel representado pela noção de beatitude. A justa vontade de beatitude é expressão da dignidade da criatura racional, homem ou anjo. Esta idéia foi indicada na primeira parte deste estudo. Convém voltar a ela.

⁵⁶ Anselmo: “cum igitur audimus nomen mali, non malum quod nihil est timemus, sed malum quod aliquid est”, DCD 274: 11-12.

⁵⁷ Anselmo: “Nempe non solum hoc habet aliquis a deo quod deus sponte dat, sed etiam quod iniuste rapit deo permittente”, DCD 276: 910.

A correlação entre *commodum* e *iustitia* aparece como propulsores da vontade do anjo. É pelo primeiro, e espontaneamente, que o anjo quis o que não tinha e o que não devia querer; ele pecou procurando desordenadamente algo que poderia lhe trazer um acréscimo de beatitude, encaminhando-se para além da justiça. A conveniência procurada pelo anjo é entendida nesse contexto como aquilo que constitui a beatitude, com aquilo que quer toda criatura racional: “Portanto, não podia querer senão a justiça ou a conveniência. Com efeito, pela conveniência procede a beatitude, a qual deseja toda criatura racional” (DCD 241: 13-14). Esta é uma primeira definição de beatitude. Costuma-se ver aqui uma oposição acentuada entre a conveniência e a justiça, na qual a primeira seria a condição de possibilidade da beatitude. Posição essa diferente da tradição antiga que via nas conveniências o correspondente de coisas fugazes e insignificantes, aquelas que deveriam ser evitadas para a aquisição da verdadeira beatitude. Penso aqui na tradição latina, de um Cícero e Agostinho.

Anselmo oferece um segundo sentido de *commodum* de modo indireto, que é aquela que advém com a justiça: “Não obstante, agora chamo felicidade, não a felicidade com justiça, mas aquela que todos querem” (DCD 255: 2-4). Essa beatitude assim entendida é aquela que melhor expressará o bem moral. Distanciada dos bens inferiores, dos apetites carnis, a vontade de beatitude volta-se para aquilo que é mais digno e ao mesmo tempo enobrece a criatura. Ela será conhecida como *vera beatitudo*. No entanto, Anselmo é levado a reconhecer que Deus fez reunir-se, ao mesmo tempo, nessa criatura racional, uma vontade de beatitude e uma vontade de justiça. Esse procedimento se justifica, pois, recebendo apenas a vontade de beatitude, ela teria a possibilidade de se inclinar para as conveniências menores e baixas, as quais deleitam apenas os “animais sem razão” (*irracionales animalia*), não podendo jamais reconhecer aquilo que é melhor, e desse modo essa vontade não poderia ser propriamente chamada de justa ou injusta (DCD 257: 18-29). No caso de apenas receber a vontade de justiça, o raciocínio é idêntico: a vontade seria determinada a querer apenas o que é justo (DCD 258: 13-16).

A vontade deve se comportar de tal forma que busque ao mesmo tempo a beatitude e a queira com justiça. Desse modo, não basta apenas identificar essa dupla constituição do querer da vontade: é preciso afirmar um princípio segundo o qual a vontade de justiça modere os excessos da vontade de beatitude, sem, no entanto, coibi-la. A vontade governada pela justiça tem como exemplo aquele de um comandante que impede o desgoverno de seu navio, mantendo-o sempre na boa rota (26, 274: 16-24). No caso da vontade, quando a justiça se faz presente, o querer

persevera até o fim naquilo que é melhor.

Essa dupla constituição da vontade receberá na última obra de Anselmo (o De concordia) a designação de uma dupla afecção: pra querer a felicidade e para quererá retidão (DC 11, 281: 5-7). A afecção é aquilo pelo que o instrumento é afetado para querer, seja para querer aquilo que é conveniente, seja para querer a justiça. Pela primeira, o homem quer sempre a beatitude e, pela segunda, quer ser reto. Esse par de afecções será considerado também segundo a relação de comando e obediência, relação essa que definirá a vontade reta. Temos, diz Anselmo, a vontade de justiça “para comandar e reger sob a orientação do espírito” (*ad imperium et regimen*) e a vontade de felicidade “para obedecer sem qualquer inconveniência” (*ad oboediendum sine omni incommoditate*) (DC 13, 286: 9-14). A primeira foi dada por Deus em vista de sua honra; a segunda, em vista do bem-estar da criatura.

Recibido 4/11/2014
Acceptado 30/11/2014