

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

O problema do mal em Anselmo de Aosta

Luciano da Rosa Ramires

Pelotas, 2015

LUCIANO DA ROSA RAMIRES

O PROBLEMA DO MAL EM ANSELMO DE AOSTA

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

ORIENTADOR: Prof. Dr. Manoel L. C. Vasconcellos

Pelotas, 2015.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R173p Ramires, Luciano da Rosa

O problema do mal em Anselmo de Aosta / Luciano da Rosa Ramires ; Manoel L. C. Vasconcellos, orientador. — Pelotas, 2015.

85 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Anselmo de Aosta. 2. Mal. 3. Vontade. 4. Retidão. 5. Criacionismo. I. Vasconcellos, Manoel L. C., orient. II. Título.

CDD : 108

Banca examinadora:

.....
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (Orientador) - UFPel

.....
Prof. Dr. Fernando Rodrigues Montes D' Oca – IFSul

.....
Prof. Dr. Pedro Leite – UFPel

À Adriane, João Pedro e Ágatha.

AGRADECIMENTOS

Início os meus agradecimentos por Deus, já que Ele colocou pessoas sensacionais no meu percurso e que possibilitaram que eu chegasse até aqui.

Não tenho como deixar de agradecer a minha esposa Adriane, pelo carinho, dedicação, apoio, companheirismo, amizade, paciência, amor... Foi devido a isto que este trabalho foi concretizado. Sem você este sonho não iria adiante.

Agradeço aos meus filhos, João Pedro e Agatha, que tiveram uma enorme paciência à espera do pai que precisou ficar ausente tantas horas para ler, escrever, revisar...

A Andressa (Dede), a minha sobrinha de coração (certamente uma pessoa muito especial) por toda a dedicação e ajuda no cuidado com o João Pedro e com a Agatha. Sei que perdestes várias tardes de sábado para poder me auxiliar, por isso não podia deixar de deixar aqui a minha admiração e agradecimento.

Ao meu Orientador Manoel Vasconcelos, deixo aqui um agradecimento mais do que especial. Além de toda a admiração que tenho, ele foi sem dúvida a pessoa mais importante para que essa dissertação fosse concluída, pois sem o qual certamente a dissertação não sairia como diversas vezes pensei que iria acontecer, porém este incansável professor sempre me estimulou e apoiou de modo espetacular.

Agradeço também aos professores do Departamento de Filosofia da UFPel, que de uma forma ou outra auxiliaram e contribuíram, em especial os professores Sérgio Strefling e Pedro Leite que contribuíram e muito com um conhecimento mais específico na área de medieval.

Deixo aqui o meu agradecimento a Mirela, também incansável e sempre disposta a auxiliar quem quer que seja.

Agradeço aos meus colegas de mestrado, pelos momentos divididos juntos, especialmente ao Matheus Jeske Vahl que se tornou um grande amigo e que com todo o seu conhecimento auxiliou e contribuiu para esse texto.

Agradeço a CAPES pelo apoio financeiro, mesmo que por um breve período foi de grande auxílio no início do mestrado.

Por fim, mas não menos importante agradeço a todos os meus familiares, minha mãe Marilucia, minha irmã Cristiane, meus cunhados e amigos Vagner, Julio, Roberta, Marcelo, Marcelinha, Alexandre, Viviane, Paulo, Bianca, Nicole aos colegas de serviço da Prefeitura do Capão do Leão, que de uma forma ou outra me ajudaram nem que fosse tomando um chimarrão e jogando conversa fora ou jogando um futebol, para que eu pudesse descansar e refrescar a cabeça.

Se queres falar propriamente, ela [a justiça] não se afastou dele, mas foi ele próprio que a abandonou, querendo o que não devia.

Anselmo de Aosta

Resumo

RAMIRES, Luciano da Rosa. **O problema do mal em Anselmo de Aosta**. 2015. 82f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

O presente trabalho pretende estudar o problema do mal em Anselmo de Aosta, tomando como base algumas importantes obras do autor, especialmente sua trilogia sobre a Sagrada Escritura. A partir daí busca-se elucidar, numa perspectiva teórica, o problema do mal sob dois horizontes, a saber: primeiro a argumentação anselmiana de que Deus não faz o mal e, deste modo, só o pode fazer as criaturas mesmas, e, segundo demonstrar que, conforme o Doutor Magnífico, a responsabilidade última da ação é da criatura racional, ou seja, a criatura racional, pela vontade livre, é responsável por perseverar ou não na retidão. Com isso procurou-se asseverar a defesa radical de Anselmo acerca da voluntariedade da vontade. Para tanto, o problema que norteou a presente pesquisa foi como compatibilizar, segundo o referido autor, a evidência da presença do mal frente à perspectiva cristã de um mundo criado por um único Deus, sumamente bondoso, poderoso, sábio e justo, ou ainda como pode o homem, criatura deste Deus, querer aquilo que é nocivo?

Palavras chave: Anselmo de Aosta. Mal. Vontade. Retidão. Criacionismo.

Abstract

RAMIRES, Luciano da Rosa. **O problema do mal em Anselmo de Aosta**. 2015. 82f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The purpose of this research is to study the problem of the evil in Anselm of Canterbury, taking as a base some meaningful works by the author, especially in its trilogy about the Holy Scripture. Thenceforth it seeks to elucidate, in a theoretical perspective, the problem evil under two horizons: first, Anselm's argument that God does not do evil and, therefore, it can only be done by the creatures themselves, and, second, to show that, according to Magnificent Doctor, the responsibility of the last action is of the rational creature, that is, the rational creature, by free will, is responsible for preserving or not righteousness. With that, it was seek to ensure the radical defense of Anselm about the willingness of the will. For so, the problem which guided the current research was how to match, according to the author referred, the evidence of the presence of evil towards the Christian perspective of a world created by an only God, extremely kind, powerful, wise and fair, or yet, how can a man, creature of this God, want that which is harmful?

Key-words: Anselm of Canterbury. Evil. Will. Righteousness. Creationism.

Lista de abreviaturas e siglas

DV	<i>De Veritate</i>
DLA	<i>De Libertate Arbitrii</i>
DCD	<i>De Casu Diaboli</i>
CDH	<i>Cur Deus Homo</i>
M.	Mestre
D.	Discípulo
Trilogia	Trilogia de tratados concernentes ao estudo das Sagradas Escrituras.
Cap.	Capítulo

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1 - O PROBLEMA DO MAL E O PENSAMENTO CRISTÃO	15
1.1 – O MAL	16
1.2 – A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO E A QUESTÃO DO MAL.....	19
1.2.1 – <i>São Gregório de Nissa</i>	20
1.2.2 – <i>Santo Agostinho</i>	23
2 – ANSELMO: A CONCEPÇÃO CRIACIONISTA E A ORIGEM DO MAL	28
2.1 – A CONCEPÇÃO CRIACIONISTA	29
2.2 – O <i>MONOLOGION</i> E A CONCEPÇÃO ANSELMIANA DE CRIAÇÃO	30
2.3 – A ORIGEM DO MAL – DEUS NÃO É AUTOR NO MAL	42
3 - A QUESTÃO DO MAL MORAL NA TRILOGIA	47
3.1 - O <i>DE VERITATE</i>	47
3.1.1 - <i>Significação e pensamento</i>	49
3.1.2 - <i>Vontade e ação</i>	52
3.1.3 - <i>Sentido e essência das coisas</i>	53
3.1.4 - <i>Suma Verdade</i>	54
3.1.5 - <i>Definição da verdade</i>	55
3.1.6 - <i>A definição de justiça</i>	56
3.2 - O <i>DE LIBERTATE ARBITRII</i>	60
3.2.1 - <i>A definição de Liberdade</i>	61
3.2.2 – <i>Demonstração de que a vontade é sempre livre</i>	64
3.2.3 – <i>Relação entre pecado e liberdade</i>	66
3.2.4 – <i>Síntese da doutrina exposta</i>	68
3.3 - O <i>DE CASU DIABOLI</i>	69
3.3.1 – <i>Análise da perda da retidão da vontade</i>	69
3.3.2 – <i>A questão da origem e da natureza do mal</i>	74
3.3.3 – <i>Análise da vontade da criatura Angélica</i>	76

CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

Introdução

Anselmo de Cantuária ou Anselmo de Aosta como também é conhecido, nasceu em 1033, em Aosta, no norte da Itália. Em 1060 ingressa no mosteiro beneditino de Sainte-Marie Du Bec-Hellouin, na Normandia, onde em 1063 passa a ser prior.

Neste período, Anselmo escreve duas de suas principais obras o *Monologion* (1076) e o *Proslogion* (1077-78). Mais tarde, entre os anos 1080 e 1085/86, já como abade escreveu os tratados pertencentes ao estudo da sagrada escritura, a trilogia *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*.

Fruto de seu primeiro exílio, em sua fase como arcebispo, escreveu *Cur Deus homo* em 1098, tratado no qual Anselmo procura indicar o papel necessário da figura de um Deus-Homem para a salvação do homem.

Quanto a sua filosofia, se pode considerar que de maneira muito viva se revela no pensamento de Anselmo seu acento cristão, o qual se manifesta, por exemplo, no relevo que adquire o aspecto moral do agir humano. Compreender porque o homem pode condenar-se ou salvar-se, por que peca, por que é justo, entre outras questões está na raiz da filosofia de Anselmo.

Diante deste contexto filosófico, o presente trabalho consiste numa análise das principais obras referentes ao tema do mal de Anselmo de Aosta e seus principais comentadores, a fim de elucidar o seguinte problema: como compatibilizar, segundo o referido autor, a evidência da presença do mal frente à perspectiva cristã de um mundo criado por um único Deus, sumamente bondoso, poderoso, sábio e justo, ou ainda como pode o homem, criatura deste Deus, querer aquilo que é nocivo?

Deste modo, torna-se claro o objetivo do trabalho, o qual é, especificamente, elucidar o problema do mal segundo Anselmo de Aosta, ou seja, visa-se compreender como o referido autor busca explicar a presença do mal, como visa aclarar os motivos do mal moral, ou ainda, o que leva a criatura racional (homens e anjos) a querer aquilo que é nocivo e que não convém.

O mal é um problema clássico na história da filosofia, principalmente para a filosofia cristã que precisa conciliar a evidência do mal com a existência de um Deus criador de tudo, onipotente, onisciente e onibenevolente, o que torna o tema relevante para o estudo.

Anselmo de Aosta, por sua vez, é contado entre os grandes pensadores da história do pensamento Ocidental, principalmente pelo seu conhecido argumento ontológico. Porém, têm-se despertado um crescente interesse, sobretudo na última década, para o seu pensamento ético. E, é neste contexto que se optou por estudar o tema do mal em Anselmo, ou seja, embora o autor retome de Agostinho a postulação de uma resposta ao problema do mal recorrendo ao uso da vontade, o Doutor Magnífico apresenta traços de originalidade em sua argumentação como o modo como se produz o mal na vontade e, o fato de o mal e o nada serem algo ao menos na significação, isto é, o mal não possui existência segundo a coisa, mas apenas segundo a forma da linguagem.

Para tanto, o presente trabalho está dividido em três capítulos, sendo que o primeiro capítulo destacará de modo sintético, alguns pontos essenciais para a compreensão do problema do mal para a filosofia cristã. Neste, buscar-se-á: (i) aclarar o conceito de mal, evidenciando que o problema do mal ganha maiores contornos quando se procura conciliar e/ou explicar a evidência do mal no mundo com a existência do Deus cristão e, em seguida (ii) apresenta-se uma breve síntese dos primeiros séculos de formação do pensamento cristão, que certamente influenciaram a composição do pensamento de Anselmo, destacando dois expoentes do período patrístico: São Gregório de Nissa, o maior dos luminares da Capadócia e, para muitos, o maior dos padres gregos sob o aspecto especulativo e filosófico, e Santo Agostinho, seguramente o maior expoente do período patrístico e que influenciou fortemente Santo Anselmo.

No segundo capítulo, já adentrando mais especificamente na filosofia anselmiana, abordar-se-á como o referido autor procura conciliar a concepção criacionista com a questão da origem do mal. Neste, procuraremos mostrar a concepção cristã partilhada por Anselmo de que todas as coisas são criadas por único Deus, sumamente bondoso, justo e onipotente, a partir da leitura do *Monologion* e, posteriormente a argumentação anselmiana sobre a não possibilidade de Deus ser o autor do mal.

No terceiro capítulo, mais específico sobre o problema do mal moral, veremos, a partir da análise da trilogia *A verdade*, *A liberdade de arbítrio*, *A queda do diabo*, como para Anselmo o homem que é criatura de um Deus sumamente bondoso quer aquilo que não deveria querer ou ainda que leva a criatura racional a querer aquilo que é nocivo ou que não convém.

Por fim, este é o contexto que se pretende elucidar a problemática do mal segundo Anselmo de Cantuária. Compreender como o autor, com o uso da razão, busca explicar a presença do mal e as supostas incompatibilidades com o credo, como visa aclarar os motivos do mal moral, ou, o que leva a criatura (homens e anjos) a querer aquilo que é nocivo e que não convém.

1 - O PROBLEMA DO MAL E O PENSAMENTO CRISTÃO

A temática do mal é uma questão clássica na história do pensamento ocidental, que impulsionou autores de diversas épocas e lugares a refletirem sobre o assunto.

Além disso, podemos considerar que a abordagem acerca do mistério do mal se impõe como imprescindível para todo pensador que vise considerar ou negar a existência do Deus cristão.

Ou seja, o problema do mal é uma questão frequente frente a concepção cristã de Deus, tendo em vista que é um problema tratado tanto pelos pensadores cristãos, a fim de conciliar a origem e a presença do mal no mundo com a concepção de um Deus criador, onipotente e sumamente bondoso, como também por aqueles que visam negar a existência deste Deus, afirmando a incompatibilidade da presença do mal com a concepção cristã de Deus.

Conforme Castañeda¹, o cristianismo está intimamente ligado à questão do mal. Segundo o autor é impossível ser cristão e não crer no pecado ou no mal moral.

Ullmann, na introdução de sua obra “O mal”, destaca:

Há, pois, razão para perguntar: se Deus é o criador de tudo, se é todo-poderoso, onisciente e bom, como se coadunam esses atributos com o mal no mundo? Achamo-nos ante um desafio para a filosofia e para a teologia.²

Sob essa perspectiva, o presente capítulo propõe-se a, num primeiro momento, examinar: o que se entende por mal; quais as suas definições e a sua possível divisão; e, principalmente, como a sua presença torna-se um problema,

¹ El cristianismo como religión está esencialmente ligado al mal. No es posible ser cristiano y no creer en el pecado o en el mal moral. Y no se trata solamente de la aceptación de una serie de preceptos morales que invitan a evitar cierto tipo de conductas, sino que se asume que lo malo de por si representa un factor inherente a la misma naturaleza humana, manifestado en el pecado original. (CASTAÑEDA, 2005, P.03).

² Ullmann, 2005, p. 5

especialmente para a “filosofia cristã”³. Por fim, este capítulo procura examinar, num breve panorama, como o tema foi tratado por dois expoentes do período patrístico, o qual antecede e certamente influencia o pensamento de Santo Anelmo.

1.1 – O mal

Quanto ao conceito de ‘mal’, podemos afirmar que o mesmo, pode variar frente a uma diversidade de culturas, épocas e religiões. Para o catolicismo, por exemplo, o mal “*é uma certa falta, limitação ou distorção do bem*”⁴, sendo ainda a causa do sofrimento humano, que está intimamente relacionado com a liberdade humana⁵. E essa diversidade conceitual mostra-nos que o mal sempre marcou presença ao longo da história da humanidade, porém reveste-se de tonalidades diferentes de acordo com a época e a cultura.

Referente à definição e possível divisão do mal, pode-se dizer que a realidade do mal sempre desafiou o pensamento humano, seja como mal físico, como mal moral, ou ainda como mal metafísico, adotando a tríplice divisão de mal proposta por Leibniz⁶, sua presença constante no mundo intriga o homem, pois vai de encontro a felicidade, que o homem tanto deseja.

Podemos considerar por mal físico aquele que atinge a integralidade do ser, como a perda de um membro do corpo, os males materiais, como a perda de bens terrenos e os males que afetam o espírito, como decepções, desonra e remorso. Por mal moral, o desvio do “caminho reto”, ou seja, o afastamento voluntário da norma de moralidade. E o mal metafísico podemos compreendê-lo como a imperfeição original da criatura, a sua finitude e limitação, que a torna vulnerável ao erro.⁷

Embora não se possa afirmar que o mal dependa das religiões institucionalizadas, não há como negar que foi através delas a grande veiculação

³ Entendemos 'filosofia cristã' na perspectiva defendida pelo historiador E. Gilson, segundo a qual "é cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um reflexo valioso e, até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão". P.Boehnner e E.Gilson. História da Filosofia Cristã. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

⁴ Cfe. PAPA JOÃO PAULO II (1984). *Salvifici Doloris* (n. 11 e 12) Santa Sé. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_po. Visitado em 4 de dezembro de 2014.

⁵ Cfe. GEORGE WEIGEL.. *A Verdade do Catolicismo: Resposta a Dez Temas Controversos*. Lisboa: Bertrand Editora, 2002.

⁶ Cf. G.W.Leibniz. *Saggi di Teodicea*. Torino: San Paolo, 1994.

⁷ Idem, pág. 8-9.

das mais diversas compreensões de mal, seja pela simbologia do pecado, da impureza ou da culpabilidade, seja pela mitologia da criação e da queda, entre outros.

Platão oferece uma base epistemológica para uma discussão mais aprofundada, porém não apresenta qualquer dificuldade em explicá-lo, sendo o mal um contrapeso para o bom⁸. Quanto ao mal moral, este é para a alma assim como o mal físico é para o corpo, ou seja, cada tipo de mal comporta a destruição de seu hospedeiro.⁹ Contudo para Platão, não há paradoxo na existência do mal pois ele é necessário.

A discussão em torno da questão do problema do mal ganha maiores contornos quando se procura conciliar e/ou explicar a presença do mal no mundo com a existência de um Deus onisciente, onipotente e sumamente bom.

O cristianismo afirma que um único Deus criou o mundo, que Ele sabe de tudo, que é capaz de realizar todos os feitos e que é perfeitamente bom, ou seja, quer o melhor para a sua criação. Entretanto se cada uma dessas afirmações é verdadeira é difícil encontrar uma justificativa para o porquê de Deus permitir o mal no mundo.

Sem grandes investigações é comum argumentações como por exemplo: (a) a frustração que se experimenta na tentativa de resolver um problema difícil é compensado pela satisfação de chegar a uma solução, portanto, o mundo é um lugar melhor porque contém tais males; (b) uma outra alega a partir de uma concepção particular de vontade, ou seja, uma concepção de livre arbítrio. De acordo com este ponto de vista, o livre arbítrio é incompatível com o determinismo, e por isso é 'impossível' mesmo para um ser onipotente mudar algo que alguém escolhe livremente.

No entanto, a presença do mal no mundo fortalece / robustece o argumento ateu de que a existência de tal mal não pode ser conciliada com a existência de um Deus cristão, ou ainda, nos induz a crer que, ao menos uma destas reivindicações centrais do cristianismo é falsa.

O argumento ateu pode ser expresso nas seguintes premissas:

(1) Se Deus existe, então ele é onisciente, onipotente e sumamente bom;

⁸ Cfe. CONER, Christopher. *History of the problem of evil*. Disponível em: <http://www.drcone.com/2013/12/24/history-of-the-problem-of-evil-part-1/> Visitado em: 08 de dezembro de 2014.

⁹ Platão. *A República*. Livro X, 611, p. 310.

(2) Se Deus é onisciente, onipotente e sumamente bom, então não poderia haver o mal no mundo;¹⁰

(3) Há mal no mundo;

(4) Logo, Deus não existe.

Durante os séculos se deram, especialmente por autores cristãos, diversas tentativas de respostas a essa argumentação.

Na busca da solução desse problema, algumas argumentações sustentam, por exemplo, que Deus não é moralmente bom e, assim, afirmaram que a primeira premissa do argumento ateuista é falsa.

Para Brian Davies¹¹, o argumento ateuista do mal erra em sua suposição de que Deus é sumamente bom, pois Deus seria sumamente bom. Segundo o filósofo, ao fazer essa afirmativa, o argumento ateuista assume em sua primeira premissa que Deus é moralmente bom, entretanto, Deus não pode ser descrito como bondade moral, tendo em vista que esta tem a ver com o cumprimento de seus deveres, agindo da maneira que se deve agir. Deus, porém, tem toda a autoridade sobre a criação, Ele não tem funções, não há uma maneira de como ele deveria agir. Desse modo, para Davies, descrever Deus como moralmente bom ou moralmente mau é um erro e isso não implica que Ele impeça que o mal ocorra como induz o argumento ateuista.

Há ainda, no decorrer dos séculos, teses que negam a existência do mal e afirmam que a terceira premissa da argumentação ateuista é falsa. Ou seja, acredita-se na hipótese eminentemente plausível de que se existe um Deus, onipotente, onisciente e sumamente bom, então o mal não poderia existir.

Por esse viés, destacam-se duas linhas de argumentação: a primeira defendida por alguns cientistas cristãos como Mary Baker Eddy, o qual acredita que o mal é uma ilusão, e, logo, que ele não existe¹², e a segunda, mais promissora, é a do filósofo Agostinho¹³ que acredita que o mal não é nada mais do que uma privação do bem. De acordo com esse ponto de vista, o mal não é uma coisa positiva que está lá fora no mundo, mas apenas uma ausência do bem. Deus, portanto, não pode

¹⁰ A premissa (2) leva em consideração que: a) se Deus é onisciente, então Ele sabe quando o mal existe; b) se Deus é onipotente, então Ele tem o poder de eliminar todo o mal; c) se Ele é moralmente perfeito, então Deus tem o desejo de eliminar todo o mal. Assim, se Deus existe e segue-se que Ele é onisciente, onipotente e sumamente bom, implica que Ele sabe quando o mal existe, tem o desejo de eliminar todo o mal e tem o poder de eliminá-lo, logo não poderia haver mal no mundo.

¹¹ Cfe. Philosophy of Religion, 2014.

¹² Idem.

¹³ Destacar-se-á a visão agostiniana com mais detalhes no subitem subsequente.

ser responsabilizado por trazer o mal à existência, pois o mal não é algo e por isso não foi trazido à existência.

A ideia de que o mundo contém o mal (isto é, algumas privações do bem) pode, assim, ser conciliada com a ideia de que ele foi criado por um Deus que não criou o mal; é somente o bem no mundo que foi criado, o mal é apenas uma ausência do bem.

Entretanto, em geral, as buscas para se resolver o problema do mal questionam principalmente a segunda premissa, pois procura-se conciliar a evidência do mal com a existência de Deus.

1.2 – A formação do pensamento cristão e a questão do mal

Os primeiros séculos de formação do pensamento cristão, o período patrístico, certamente teve grande influência na composição do pensamento anselmiano. Esse período, do pensamento cristão, seguiu à época neotestamentária, e chega ao começo da Escolástica, o que compreende os séculos II ao VIII.

A Patrística é, portanto, contemporânea do último período do pensamento grego, com o qual tem fecundo contato, sendo inclusive fortemente influenciada pelo platonismo¹⁴, entretanto, ao mesmo tempo, dele se diferenciando profundamente, ou seja, a presença da filosofia grega em suas obras não fez dos primeiros pensadores cristãos apenas platônicos, aristotélicos ou estóicos, eles apenas tomaram da filosofia grega aquilo que era funcional ou adaptável a mensagem cristã, como destaca Moreschini¹⁵:

[...] essa abertura foi verdadeiramente uma consciente retomada de doutrinas gregas (ou seja, pagãs) e só e exclusivamente na medida em que elas foram consideradas funcionais ou adaptáveis à mensagem cristã. Esses mesmos filósofos cristãos [...] manifestaram abertamente sua estranheza substancial à filosofia pagã e sempre afirmaram sua especificidade cristã.

Os primeiros séculos são caracterizados tanto pela defesa que fazem do cristianismo contra o paganismo, o hebraísmo e as heresias, que deformavam a mensagem evangélica, bem como pela construção da identidade dos cristãos.

¹⁴ Segundo MORESCHINI (2008) Clemente, Orígenes, os Padres Capadócijs e Agostinho foram fortemente influenciados pelo platonismo, tanto pela filosofia de Platão como pela de seus seguidores, contemporâneos dos cristãos.

¹⁵ MORESCHINI, 2008.

No século I, os Padres apostólicos, como Inácio de Antioquia, ainda não enfrentam problemas filosóficos, limitando-se a temática moral e ascética.

No século II, os Padres apologistas já realizam uma defesa sistemática do cristianismo e começam a utilizar as “armas” dos filósofos para construir a própria defesa. Destaca-se São Justino, considerado o maior dos apologistas, o qual procurava a conciliação entre paganismo e cristianismo, entre filosofia e revelação. Justino julgava achá-la, primeiro, na crença de que os filósofos clássicos - especialmente Platão - dependem de Moisés e dos profetas, depois da doutrina famosa dos germes do Verbo, encarnado pessoalmente em Cristo, mas difundidos mais ou menos em todos os filósofos antigos.

Do terceiro século até o início da Idade Média, a Patrística propriamente dita¹⁶, é o momento no qual o elemento filosófico, especialmente o platônico e neoplatônico, desempenham um papel bastante considerável.

Do período patrístico, destacaremos a seguir a resposta encontrada ao problema do mal de dois filósofos cristãos, que certamente merecem especial atenção: (1) São Gregório de Nissa e (2) Santo Agostinho. O primeiro, da segunda metade do século IV, considerada a idade de ouro da Patrística, foi o maior dos luminares de Capadócia e, o segundo é seguramente um dos principais expoentes da “filosofia cristã”.

1.2.1 – São Gregório de Nissa

Podemos considerar que São Gregório de Nissa foi o maior dos luminares de Capadócia e, para muitos, o maior de todos os padres gregos sob o aspecto especulativo e filosófico.

Para Santidrián¹⁷:

Gregório de Nissa: a) representa a expressão máxima da especulação cristã dos primeiros séculos, acima, inclusive, de Orígenes. b) A doutrina cristã tem nele sua primeira sistematização doutrinal, sobre o fundamento de uma filosofia grega, particularmente platônica e neoplatônica. c) Fez avançar a teologia trinitária, e do mesmo modo que os demais capadóciolos não conseguiu explicar satisfatoriamente a unidade (essência) das pessoas com sua diversidade (individualidade)”.

Numa breve biografia podemos destacar que o irmão de Basílio, nasceu pelo ano 355 em Cesaréia e recebeu uma formação cultural aprimorada. Assim foi

¹⁶ Cfe. REALE E ANTISERE, 2003,p. 29.

¹⁷ SANTIDRIÁN, 2000

destinado ao estado eclesiástico; entretanto, deixou-se desviar da sua vocação, foi professor de retórica e casou-se.

As exortações do irmão Basílio e de Gregório Nazianzeno persuadiram-no da vaidade do mundo, até que afinal, abandonando a cátedra de retórica, retirou-se para a vida ascética contemplativa.

Em seguida, foi feito bispo de Nissa, cidadezinha da Capadócia, primando pela sua cultura teológica e filosófica. Faleceu, provavelmente, em 395.

Quanto a sua filosofia, Gregório de Nissa esforça-se para mostrar que os dados da razão e os ensinamentos da fé não se hostilizam, mas se harmonizam reciprocamente. Possui, como verdadeiro filósofo, o gosto das definições claras e das classificações metódicas.

Sobre a questão do mal, conforme Moreschini¹⁸, Gregório de Nissa, como todos os escritores cristãos do século IV, é muito sensível a esta temática e rejeita a todo tipo de dualismo. Para o nisseno, como também para Plotino, o mal não possui uma verdadeira subsistência, é a falta do bem, e deste modo, um princípio do mal não existe.

O mal não subsiste por si, mas a sua falta de subsistência deriva da privação do bem. O bem é sempre igualmente estável e firme e não possui uma falta de existência que seja constituída pela privação do que existia anteriormente. Mas o que se opõe ao bem na sua existência não existe. O mal, com efeito, é a privação da subsistência e é insubsistência.¹⁹

Para o Nisseno, o verdadeiro ser é substancialmente bondade e fornece subsistência as coisas, de modo que tudo o que existe, existe em função de participar da substância do que realmente existe. Tudo o que se encontra fora dessa participação, que está fora do ser, é insubsistente²⁰.

Como o mal está fora de Deus, que é substancialmente bondade, não participa da substância do que realmente existe, e, portanto, está fora da existência, consiste em ser algo que não é bom. E, deste modo, o mal é insubsistência.

Segundo Moreschini²¹ relacionada com essa concepção da insubsistência do mal como realidade autônoma está a da eternidade das penas últimas. Gregório em sintonia com Orígenes entende que as penas do inferno não são eternas, mas

¹⁸ MORESCHINI, 2008, p. 606.

¹⁹ Homilias sobre o Eclesiastes, V p. 356 apud MORESCHINI, 2008, p. 607.

²⁰ Cfe. MORESCHINI, 2008, pág. 606.

²¹ MORESCHINI, 2008, p. 607.

temporais, uma vez que são penas medicinais (ainda que fale muitas vezes em fogo inextinguível).

Gregório, como Orígenes, crê na restauração universal no final dos tempos, conforme Freire Silva²²:

Gregório frequentemente identifica a ressurreição prometida com o primeiro estágio desta *apokatástasis*, pois a ressurreição nos promete nada menos que a restauração dos caídos para seu estado original. O objetivo e limite de nossa jornada através do mundo é nossa restauração (*apokatástasis*) que não é nada menos do que a semelhança com a divina realidade.

No entanto, Gregório não concorda com a opinião de Orígenes, segundo a qual a *apokatástasis* (restauração) não é o fim do mundo, mas uma fase transitória. Para Gregório, ao contrário, a *apokatástasis* (restauração) é a conclusão grandiosa e harmoniosa de toda a história da salvação, quando todas as criaturas vão entoar um canto de ação de graças ao Salvador e, também o inventor do mal, será curado.

Segundo Freire Silva²³, para Gregório de Nissa esta restauração abarca não só aqueles que agora estão no pecado como também aqueles previamente condenados ao inferno. A principal razão que Gregório dá é que o mal, sendo a corrupção e a desfiguração daquilo que é bom, e não uma substância em si próprio, deve eventualmente acabar. Inclusive a maldade de Satanás, que foi consequência de um ato de seu livre arbítrio, está destinada a acabar, juntamente com o mal²⁴.

No mito do Gênesis, segundo Moreschini²⁵ Gregório de Nissa ressalta duas coisas, a saber: a de que Deus não é responsável pela queda do homem e, segundo, a responsabilidade do homem que agia segundo o próprio livre arbítrio.

Por fim, em Gregório de Nissa é clara a exclusão do mal, ao considerar a restauração. Gregório assinala uma purificação ultra terrena que afeta a todos, inclusive o demônio (diabo). Contrário à *Apokatástasis*, Agostinho de Hipona afirma que a ressurreição dos mortos é o centro da transformação escatológica, a linha divisória entre o tempo e a eternidade²⁶.

²² FREIRE SILVA, 2013, p. 252.

²³ FREIRE SILVA, 2013, p. 253.

²⁴ Idem.

²⁵ MORESCHINI, 2008, p. 608.

²⁶ Cfe. FREIRE DA SILVA, M. 2013, p. 260/261.

1.2.2 – Santo Agostinho

Seguramente, podemos afirmar que o pensador cristão Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho, como foi universalmente conhecido, foi o maior expoente do período patrístico. Nasceu em Tagaste, ao norte da África, atualmente Suk Ahras, na Argélia, em 13 de novembro do ano 354. Seu pai, Patrício, era pagão, recebendo o batismo apenas pouco antes de morrer, já sua mãe, Mônica, pelo contrário, era uma cristã fervorosa, e exercia sobre o filho uma notável influência religiosa.

Ao ir para Cartago, a fim de aperfeiçoar seus estudos começados na pátria, Agostinho aprende além de retórica, dialética, geometria, música e matemática. Porém, ainda jovem, desviou-se moralmente, caiu em uma profunda sensualidade, que, segundo ele, é uma das maiores conseqüências do pecado original.

Contudo, a existência do mal no mundo inquietava o jovem Agostinho. Como compreender que crianças expressem pensamentos e sentimentos maus, sem terem sido ensinadas? Como harmonizar a ideia cristã de Deus com a evidência do mal no mundo?

Buscando a solução a estas questões, Agostinho adere ao maniqueísmo, uma doutrina filosófica e religiosa, fundada pelo profeta Mani, e que atribuía a realidade substancial tanto ao bem como ao mal. O futuro bispo de Hipona julgava achar neste dualismo maniqueu a solução para o problema do mal e, por consequência, uma justificação da sua vida. Tendo terminado os estudos, abriu uma escola em Cartago, donde partiu para Roma e, em seguida, para Milão.

Afastou-se definitivamente do ensino em 386, aos trinta e dois anos, por razões de saúde e, mais ainda, por razões de ordem espiritual.

Entrementes, depois de uma grande decepção no encontro com o bispo maniqueísta Fausto e de um maduro exame crítico, Agostinho abandonara o maniqueísmo, abraçando a filosofia neoplatônica que lhe ensinou a espiritualidade de Deus e a negatividade do mal. Destarte chegara a uma concepção cristã da vida - no começo do ano 386. Entretanto a conversão moral demorou ainda, por razões de luxúria.

A conversão moral e absoluta sobreveio somente no mês de setembro do ano 386 quando Agostinho renuncia inteiramente ao mundo, à carreira e ao

matrimônio; retira-se, durante alguns meses, para a solidão e o recolhimento, em companhia da mãe, do filho e de alguns discípulos, perto de Milão. Aí escreveu seus diálogos filosóficos, e, na Páscoa do ano 387, com trinta e três anos de idade, juntamente com o filho Adeodato e o amigo Alípio, recebeu o batismo, em Milão, das mãos de Santo Ambrósio, cuja doutrina e eloquência muito contribuíram para a sua conversão.

Agostinho foi profundamente impressionado pelo problema do mal, de modo que a explicação do problema abarca quase toda a sua obra, pois, segundo Evans²⁷, Agostinho foi percebendo cada vez mais as ramificações deste tema²⁸.

Foi também longamente desviado pela solução dualista dos maniqueus, que lhe impediu o conhecimento do justo conceito de Deus e da possibilidade da vida moral.

A explicação maniqueísta aceitava plenamente a realidade do mal e o considerava como um poder no universo, ou seja, como um dos dois primeiros princípios e que se encontrava eternamente em guerra com o poder do bem. Identificavam ainda o poder do mal com a matéria e o poder do bem com o espírito²⁹.

Mesmo rompendo com a seita maniqueísta, Agostinho, segundo Evans³⁰, nunca libertou-se de certas heranças maniqueístas.

O Agostinho cristão não foi nunca suficientemente capaz de libertar a si mesmo de certas heranças maniqueias em sua própria explicação do problema do mal: certo sentido de dicotomia entre corpo e alma e, desde logo, da incompatibilidade eterna entre ambos; certo sentido de luta eterna que há no interior dos seres humanos; certo sentido de desconfiança com as coisas materiais, ainda que na profundidade de sua fé Agostinho encontrava maneiras cristãs de abordar estes dilemas.

No entanto encontra em Plotino a chave para resolver a questão. A solução deste problema por ele achada foi a sua libertação e a sua grande descoberta filosófico-teológica, e marca uma diferença fundamental entre o pensamento grego e o pensamento cristão.

²⁷ EVANS, 2001, p. 825.

²⁸ EVANS. G. R. "Mal". In FITZGERAL, D. Allan. *Diccionario de San Agustín*. Monte Carmelo: Burgos, 2001, p. 825. "La explicación que da Agustín del problema del mal llega finalmente a abarcar casi toda la extensión de sus escritos, porque él fue percatándose cada vez más de las ramificaciones de este tema."

²⁹ EVANS, 2001, p. 826.

³⁰ Idem.

Na tentativa de compatibilizar a crença em Deus sumamente bom e a existência do mal, Agostinho afirmara que o mal não é uma substância, nem corpórea, nem incorpórea: “*Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema*”³¹.

No entanto, o Bispo de Hipona aprofunda ainda mais a questão, que pode ser examinada a partir de três pontos, a saber: (1) do ponto de vista metafísico-ontológico, (2) o mal físico e, (3) o mal moral.

Agostinho, primeiro, nega a realidade metafísica do mal. O mal não é ser, mas privação de ser, como a obscuridade é ausência de luz. Na obra *Cidade de Deus*, Agostinho afirma:

Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação de bem. Mas, dos bens terrenos aos celestiais e dos visíveis aos invisíveis, existem alguns bens superiores a outros. E são desiguais justamente para que todos possam existir. Deus é de tal modo grande artífice no grande, que não é menor no pequeno.³²

O mal é privação de ser, e tal privação é imprescindível em todo ser que não seja Deus, enquanto criado, limitado. Destarte é explicado o assim chamado mal metafísico, que não é verdadeiro mal, porquanto não tira aos seres o que lhes é devido por natureza. Ou seja, do ponto de vista metafísico-ontológico não existe mal na natureza, o que existe são graus inferiores de ser em reação a Deus, mas que revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico.

Quanto ao mal físico, que atinge também a perfeição natural dos seres, Agostinho procura justificá-lo mediante um argumento estético: o contraste dos seres contribuiria para a harmonia do conjunto. Ou seja, conforme Pereira³³, Agostinho defende em *Cidade de Deus* o princípio da ordem universal perfeita. Deste modo, o Bispo de Hipona afirma que os seres vivos vão se sucedendo uns aos outros, seguindo o projeto divino em que os mais fracos cedem espaço aos fortes, não se trata, portanto, da perda ou da corrupção dos seres, mas do equilíbrio do universo. Havendo, assim, beleza e perfeição nessa sucessão continua de seres que se seguem uns aos outros.³⁴

³¹ AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 142.

³² AGOSTINHO. **A Cidade de Deus (contra os pagãos)**. TOMO II. (tradução de Oscar Paes Leme).

4ª Ed. Petrópolis: VOZES, 2001. pág. 41

³³ PEREIRA. R. H. de Souza. Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em *De libero arbitrio*. **VERITAS**, Porto Alegre, V. 58, nº 3, set./dez. 2013, p. 567-597. pág. 571.

³⁴ Cf. AGOSTINHO, 2001, pág. 64 – 66.

A questão do mal moral é a que talvez apresente a maior complexidade, pois este se relaciona com a vontade humana a qual decide livremente fazer ou não fazer o mal.

Visto que Agostinho identifica na vontade pervertida, a solução do problema do mal, cabe aqui destacar que a vontade livre para o Doutor de Hipona não é má por si própria, mas, pelo contrário é um bem dado por Deus sem o qual não poderíamos conduzir retamente as nossas vidas.

Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente.³⁵

A vontade, deste modo, por sua natureza deveria tender ao bem, entretanto, Deus concedeu ao homem a liberdade de usar da vontade como lhe aprouver, podendo o homem fazer um bom ou um mau uso dela. E é este mau uso da vontade que deve ser condenado.

Agostinho acentua que a causa de todo o mal é a vontade desregrada, ou seja, uma vontade que atenta para a ordem estabelecida na criação.

Logo, é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada. De onde se segue que a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados.³⁶

Deste modo, o mal pode unicamente provir do homem, livre e limitado, e não de Deus, que é puro ser e produz unicamente o ser. Agostinho assim exime Deus de qualquer responsabilidade pelo mal uso da vontade, sendo que cabe exclusivamente ao homem.

Para Santo Agostinho o que remediou este mal moral foi a redenção de Cristo, Homem-Deus, que restituiu à humanidade os dons sobrenaturais e a possibilidade do bem moral; mas deixou permanecer o sofrimento, consequência do pecado, como meio de purificação e expiação. E a explicação última de tudo isso -

³⁵ AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. (Tradução de Nair de Assis Oliveira). São Paulo: Paulus, 1995, p. 74-75.

³⁶ AGOSTINHO, 1995, 206.

do mal moral e de suas conseqüências - estaria no fato de que é mais glorioso para Deus tirar o bem do mal, do que não permitir o mal.

Por fim, um resumo da doutrina de Santo Agostinho a respeito do problema do mal, poderia ser assim expressa: para o Bispo de Hipona o mal é, fundamentalmente, privação de bem (de ser); este bem pode ser não devido (mal metafísico) ou devido (mal físico e moral) a uma determinada natureza; se o bem é devido nasce o verdadeiro problema do mal; a solução deste problema é estético para o mal físico, moral (pecado original e Redenção) para o mal moral.

Embora Anselmo retome de Agostinho a postulação de uma resposta ao problema do mal recorrendo ao uso da vontade o Doutor Magnífico apresenta traços de originalidade em sua argumentação o que ficará mais claro no terceiro capítulo desta dissertação. Contudo, cabe aqui destacar que não se pretende fazer um paralelo entre Agostinho e Anselmo, ou entre toda a filosofia patrística e Anselmo, mas apenas expor que é neste contexto que optou-se por Anselmo de Aosta, ou seja, em virtude do referido autor trazer traços de originalidade à resposta para o problema do mal.

O primeiro capítulo buscou evidenciar que ao longo da história a compatibilidade ou não entre a afirmação criacionista de um mundo criado por um único Deus sumamente bondoso e a evidência da presença do mal foi uma preocupação constante nas obras de diversos pensadores, bem como foi amplamente debatida tanto por filósofos ou por teólogos.

Em meio a este debate Anselmo também encontrou enormes dificuldades para dar uma resposta a questão do mal, tendo em vista que como crente o Doutor Magnífico admitia a concepção criacionista, e deste modo tende a aceitar que tudo o que existe, existe em virtude de um Deus bom e assim deve ser bom, ou ainda, de um lado bondade e existência são o mesmo, enquanto que de outro lado o mal e o não ser se identificam, o procuraremos expor mais detalhadamente no segundo capítulo.

2 – ANSELMO: A CONCEPÇÃO CRIACIONISTA E A ORIGEM DO MAL

Notadamente a questão do mal é uma preocupação constante no pensamento cristão, porém uma outra premissa igualmente se faz presente, a de que o mundo é uma criação, uma obra de um único Deus, sumamente bondoso, poderoso, sábio e justo.

Como é possível do sumo bem resultar o mal? Ao longo da história a compatibilidade ou não entre a afirmação criacionista, de um mundo criado por um único Deus sumamente bondoso e a evidência da presença do mal foi uma preocupação constante nas obras de diversos pensadores, bem como, foi amplamente debatida tanto por filósofos como por teólogos.³⁷

Anselmo se deparou com enormes dificuldades para encontrar o conceito de mal. Sendo que, como crente, o Doutor Magnífico, admitia a concepção criacionista, ou seja, a existência de um único Deus onipotente e sumamente bondoso, que criou tudo o que é do nada³⁸.

Porém ao admitir isso, Anselmo tende a aceitar que de um lado tudo que existe, existe em virtude de um Deus bom e, deste modo, é bom, ou ainda, dito de outra forma, deveria aceitar que a bondade e a existência são o mesmo, e de outro lado, que tudo o que é mal não tem relação com Deus, e, portanto não tem existência, ou seja, é nada, ou ainda, que o mal e o não ser se identificam.

Algumas questões se tornam relevantes à medida que nos aprofundamos na obra anselmiana a respeito do tema: a) Como é possível a existência do mal, ou ainda, como pode se originar o mal se todas as coisas foram criadas do nada por um

³⁷ Exemplo disso podemos lembrar Agostinho, o século IV, que ao deparar-se com a questão sugere que o mal é a privação ou ausência do bem, influenciando fortemente os pensadores cristãos posteriores. Já no século XVII Leibniz afirma que o poder de criação de Deus se 'limitava' a mundos logicamente possíveis e que o mal é uma parte necessária do melhor dos mundos possível.

³⁸ CASTAÑEDA, 1997, p. 63.

único Deus, sumamente bondoso, justo e onipotente? B) Pode-se atribuir a Deus alguma responsabilidade pela “existência” e/ou origem do mal?

2.1 – A concepção criacionista

Sobre a origem do mundo, diversas foram as explicações dadas e/ou propostas pela filosofia grega. Segundo Araújo Júnior e Redyson³⁹:

De modo geral, entre os pré-socráticos, era dominante a posição de que o *kosmos* fundamentava-se num princípio de geração natural e estruturava-se a partir de uma “força de atração por afinidade”. Nesse sentido, a figura de um ser divino não era necessária quando da explicação acerca do universo. Assim sendo, pode-se rotular tal posição de ateísta.

A concepção de um deus criador aparece já em Platão, entretanto, diferente da posterior concepção Judaico-Cristã. Para Platão havia um demiurgo, “produtor e pai deste universo”⁴⁰, e uma atividade demiurga, ou seja, na concepção platônica o demiurgo é um ordenador, organizador daquilo que já encontrou pronto⁴¹.

A concepção Judaico-Cristã trouxe ao menos duas, até então estranhas, ideias ao pensamento grego, a saber: (1) a de um Deus único e pessoal, transcendente ao mundo⁴² e, (2) a da criação a partir do nada (*ex-nihilo*)⁴³.

De acordo com a narrativa do livro do Genesis, acredita-se que Deus criou tudo, inclusive o homem, através unicamente de sua palavra, ou seja, não usou nada preexistente, Ele teria criado tudo do nada⁴⁴.

Deste modo, no âmbito do pensamento grego, mesmo em Platão não se pode falar em um criacionismo, pois o demiurgo não cria do nada, mas plasma e ordena uma matéria caótica e informe preexistente. O criacionismo como doutrina da criação de tudo por um único Deus a partir do nada, é de origem bíblica.

³⁹ ARAUJO JUNIOR, João A. e REDYSON, Deyve. Platão e o papel do Demiurgo na geração da vida cósmica. *Religare* 7 (1), 72-80, Março de 2010.

⁴⁰ Platão, *Timeu* 28c

⁴¹ “[...] e assim, tomando tudo quanto era visível, que era desprovido de repouso, mas se movia contra as regras e de forma desordenada, conduziu-o da desordem para a ordem [...] coisas visíveis por natureza” (Platão, *Timeu* 30^a)

⁴² “A fé cristã confessa que há Um só Deus, por natureza, por substância e por essência.” Cfe. *Catecismo da Igreja Católica*. Edição típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000. pág. 63.

⁴³ “Cremos que Deus não precisa de nada preexistente nem de nenhuma ajuda para criar. A criação também não é uma emanção necessária da substância divina. Deus cria livremente “do nada”. Cfe. *Catecismo da Igreja Católica*. Edição típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000. pág. 88.

⁴⁴ Cfe. *Gênesis* 1, 1-31

Compreendendo, assim, a origem judaico-Cristã da concepção de criacionismo, buscar-se-á agora entender através de uma breve análise do *Monologion*, a compreensão anselmiana de criação.

2.2 – O *Monologion* e a concepção anselmiana de criação

Anselmo, sendo um cristão, partilha da concepção criacionista, conforme FREITAS⁴⁵:

Baseado no princípio de causalidade aplicado à multiplicidade dos seres e aos graus de bondade, Santo Anselmo conclui: a) a existência de um Bem Supremo, fonte única de todos os bens; b) a existência de um Ser soberano que, existindo por si, produz todos os outros seres; c) a existência de um Ser absolutamente perfeito que confere aos seres imperfeitos a sua relativa perfeição. Estes três atributos ou perfeições convergem num único e mesmo Ser absoluto e necessário, que é Deus.

Esta concepção, no entanto, é detalhadamente trabalhada pelo Doutor Magnífico no *Monologion*, obra escrita nos anos 1075/1076, sendo esta a primeira obra sistemática do autor.

O *Monologion* é composto, conforme a edição bilíngue nas “Obras Completas I” da BAC, por setenta e nove capítulos⁴⁶. Contudo, Anselmo não explicita a estrutura de sua obra e os seus principais comentadores não são unânimes na apresentação desta, conforme VASCONCELLOS⁴⁷:

Os comentadores não são unânimes em apresentar a estrutura do *Monologion*, o que evidencia, de um lado, que o autor não deixou indicações precisas para definir a estrutura da obra; de outro, percebe-se que o modo diverso como os principais comentadores mostram a estrutura revela o fato de que apresentar as divisões do *Monologion* é, de alguma forma, uma maneira de interpretá-lo.

Em virtude do próprio autor não expor claramente uma estrutura do *Monologion* e de seus principais comentadores não terem unanimidade sobre a estrutura da obra, vejamos as divisões apresentadas por alguns dos principais estudiosos de Anselmo.

A introdução que é feita ao *Monologion* de Anselmo na Edição das Obras Completas da BAC apresenta a referida obra em 7 grandes partes, a saber: 1- as

⁴⁵ Freitas, 2004, p. 4-5.

⁴⁶ A edição crítica de F.S. Schmitt (1946-61) apresenta a obra com oitenta capítulos, isto porque na edição da BAC o capítulo LXXII comporta os capítulos LXXII e LXXIII da edição de Schmitt.

⁴⁷ VASCONCELLOS. Manoel Luís C. **Fides ratio auctoritas: o esforço dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Pág. 85

três provas da existência de Deus, 2 - A natureza Divina e as perfeições que pertencem a sua essência, 3 – O estudo da essência divina seguido do estudo da Trindade, 4 – Da geração eterna do Verbo, de suas relações com o Pai, com a essência divina e com os seres criados, 5 - a proeção do Espírito Santo e as suas relações com a essência e as outras duas pessoas divinas, 6 – Como se pode estudar e conhecer este mistério e, por fim, 7– Os capítulos finais tratam da alma humana.

Outras interpretações apresentam uma estrutura diferente da obra anselmiana como a de Carmelo Ottaviano, que de modo bastante genérico divide o texto em duas grandes partes, (I) *De Deo* e (II) *De Homine*, e uma conclusão. Já Italo Sciuto vê nove momentos: I – Ocasão e forma do Monologion; II – Demonstração da existência de um ente sumo; III – Estatuto ontológico das coisas que são ‘per aliud’; IV – Suma essência e categorias; V – Filosofia do Verbo e gradação ontológica; VI – Pluralidade do idêntico; VII – Limite da dialética e similitude; VIII – O fundamento da moral e a racionalidade do crer e IX – Conceito racional de Deus e ‘*indigentia nominis*’.⁴⁸

2.2.1 – O ‘Monologion’⁴⁹

A intenção desta parte do trabalho é expor em linhas gerais como Anselmo concebe e expressa a ideia de um Deus uno do qual tudo deriva, tendo em vista que visamos uma resposta do Doutor magnifico para a questão: como pode existir o mal se tudo deriva de um único Deus?

Para tanto, veremos em grandes linhas argumentativas como Anselmo aborda as questões: (I) da existência de uma natureza suprema e da criação das coisas (capítulos I – XII), (II) das propriedades desta essência suprema e de sua estrutura trinitária (capítulos XIII – LXIII) e (III) a perspectiva ético-antropológica apresentada pelo autor na obra (capítulos LXIII – LXXIX).

⁴⁸ In: VASCONCELLOS, Manoel. **Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Pág. 85 – 86.

⁴⁹ Cabe aqui esclarecer que as citações/referências da Obra *Monologion* são feitas segundo a Edição da Coleção: Os Pensadores: Santo Anselmo e Pedro Abelardo, da Editora Nova Cultural de 1988. Já as citações/referências da Trilogia (DV, DLA e DCD) são feitas segundo a obra “Anselmo de Cantuária, Diálogos filosóficos” de Paula Oliveira e Silva, 2012.

A referência das obras de Anselmo ocorrerá da seguinte forma: primeiro será indicada a obra, por nome, abreviatura ou sigla, na sequência é indicado o livro ou a questão por meio de algarismos romanos, e em seguida a página por meio de algarismos arábicos.

2.2.1.1 - Existe uma natureza suprema da qual tudo deriva

Nos capítulos iniciais da obra, Anselmo expõe de forma lógica através de quatro argumentos a existência de uma natureza suprema, pois ela é por si mesma e a condição de possibilidade de tudo o mais.

O primeiro argumento toma o conceito de *bondade*, o qual, segundo Anselmo, é atribuído de uma mesma maneira a coisas diversas.

Sendo, portanto, certo que todas as coisas, quando comparadas entre si, apresentam-se boas no mesmo grau ou em grau diferente, é necessário que elas sejam boas por um "algo" que é o mesmo em todas, embora às vezes pareçam sê-lo umas por um motivo e, outras, por outro.⁵⁰

Segundo Anselmo, isto só é possível por existir um bem idêntico e uno, ou seja, todos os outros bens não têm a bondade por si mesmos, mas em virtude de um sumo bem superior a todos os outros e sumamente bom.

Quem poderia pensar, entretanto, que não seja um grande bem aquilo pelo qual todas as coisas são boas? De fato ele é bom por si mesmo, pois todos os outros bens derivam dele. Por isso, conclui-se que os restantes bens não procedem de si mesmos e, sim, de outro e que ele é o único bem por si mesmo.⁵¹

O segundo argumento segue a mesma linha do primeiro, contudo com o conceito de grandeza, o que leva Anselmo a concluir a existência de um ser sumamente grande, uno, absoluto e que existe por si mesmo. No entanto, cabe aqui ressaltar que o conceito de grandeza expresso por Anselmo não deve ser entendido no sentido de grandeza espacial, mas no sentido dos valores, de ser o melhor ou mais digno.⁵²

No capítulo III do *Monologion* Anselmo expressa o terceiro argumento, ou seja, a ideia de que tudo o que existe, existe devido a alguma coisa, pois, conforme o Doutor Magnífico, tudo o que existe ou provem de algo ou deriva do nada, como do nada não pode provir algo, então tudo que é gerado o é por algo, ou seja, há um princípio gerador de todas as coisas. Só este princípio existe por si, tudo o mais é derivado dele.

Porque tudo o que existe vem de algo ou do nada. Mas do nada não pode receber o ser do nada, porque nem sequer se pode imaginar que haja algo

⁵⁰ Monologion I, 18.

⁵¹ Monologion, I, 18.

⁵² Cf. Monologion, II, 19.

sem causa; logo o que existe não tem o ser mais que em virtude de outra coisa.⁵³

Anselmo chega a conclusão, no contexto do dogma da criação, que apenas a suma natureza verdadeiramente é, e, deste modo, todas as outras coisas devem ter sido criadas.

Disso decorre que todas as coisas que existem são aquilo que são por essa natureza suprema e que ela existe por si mesma, enquanto as demais existem por algo diferente delas mesmas. E vice-versa: tudo o que existe, deriva de essa mesma natureza suprema, quando, ao contrário, as outras coisas decorrem de algo diferente delas; e ela, no entanto, procede de si mesma.⁵⁴

Entretanto, Anselmo procura na sequência estabelecer de que modo todas as outras coisas são por e dessa suma natureza.

Segundo Martinês⁵⁵, para Anselmo a hipótese da *rerum universitas* provir de uma matéria envolve dificuldades, pois admitir que as coisas que são, provém ou de uma matéria da natureza suprema, ou da própria matéria, ou de uma terceira essência, seria admitir respectivamente que a natureza suprema poderia se corromper, que as coisas seriam criadas a partir delas próprias, e que haveria uma essência diferente da criatura e do criador, hipóteses que são descartadas pela sua inconveniência.

Dito de outro modo, a “coisa” (*res*) não pode ser sua própria causa, pois não é por si mesma (*per se*), sendo que somente a suma natureza é por si mesma. Além do mais, nada é posterior a si mesmo, conseqüentemente, nada pode vir materialmente de si mesmo. Tampouco pode vir da matéria da suma natureza, pois, se assim fosse, algo inferior sairia dela, que desse modo mudaria e se corromperia, o que é inadmissível. Com efeito, nenhuma natureza inferior vem materialmente da suma natureza. Resta somente uma possibilidade, a essência que não é coisa alguma, ou seja, o nada (*nihil*).

Sem dúvida, nada é mais claro que a suma essência produziu só por si mesma e do nada tão grande massa de coisas, tão numerosa em multidão, tão formosamente formada, tão ordenadamente variada, tão harmoniosamente diversa.⁵⁶

⁵³ Monologion, III, 20.

⁵⁴ Monologion, V, 22.

⁵⁵ MARTINES, P. R. 2005 b, pág. 27.

⁵⁶ Monologion, VI, 22, 23.

No entanto, já mencionamos que do nada vem nada, então como o nada pode ser a causa de alguma coisa?

Para responder a questão faz-se necessário distinguir três formas de se dizer que algo vem do nada: 1) pode-se entender que algo vem do nada quando não há ação ou 2) quando se considera “fazer do nada” como “fazer de algo”, o que, como nota Anselmo, é uma afirmação sempre falsa; 3) uma última possibilidade é entender “fazer do nada” como “fazer sem algo”, isto é, quando algo é feito sem que haja coisa alguma da qual tenha sido.

A opção mais adequada em relação ao caminho já trilhado, como nota Anselmo no capítulo VIII do *Monologion*, é a terceira, ou seja, a teoria anselmiana fica em acordo com o dogma da criação.

Deste modo, não se trata, de *nada*, no sentido de algo que não foi feito, ou do nada como se fosse a matéria de que as coisas foram feitas, mas o nada deve ser entendido no sentido de que não havia algo pré – existente.

Assim, também sem inconvenientes pode ser entendida a afirmação que a essência criadora fez a universalidade das coisas do nada, ou que o universo foi criado, por meio dela, do nada. O que vale dizer que todas aquelas coisas que antes não existiam, porque eram nada, agora são algo.⁵⁷

Na sequência, Anselmo observa que embora as coisas tenham sido criadas do nada, elas antes de serem criadas já estavam presentes na razão do criador. Ou seja, para Anselmo não se pode fazer algo sem que a essência, a qualidade e a maneira como a coisa haveria de ser se encontre na inteligência de quem irá fazê-la⁵⁸.

Deste modo, as coisas que foram feitas do nada, antes mesmo de serem, eram algo presente na razão de quem as cria.

Isto significa, segundo Anselmo, que a natureza suprema disse as coisas antes de elas serem criadas. Para esclarecer esse ‘dizer’ Anselmo faz uma analogia com o artífice humano, o qual antes de produzir a sua obra, tem esta presente em seu pensamento, contudo, o Doutor Magnífico, adverte que embora se possa fazer tal analogia esta não expressa corretamente o ‘dizer’ da essência suprema, pois o artífice necessita sempre de algo pré-existente que suscite esta presença em sua

⁵⁷ *Monologion* VIII, 28.

⁵⁸ Cf. *Monologion*, IX, 28 – 29.

mente. Diferentemente, a essência suprema não necessita de nada subsistente, tanto que a palavra criadora é ela mesma⁵⁹.

Estes capítulos iniciais do *Monologion* são de fundamental importância para o propósito desta parte do texto. Anselmo utilizando-se somente de argumentos racionais vai ao encontro da fé, segundo a qual Deus é o criador de todas coisas. Até aqui Anselmo explicou a criação, esclarecendo que a origem das coisas está intimamente ligada ao dizer da essência suprema.⁶⁰

2.2.1.2 – Quanto às propriedades da essência suprema e a estrutura trinitária do ser.

Em um próximo conjunto de capítulos (XIII – XXVIII), Anselmo tratará das propriedades da essência suprema.

Primeiramente, o Doutor Magnifico mostra que tudo o que foi criado pela essência suprema jamais irá se dissociar da mesma, a qual dá força e vida às criaturas.

Assim conclui Anselmo:

Ainda. Como tudo aquilo que tem sido criado vive, necessariamente, em virtude de outro, e este outro tem vida totalmente própria, segue-se que, da mesma maneira — pois nada existe senão criado pela essência suprema — , nada vive a não ser pela ação conservadora e sempre presente da mesma essência.⁶¹

Na sequência Anselmo afirma que a essência suprema se encontra em todas as coisas, ou ainda, tudo existe dela, por ela e nela.

Outra questão que Anselmo passa em seguida a abordar é o que se pode dizer adequadamente acerca da essência suprema, a isto, três pontos são destacados pelo autor, a saber: (I) aquilo em que é melhor ser do que não ser; (II) tudo o que lhe é atribuído é o seu próprio ser e não uma qualidade e (III) todos os predicados que se atribuem a essência suprema são idênticos entre si.

⁵⁹ Cf. *Monologion*, X, 29 -30.

⁶⁰ Anselmo de modo resumido expressa a ideia criacionista também no *De casu diaboli* (ANSELMO, DCD, I, 167, 233), segundo ele todas as coisas provêm de Deus e nenhuma criatura tem algo de si mesma, incluindo o seu próprio ser. Assim tudo o que se tem, que é, que existe tem que se conceber como algo dado por Deus “Nenhuma criatura tem algo de si. De facto, o que não tem de si o seu próprio ser, como poderá ter algo de si? Em suma, se não existe algo a não ser um único fazedor, que fez, e as coisas que foram feitas pelo único fazedor: é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que fez e aquilo que ele fez.” (Anselmo, DCD, I, 167, 233).

⁶¹ *Monologion*, XIII, 32.

Cabe aqui salientar o que é destacado em nota, na tradução “*La BAC*” das *Obras completas de San Anselmo*. Segundo a nota, a intenção de Anselmo nesta parte da obra é de investigar que predicados substanciais ou absolutos se pode afirmar ou negar da natureza suprema. Deste modo, não se trata de afirmar qual é a sua essência metafísica ou que predicados a constituem, mas quais a convém e quais não.⁶²

O primeiro ponto tratado por Anselmo será o da *perfeição*, ou seja, devem ser atribuídos a essência suprema todos os predicados em que a afirmação é melhor que a sua negação.

No que diz respeito a todos os seres diferentes da natureza suprema, se os examinarmos um por um, veremos que é melhor, para eles, ser do que não ser e, em certos casos, não ser do que ser; mas da natureza suprema não é lícito pensar que, nem em certos casos, possa apresentar-se como melhor para ela não ser do que ser. Disto decorre, necessariamente, que a sua existência é coisa melhor do que a sua não-existência. Ela, na verdade, é a única acima da qual não pode haver, de forma alguma, nada melhor, e ela é a melhor de todas as coisas que não sejam aquilo que ela mesma é.⁶³

Segundo Anselmo disto decorre que somente a essência suprema é viva, sábia, onipotente, verdadeira, justa, feliz, eterna e tudo o mais que é melhor ser do que não ser⁶⁴. Cabe aqui ressaltar que este primeiro princípio será uma das bases para a posterior formulação do argumento único do *proslogion*.⁶⁵

Ainda sobre o que se pode dizer adequadamente da essência suprema, Anselmo destaca que tudo o que é atribuído á essência suprema é expressão de seu ser mesmo e não apenas uma qualidade sua.

Assim, tudo aquilo que se pode afirmar dela não expressa qual ela é ou quão grande ela é, mas o que ela é. Evidentemente, tudo aquilo que ela é de bom³¹, é-o em sumo grau. Portanto, ela é a essência suprema, a justiça suprema, a sabedoria suprema, a verdade suprema, a bondade suprema, a grandeza suprema, a beleza suprema, a imortalidade suprema, a incorruptibilidade suprema, a felicidade suprema, a eternidade suprema, o poder supremo, a unidade suprema.⁶⁶

No terceiro e último ponto Anselmo afirma que os predicados atribuídos a essência suprema são todos eles idênticos entre si, tanto pela identidade perfeita deles na essência suprema, como também pelo fato de que cada um deles é a expressão da totalidade igual e uma de todos os seus atributos.

⁶² Cf. Alameda nota 1, à p. 227 de Monologion. In: Obras Completas de San Anselmo. VI. 2008.

⁶³ Monologion, XV, 34.

⁶⁴ IDEM.

⁶⁵ Cf. VASCONCELLOS, 2005.

⁶⁶ Monologion, XVI, 36.

Então, se essa natureza, de forma alguma, é composta e, no entanto, por si só ela com certeza é todos aqueles bens, estes bens, necessariamente, não podem ser muitos, mas um só. Por conseguinte, quer se considere cada um isoladamente, quer se tomem em conjunto, todos eles não diferem um de outro. Por isso, quando se fala "justiça" ou "essência", expressa-se a mesma coisa como quando usamos as outras designações, tomadas conjuntamente ou uma por uma.⁶⁷

Sobre a questão do princípio ou fim desta essência suprema, Anselmo responde que a mesma não tem princípio, visto que não começou a ser, e nem terá fim, pois é incorruptível. Segundo Anselmo, do mesmo modo que a verdade não tem início ou fim, a essência suprema, que é a verdade mesma, não pode ter princípio ou fim.

Como não recebeu a existência nem por si, nem por outro nem de outro, nem pelo nada nem do nada, por conseguinte, ela não tem princípio de maneira nenhuma. Mas, nem terá fim. Se tivesse fim, não seria, pois, nem sumamente imortal, nem sumamente incorruptível.⁶⁸

Quanto as questões se existiu algo antes da essência suprema ou se existirá algo depois dela, o Prior de Bec afirma que "*nada* existiu antes da essência suprema e *nada* existirá depois dela". Entretanto, Anselmo procura deixar claro o sentido deste "*nada*". Segundo ele, o *nada* deve ser compreendido no sentido de que coisa alguma precede ou sucede a essência suprema.

Por isso, quando se diz que nada existiu antes da essência suprema, há de se entender segundo o último sentido, e não se deve explicar de maneira que se possa entender que houve um tempo em que ela não existia e existia o nada, mas no sentido de que, antes dela, não havia nenhuma coisa. A mesma diferença de sentido deve ser colocada quando se diz que não haverá nada depois dela.⁶⁹

Nos capítulos XX a XXVI Anselmo trabalha as propriedades da essência suprema na sua presença espaço- temporal. Nesta parte, Anselmo mostra que a essência suprema deve estar em todo lugar e sempre, pois é ela, com sua presença que mantém todo o mundo criado no ser, sem ela nada subsiste.⁷⁰

Na sequência Anselmo esclarece de que modo as categorias de substância e acidente podem ser atribuídas à essência suprema. Além disso, entende que o termo substância torna-se mais adequado para o seu objeto de

⁶⁷ Monologion, XVII, 36.

⁶⁸ Monologion, XVIII, 37 – 38.

⁶⁹ Monologion, XIX, 40.

⁷⁰ Cf VASCONCELLOS, 2005, pág. 100 – 101.

estudo, tendo em vista que até aqui o Doutor Magnífico usou substância, natureza e essência como sinônimos.

Já no capítulo XXVIII, Anselmo mostra que apenas a substância suprema é, enquanto tudo o mais, quando comparado a ela não é.

Na verdade, aquele que, tão simplesmente e sob todos os aspectos, é o único perfeito, simples e absoluto, este realmente pode ser indicado, com razão, sob certo aspecto, como o único que existe. E, ao contrário, tudo aquilo que, pelas considerações anteriores, se nos apresenta não tendo uma existência simples, nem perfeita nem absoluta, mas que existe apenas, ou quase não existe, certamente pode ser dito corretamente que, sob certo aspecto, não existe.⁷¹

Entretanto, Vasconcellos observa que é preciso ter clareza que o objetivo de Anselmo não é destacar que há uma carência de ser nas criaturas, mas mostrar que há uma diferença de grau ontológico, ou seja, 'só a substância suprema é plena de ser, enquanto o ser das criaturas é um ser derivado'.⁷²

A parte sobre a estrutura trinitária do ser compõe o maior conjunto de capítulos da obra (XXIX – LXIII). Em linhas gerais, Anselmo inicia sua argumentação elucidando o sentido do verbo. Segundo Anselmo, sendo a palavra consubstancial a natureza suprema, evidencia-se que como a natureza suprema é sumamente simples assim também o verbo é simples, de modo que não consta de muitas palavras, mas de uma única, através da qual tudo foi criado.⁷³

Anselmo afirma, buscando elucidar o sentido do verbo, que este é diferente do verbo humano, pois neste o objeto do pensamento é semelhante a coisa pensada, enquanto que o verbo da substância suprema é a verdade da essência.

Segundo o Prior de Bec, no verbo criador está presente a verdadeira e simples essência, enquanto que nas coisas criadas está presente uma certa imitação do verbo eterno.

Com efeito, antes de serem feitas, e quando foram feitas e, depois, quando se desfizerem, ou de outro modo mudarem, sempre existem nele, não como aquilo que elas são em si mesmas, mas como aquilo que ele mesmo é. Em si mesmas elas são, pois, essência mutável, criadas segundo uma razão imutável; no espírito supremo, são essência primeira e verdade de

⁷¹ Monologion, XXVIII, 51.

⁷² VASCONCELLOS, 2005, pág. 102

⁷³ Cf. Monologion, XXX, 52.

existência primeira e, quanto mais são semelhantes a ele, tanto mais existem com existência verdadeira e superior.⁷⁴

Ou seja, o que foi criado não tem em si mesmo a igual essência que está no íntimo do espírito supremo, pois o que foi criado é mutável e corruptível de acordo com a sua natureza criada, na natureza suprema a essência é uma, imutável, incorruptível e que tudo criou.

O estabelecimento de uma duplicidade no ser mesmo das criaturas (uma situação no seio da substância suprema e outra fora dela, ou ainda, mutáveis em si mesmas e imutáveis na substância suprema), parece ser, segundo Vasconcellos, um dos mais fundamentais argumentos utilizados por Anselmo para explicar *sola ratione* a criação.⁷⁵

Continuando sua análise sobre a estrutura trinitária do ser, Anselmo passa a tratar das relações entre o espírito supremo e seu verbo.

Com relação aquilo que o espírito e seu verbo são substancialmente um em relação ao outro e o que são em relação à criatura, há, segundo Anselmo, uma unidade individual.

[...] a essência é una, única criadora e único princípio de tudo aquilo que foi criado, pois ela, tudo o que fez, criou-o do nada, por si mesma, sem a ajuda de ninguém. Por isso, tudo aquilo que o espírito supremo cria, igualmente o seu verbo o faz da mesma maneira e, conseqüentemente, tudo aquilo que o espírito supremo é em relação à criatura, o seu verbo também é. Mas, nem por isso, ambos podem ser considerados pluralmente, porque não constituem uma pluralidade de supremas essências criadoras. Como, portanto, o espírito supremo é criador e princípio das coisas, o mesmo há de se dizer do seu verbo, mas nem por isso são dois, mas um único criador e um único princípio.⁷⁶

A terceira pessoa da trindade é identificada por Anselmo como o amor, o qual procede igualmente do pai e do filho. Um amor tão grande quanto a substância primeira mesma, de modo que não difere do pai e do filho.

Segue, portanto, que esse amor não é outra coisa senão aquilo que é o pai e o filho, isto é, a essência suprema. E, como não é possível haver muitas essências supremas, que dedução mais necessária há que aquela de que o pai, o filho e o amor de ambos sejam uma essência única e suprema?⁷⁷

Anselmo utiliza-se da analogia memória-inteligência-amor, e afirma ser necessário que o pai seja entendido como memória, o filho como inteligência e o

⁷⁴ Monologion, XXXIV, 57.

⁷⁵ VASCONCELLOS, 2005, pág. 105.

⁷⁶ Monologion, XXXVII, 59.

⁷⁷ Monologion, LIII, 69.

espírito como amor, porém como cada um deles é memória, inteligência e amor enquanto essência comum, nenhum deles deve ter a necessidade do outro para recordar, compreender e amar.⁷⁸

Exposto isto, em grandes linhas, pode –se afirmar que a reflexão anselmiana espera ter mostrado que a substância suprema é simples e uma, contudo só pode ser verdadeiramente compreendida se entendermos os momentos que constitui seu caráter relacional.⁷⁹

2.2.1.3 - A perspectiva ético-antropológica

Após uma análise do caminho percorrido até agora, Anselmo volta-se para a criatura racional. Segundo ele, a criatura racional foi feita para aplicar-se no amor a essência suprema e, deste modo, tem o dever de aplicar-se para isso, colocando todo o seu poder e querer para recordar e compreender e amar a essência suprema.

Nada, portanto, fica mais evidenciado do que a criatura racional tenha sido feita para amar acima de todas as coisas a essência suprema, que é o bem supremo; aliás, para que nada ame a não ser a ela, ou por causa dela, porque ela é boa por si, e nada há que seja bom a não ser por ela. Porém, não poderá amá-la se não se esforça para recordar-se dela e para compreendê-la.⁸⁰

Anselmo, ainda esclarece que se o sumo bem assim quer é claro que seu desejo não pode ser interrompido. Deste modo, a criatura racional foi feita para amar o sumo bem sempre, algo que só é possível, segundo Anselmo, se a alma humana não morrer.

Assim, se a alma humana empenhar-se na aquilo para a qual ela foi criada, ela um dia viverá feliz, livre do mal e da morte.

É evidente, portanto, que a alma humana é de tal natureza que, se perseverar nos objetivos para os quais foi feita, um dia ela haverá de viver felizmente, de verdade: livre da própria morte e de toda outra moléstia.⁸¹

Como a essência suprema é a própria justiça, parece claro para Anselmo que a mesma não poderia deixar de recompensar aqueles que se empenham e perseveram no amor a ela.

⁷⁸ Cf. Monologion, LX, 73,74.

⁷⁹ Cf. Vasconcellos, 2005, p.111-112.

⁸⁰ Monologion, LXVIII, 81.

⁸¹ Monologion, LXIX, 82.

Segundo o Doutor Magnífico, a recompensa não poderia ser outra a não ser o próprio sumo bem. Ou seja, a criatura racional que empenhar-se e perseverar poderá um dia contemplar a substância suprema face a face e assim viver feliz eternamente.

Conseqüentemente nada há mais certo do que isto: toda alma racional que se esforça, como e quanto deve, para desejar a bem-aventurança suprema, com seu amor, um dia chegará a fruir dela e a contemplará não como a vê agora, como que através de um espelho e debaixo de um véu, mas cara a cara.⁸²

Contudo se por um lado, quem se empenha e persevera merece tal recompensa, por outro lado aquele que despreza o amor do sumo bem recebe a infelicidade eterna⁸³.

Não haveria, segundo Anselmo, uma outra punição a quem despreza o amor do sumo, pois se fosse reduzido a nada encontrar-se ia do mesmo modo antes e depois de cometer a culpa, e deste modo não seria conforme a suma justiça.

Segundo o monge de Bec, é muito difícil, senão impossível, para a criatura racional saber quem é ou não merecedor da recompensa ou do castigo eterno, porém, segundo ele, todo homem deve tender ao sumo bem e para isso deve esforçar-se para amá-lo de todo o coração, toda alma e toda a mente.

Contudo, a alma humana não poderá esforçar-se para isso se não tiver esperança, pois toda a criatura racional que se dispõe a ir ao encontro da essência suprema deve manter a esperança de obter êxito.

Além de amá-la e ter esperança, segundo Anselmo, é preciso crer, pois a alma humana não pode amar ou esperar aquilo que não crê. Porém Anselmo esclarece que este *crer* não pode ser apenas um *crer a* onde se tem apenas uma certa aproximação e não um penetrar na suma essência, consiste propriamente num crer em onde a criatura racional penetra e permanece na essência suprema.⁸⁴

Por fim, é somente no último capítulo da obra que Anselmo utiliza o termo Deus e identifica com o que até aqui foi tratado como a essência suprema.

⁸² Monologion, LXX, 83.

⁸³ Cf. Monologion, LXXI, 84.

⁸⁴ Ângelo Ricci na nota 90 da tradução do Monologion da coleção “Os pensadores” esclarece que Anselmo se vale da diferença semântica que existe no latim entre as preposições ‘*ad*’ e ‘*in*’ indicando a primeira *direção para* e a segunda *direção para dentro*.

Portanto, parece, ou melhor, é incontestável que aquilo que chamamos de deus é um ser real e que, com o nome de deus, indica-se com toda a propriedade essa única essência suprema.⁸⁵

Anselmo chega ao fim do seu opúsculo e através de seu esforço racional conclui *sola ratione* que existe um único Deus inefávelmente trino e uno, sumo bem e onipotente, o qual tudo criou e que deve ser amado e venerado por toda a criatura.

Após esta apresentação em grandes linhas da opúsculo de Santo Anselmo, esperamos também ter atingido o objetivo desta parte do estudo, a qual era, mostrar como o Doutor Magnífico, chega a consideração, pelo método *sola ratione*⁸⁶ da existência de um Deus, sumamente bom e que criou tudo do nada.

Resta-nos saber agora, se tudo foi criado por Deus e se mal existe, seria Deus o autor do mal?

2.3 – A origem do mal – Deus não é autor no mal

De certo, podemos afirmar que a concepção da criação está intimamente ligada ao problema do mal, ou seja, se tudo provém de Deus, sumamente poderoso, bondoso, sábio e justo, do qual só deriva o bem, então de onde provém o mal?

Ou ainda, dito de outro modo, sendo o Criador sumamente poderoso e bondoso não haveria de criar a obra mais possivelmente perfeita, em acordo com a sua intenção máxima de bondade? Então como se explicaria a evidência do mal no mundo?

Esta concepção de que todas as coisas são criadas por Deus, sumamente bondoso, justo e onipotente, implica na consideração de que tudo o que é ou existe é bom, e nenhuma essência pode ser entendida como mal enquanto existente, sendo assim o mal se apresenta como aquilo que não é ou inexistente.

Entretanto esta concepção gera ao menos dois problemas: 1) na medida em que seja necessário explicar a corrupção de algo bom, ou seja, aquilo que existe e como existente é bom, e posteriormente deixa de existir (considerando-se que o não ser ou a inexistência relacionam-se como o conceito de mal), já que isto supõe afirmar que de algo em si mesmo bom se origina o mal, ou ainda, 2) se nenhuma outra criatura pode gerar ser ou existência por si mesma, deve-se entender Deus

⁸⁵ Monologion, LXXIX, 89.

⁸⁶ O método *sola ratione*, consiste em prescindir da autoridade das Sagradas Escrituras e dos Pais da Igreja, ou seja, toda a investigação deve ser conduzida apenas pelo escrutínio de argumentos estritamente derivados da razão.

como responsável por aquilo que de uma ou outra maneira manifesta não ser, ou inexistência, porém o não ser ou a inexistência se relacionam com o conceito de mal e deste modo Deus seria o principal agente do mal.

No terceiro opúsculo de sua trilogia sobre as Sagradas Escrituras, o *De casu diaboli*, Anselmo visa esclarecer a questão, deslocando a aparente responsabilidade do Criador sobre o mal para a criatura.

A discussão inicial, da obra anselmiana, *De casu diaboli*⁸⁷, gira em torno da primeira carta aos coríntios (4,7), na qual o apóstolo apresenta o seguinte questionamento a comunidade: “O que é que você possui que não tenha recebido?”. O discípulo questiona o mestre se aquilo que afirmou o apóstolo serve apenas para os homens ou também serviria para os anjos.

Anselmo responde ao discípulo afirmando que: “*Nenhuma criatura tem algo por si mesma*”⁸⁸.

Segundo Felipe Castañeda, a resposta dada por Anselmo é conseqüência, ou melhor, vai ao encontro daquilo que havia exposto no *Proslogion*, obra escrita a mais ou menos sete anos antes do *De casu diaboli*.

No *Proslogion* Anselmo procura demonstrar a existência de Deus, e chega ao seguinte argumento: “*o ser do qual não é possível pensar nada maior*”⁸⁹. Deste modo, conforme Castañeda⁹⁰, a ideia do divino apresentada pelo Mestre é compatível com o fato de crer num Deus capaz de criar tudo do nada, pois a) um ser capaz de criar tudo é com certeza maior que um ser que não possui esta capacidade, e, b) o fato de criar do nada, dá-se na medida em que se a criação se desse de algo pré existente, então não se poderia falar da criação de tudo.

Assim, Anselmo afirma a existência de uma instância divina, criadora de tudo, e nada do que foi criado pode ter algo por si mesma.

Para o Mestre, todas as coisas provém de Deus e nenhuma criatura tem algo de si mesma, incluindo o seu próprio ser. Deste modo, tudo o que se tem, que é, que existe, tem que se conceber como algo dado por Deus, e assim conclui

⁸⁷ Nesta parte abordaremos brevemente em grande linhas alguns pontos da obra ‘*De casu diaboli*’, visto que o referido texto será trabalhado em maiores detalhes no capítulo III da presente dissertação, o qual abordará a questão do mal moral para Anselmo.

⁸⁸ Anselmo, DCD, I, 167, 233.

⁸⁹ Proslogion, II, 92

⁹⁰ Castañeda, 2005, p. 26-27.

Castañeda⁹¹ “[...] *tudo o que é ou existe em qualquer criatura se assume como Don divino e, em consequência, como algo recebido*” [tradução nossa].

Na sequência do diálogo, uma nova interrogação é apresentada pelo discípulo.

Não vejo claramente o que dizes, que as outras coisas não têm de Deus senão algo. De facto, que outro faz que muitas coisas que vemos passar do ser ao não ser, não sejam o que eram, embora não passem absolutamente ao nada? Ou quem faz não ser aquilo que não é, a não ser aquele que faz ser tudo o que é? Além disso, se algo não é a não ser porque Deus o faz, é necessário que o que não é, não seja por isso mesmo, porque ele próprio não o faz. Portanto, tal como as coisas que são têm dele o serem algo, assim também as que não são ou as que passam do ser ao não ser, parecem ter a partir dele mesmo o ser nada.⁹²

A partir da constatação de que Deus é o criador de tudo e nenhuma criatura pode gerar ser ou existência por si mesma, advém um novo problema, pois deste modo deve-se entender Deus como o principal responsável não só pelo que é e existe, mas também frente ao que de uma ou outra maneira manifesta não ser ou inexistência, porém o não ser ou a inexistência se relacionam com o conceito de mal e deste modo Deus seria o principal agente do mal.

A solução, segundo Anselmo, está na ambigüidade do verbo fazer, o que pode levar a uma má compreensão do termo.

Não só se diz que faz algo ser ou algo não ser, aquele que faz que seja o que não é, ou que não seja o que é, mas também se diz que faz ser aquele que pode fazer que não seja algo e não faz. E aquele que pode fazer que algo seja e não faz, diz-se que faz não ser.⁹³

Conforme Castañeda⁹⁴, Anselmo levanta seis possibilidades de significação para a expressão “fazer que algo seja”, o que segundo ele explica concretamente em que medida se trata de uma expressão ambígua e de como o uso indevido pode criar confusões.

Deste modo, Anselmo sustenta a argumentação de que Deus “não pode” fazer diretamente o mal, porém abre a possibilidade de analisar em que sentido Deus pode fazer o mal, mesmo que de forma passiva ou indiretamente.

⁹¹ [...] todo lo que es o existe em cualquier criatura se assume como don divino y, em consecuencia como algo recibido. Castañeda, 2005, p. 27-28.

⁹² Anselmo, DCD, I, 167, 233-234.

⁹³ Anselmo, DCD, I, 167, 234

⁹⁴ Castañeda, 2005, p. 34.

Deste modo se diz que Deus faz muitas coisas que não faz, como quando se diz que induz em tentação, visto que não defende da tentação, embora possa fazê-lo; e que faz não ser o que não é visto que, embora possa, não o fez ser. E se considerares as coisas que são quando passam a não ser, não é ele próprio que as faz não serem.⁹⁵

Conforme Castañeda⁹⁶, a ação divina orientada ao mal poderia ter as seguintes versões: a) fez que o pecado original seja, porque fez que houvesse uma árvore do bem e do mal, o que leva o Adão e a Eva a cometerem o mal; b) porque não fez com que a cobra, a qual tentou Eva, não estivesse em outro lugar ou ainda porque não fez aparecer um anjo para frear a curiosidade natural dos primeiros homens. Ou seja, em suma, se poderia sustentar que Deus fez o mal, ou por que permitiu, ou porque não interviu, em todos os casos que poderiam ter sido evitados.

Neste sentido parece possível analisar a responsabilidade da criação do mal a Deus, ao menos de duas maneiras, as quais são: primeiro que Deus deu origem ao mal de forma direta, ou, segundo que Ele o fez de forma indireta e passiva.

No entanto, no *De casu Diaboli* o Doutor Magnífico parece objetar essas atribuições:

Deste modo se diz que Deus faz muitas coisas que não faz, como quando se diz que induz em tentação, visto que não defende da tentação, embora possa fazê-lo; e que faz não ser o que não é, visto que, embora possa, não o fez ser. E se consideras as coisas que são quando passam ao não ser, não é ele próprio que as faz não serem. De facto, visto que não só não há nenhuma outra essência a não ser que ele a faça, como também a que foi feita não pode permanecer, por pouco que seja, a não ser que ele próprio a conserve: quando ele próprio deixar de conservar o que fez, não é por isso que o que era regressa ao não ser, porque ele próprio faça não ser, mas porque deixa de fazer ser.⁹⁷

Conforme Anselmo, entende-se o mal como a ausência de ser ou a não existência, e o fazer o mal como a aniquilação ou a mutação de algo que o leve a ser nada, então para o mestre, não é possível dizer que Deus é o autor do mal de forma direta, posto que se toda a criatura é por si mesma nada, algo que o leve a ser nada em algum sentido, não é uma condição criada por Deus, pois ser nada já era inerente a ela mesma.

Deste modo, a resposta de Anselmo ao problema exposto consiste em afirmar que Deus é o criador onipotente, que tudo provém Dele, entretanto, Ele não

⁹⁵ Anselmo, DCD, I, 169, 234.

⁹⁶ Castañeda, 2005, p.37.

⁹⁷ ANSELMO, DCD, I, 169, 234.

faz o mal, ao menos no sentido direto e ativo, o que supõe que só o pode fazer as criaturas mesmas. Resta-nos saber, como podem as criaturas fazer o mal, se por si são nada, ou ainda, se por si mesmas não podem criar algo? A resposta parece orientar-se pela linha referente ao uso da vontade.

Em suma, até aqui, podemos afirmar que a concepção cristã, partilhada por Anselmo, de que todas as coisas são criadas por um único Deus, sumamente bondoso, justo e onipotente, como vimos em linhas gerais na exposição do Monologion no início do capítulo, implica na consideração de que tudo o que é ou existe é bom, e nenhuma essência pode ser entendida como mal enquanto existente. Entretanto, esta concepção gera um problema na medida em que seja necessário explicar a corrupção de algo bom, já que isto supõe afirmar que de algo em si mesmo bom se origina o mal.

Deste modo, em uma análise inicial do *De casu diaboli*, é possível perceber que Anselmo busca uma redefinição da concepção de bem, e postula uma definição moral de bem e de mal, referida mais propriamente ao uso da vontade, onde por um lado ser bom consiste em perseverar na retidão da vontade, ou ainda querer aquilo que Deus quer que queira, e por outro lado ser mal significa deixar de querer o que Deus quer que queira por algo nocivo ou que não convém.

Para uma análise desta nova postulação da resposta anselmiana faremos uma apreciação das obras de maior cunho moral de Anselmo, a saber: *A verdade*, *A Liberdade do arbítrio* e *A queda do Diabo*. Tendo em vista o objetivo de elucidar a questão do mal moral apresentada pelo Doutor Magnífico.

3 - A QUESTÃO DO MAL MORAL NA TRILOGIA

Dentre o conjunto de obras anselmianas, cabe aqui destacar sua trilogia⁹⁸ de tratados morais ou sobre o estudo das sagradas escrituras, *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli*. Nestes o Doutor Magnífico traz a luz os conceitos de verdade, retidão, justiça, pecado e vontade livre, os quais se mostram primordiais para a compreensão do problema do mal moral.

Como dito anteriormente, Anselmo parece orientar a sua resposta ao problema do mal sob as seguintes perspectivas: (1) Deus não faz o mal, portanto só podem fazer as criaturas e, (2) a responsabilidade última da ação é da criatura racional, ou seja, a criatura racional, pela vontade livre, é responsável por manter-se ou não na retidão.

3.1 - O De veritate

Escrito entre os anos 1080 e 1085, o *De veritate* constitui, juntamente com *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, um grupo de tratados destinados ao estudo das Sagradas Escrituras. É o primeiro de uma trilogia, segundo a ordem expressa pelo próprio Anselmo⁹⁹, metodologicamente marcada, segundo Pich¹⁰⁰, pela “teologia especulativa” e pela filosofia, em uma relação que prefigura o “método escolástico”.

O tratado distribui-se ao longo de treze capítulos, sendo que os dez primeiros obedecem a uma espécie de ascensão, onde Anselmo explicita o modo

⁹⁸ A trilogia é composta pelos tratados DV, DLA e DCD, foi escrita em Le Bec entre os anos de 1080-1086 pelo então Abade de Bec Anselmo. As três obras possuem a mesma forma, a saber, consistem em diálogos compostos de pergunta e resposta. Já quanto ao conteúdo os tratados apresentam uma estreita relação, interconectam-se através do conceito de justiça ou retidão da vontade.

⁹⁹ No prefácio aos três tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, Anselmo declara que os quer ver transcritos nesta ordem.

¹⁰⁰ PICH. Roberto H. Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento. **Dissertatio [30]**, p. 93 – 133, Verão de 2009, p.104.

como a noção de verdade se manifesta em diversos âmbitos de realidade, a saber: significação, opinião, vontade, ação, essência das coisas e sentidos corpóreos. Já

nos três capítulos finais Anselmo detém-se a considerar o modo de entender a verdade em sua plenitude, o que ela é, o seu dever ser e a sua retidão¹⁰¹.

Dentre as diversas questões relevantes dentro do tratado iremos focar na questão da justiça. Pois o tratado torna-se fundamental para abordarmos o problema do mal, na medida em que esta é a obra na qual Anselmo estabelece aquilo que é o bem moral, a saber: a justiça.

Quanto aos seus objetivos no DV, Anselmo é preciso: estabelecer “o que é a verdade, em que coisas costuma ser dita, e o que é a justiça”. A definição da justiça (cap. XII) é precedida pela definição da verdade (cap. XI), que será alcançada somente após serem percorridas todas as “sedes da verdade”: significação (cap. II) e pensamento (cap. III), vontade (cap. IV) e ação (cap. V), sentidos (cap. VI) e essência das coisas (cap. VII), e a suma verdade (cap. X).

No primeiro parágrafo do capítulo I (*Quod veritas non habeat principium vel finem*) do *De veritate*, Anselmo parece fornecer a inteligibilidade da ordem e da estrutura dos treze capítulos do diálogo, dando impulso à problemática que constitui a obra.

Discípulo – 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. Com efeito, no teu Monologion, tu também provas, por meio da verdade da linguagem, que a verdade suprema não tem princípio nem fim [...]. Por conseguinte, espero aprender de ti a definição de verdade. Mestre – Não me recordo de ter encontrado a definição da verdade. Mas se quiseres procuremos o que é a verdade nas diversas coisas nas quais dizemos que a verdade é¹⁰². [grifo nosso]

Deste modo, Anselmo e seu discípulo buscam, em forma de diálogo, na obra DV, uma busca tanto por uma definição para a verdade como a apreensão das diversas formas dela se manifestar.

3.1.1 - Significação e pensamento

O capítulo II do DV é considerado por alguns comentadores como de extrema importância para a compreensão da obra. Além de conceitos importantes que aparecem pela primeira vez é neste capítulo que Anselmo opera a passagem da verdade a retidão, expressa pela fórmula: *significare quod debet*.¹⁰³

¹⁰¹ Cfe. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 12-13.

¹⁰² ANSELMO, DV, I, 63-65, 176.

¹⁰³ Cf. CORBIN, M., *L'oeuvre de saint Anselme de Cantorbery*, vol. II, nota a, p. 133.

No capítulo IX do DV Anselmo deixa explícita o porquê da opção de iniciar pela verdade da significação:

Mas voltemos à verdade da significação, pela qual comecei, com o objetivo de te conduzir do mais conhecido ao mais desconhecido. De facto, todos falam da verdade da significação; mas poucos consideram a verdade que está na essência das coisas.¹⁰⁴

Anselmo assim estabelece que o início pela enunciação, não foi aleatório, de modo que, segundo ele, “*a enunciação é dita com maior frequência verdadeira ou falsa*”¹⁰⁵.

A análise da enunciação parte de uma primeira definição apresentada pelo discípulo após o questionamento do mestre:

M. – Quando é que a enunciação é verdadeira?

D. – Quando o que enuncia é, quer afirmando, quer negando. Com efeito, digo que enuncia mesmo quando nega que seja o que não é, porque assim enuncia como a coisa é.

Porém, segundo Anselmo, se uma enunciação fosse verdadeira quando diz que é aquilo que é, então a coisa enunciada seria a verdade da enunciação. Entretanto, a coisa (res) não é a verdade da enunciação verdadeira, mas é a sua causa. Desse modo, a coisa enunciada não pode ser a verdade da enunciação porque ela não está na enunciação verdadeira.

Conforme OLIVEIRA E SILVA:

O Abade de Bec não deixa de considerar que há efetivamente uma relação entre a coisa e a proposição que a enuncia. Porém, essa não é uma relação de verdade, de conformidade de algo consigo mesmo, afinal, de retidão, mas sim de causalidade.¹⁰⁶

Deste modo, há uma cisão entre a coisa (res) e a enunciação (*enuntiatio*).

Conforme Paula Oliveira e Silva, o resultado da análise acerca da verdade da significação é o esclarecimento da relação entre a verdade do enunciado e a verdade da coisa enunciada.¹⁰⁷

Para Anselmo, independentemente da referência à coisa significada, a significação possui uma verdade fundamental, inerente a sua própria finalidade. Ou seja, a verdade de algo implica o seu acordo com a finalidade determinada por sua

¹⁰⁴ ANSELMO, DV, IX, 91, 188.

¹⁰⁵ ANSELMO, DV, II, 65, 177.

¹⁰⁶ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 16.

¹⁰⁷ Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 15.

natureza e em última instância por seu criador. Neste caso quando faz o que deve é verdadeira e reta.

M. – Do mesmo modo, quando significa que é aquilo que é, a significação é verdadeira.

D. – Verdadeiramente é reta e verdadeira, quando significa que é aquilo que é.

M. – Então ser reta e ser verdadeira são para ela o mesmo, isto é, significar que é aquilo que é.

D. – Verdadeiramente são o mesmo.

M. – Portanto, a verdade, para ela, não é senão retidão.¹⁰⁸

Quanto a verdade da significação que ocorre nas proposições, a verificação desta finalidade se realiza pelo fato de elas serem verdadeiras ou falsas conforme enunciem o que é ou não, ou seja, será verdadeira se estiver de acordo com ela própria.

Deste modo, a verdade da significação é a própria significação mesma, a reta execução das proposições, a predicação do ser e do não ser.

Contudo, ainda no âmbito da atividade cognitiva, Anselmo ainda trata da verdade da opinião (capítulo III). Segundo o Doutor Magnífico, esta é definida ainda a partir da finalidade intrínseca ao pensamento.

Em uma breve exposição, Anselmo afirma que o pensamento foi dado para pensar que é o que é, e o que não é o que não é, de modo que quando o faz é verdadeiro.

E de facto foi-nos dado poder pensar que algo é ou não é, para que pensemos que é aquilo que é e que não é aquilo que não é. Por conseguinte, quem pensa que é aquilo que é, pensa o que deve, e por isso é reto o seu pensamento.¹⁰⁹

Conforme Oliveira e Silva, o pensamento, na medida em que não é mais do que a dimensão intrínseca da linguagem, é um caso particular da verdade da significação, e assim, aplica-se o que foi exposto sobre o tema anterior a esta, o que justifica a brevidade da reflexão de Anselmo sobre este ponto.

¹⁰⁸ ANSELMO, DV, II, 69, 178.

¹⁰⁹ ANSELMO, DV, III, 73, 180.

3.1.2 - Vontade e ação

No capítulo IV do *De veritate* (DV), ao tratar da verdade da vontade Anselmo já deixa claro o que entende por retidão¹¹⁰:

De facto, se enquanto quis o que devia, a saber, aquilo para o qual tinha recebido a vontade, estava na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia, abandonou a retidão e a verdade, não se pode entender aqui que a verdade seja senão a retidão, dado que, na vontade dele, tanto a verdade, como a retidão não eram senão querer o que devia.¹¹¹

Anselmo deixa expresso também o carácter moral que a retidão da vontade implica¹¹². Pois quando o diabo pecou, ele o fez porque não quis o que devia, é por isso que *“a própria verdade diz que a verdade está também na vontade, quando diz que o diabo não permaneceu <na verdade>”*¹¹³. Se ele não tivesse abandonado a retidão da verdade, isto é, tivesse querido o que devia, não teria pecado. Além disso, há o fato da vontade ser o lugar da justiça.

Para Anselmo perseverar na retidão da vontade significa querer aquilo que devia querer, isto é, a vontade deve querer a finalidade para a qual foi recebida, caso contrário quando não se quer aquilo que deveria querer se abandona a retidão. Deste modo, Anselmo já anuncia aqui que está na vontade a possibilidade de se conservar ou não a retidão¹¹⁴.

No capítulo V do DV, o mestre presta um esclarecimento quanto à distinção da verdade da ação natural e da não natural, à luz da citação bíblica do livro de João 3, 20-21 a qual identifica verdade e bem, e os seus opostos falsidade e mal.¹¹⁵

Anselmo distingue, então, a verdade das coisas naturais, aquela que realiza de modo necessário a retidão, conforme o que recebeu fazer, como por exemplo o fogo que é verdadeiro e reto quando aquece, porque faz o que deve, e a verdade das coisas próprias da vontade, como dar esmolas.

M. – considera atentamente se pode dizer-se convenientemente que toda a ação que faz o que deve, faz a verdade. Há certamente uma ação racional, como dar esmola, e uma ação irracional, como a ação do fogo que aquece.

¹¹⁰ Cabe aqui salientar que Anselmo já menciona o que entende por retidão no cap. II do DV.

¹¹¹ ANSELMO, DV, IV, 73, 181.

¹¹² Salientamos que apesar de Anselmo deixar expresso o carácter moral que a retidão da vontade implica, é o cap. XII do DV que tem um carácter moral por excelência.

¹¹³ ANSELMO, DV, IV, 73, 180.

¹¹⁴ Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 22

¹¹⁵ ANSELMO, DV, V, 75, 181.

Vê então se dizemos convenientemente que o fogo faz a verdade. [...] daí que se possa verificar uma retidão ou verdade da ação que é necessária e outra não necessária. Por necessidade, de facto, o fogo faz a retidão e a verdade, quando aquece. E não por necessidade o homem faz a retidão e a verdade, quando faz o bem.¹¹⁶

Anselmo insere ainda a linguagem entre as ações naturais, que cumprem necessariamente a sua finalidade:

Portanto, uma vez que é evidente que uma é a verdade da ação natural e outra da não natural, na natural deve considerar-se a verdade da proposição, que antes vimos que não se pode separar dela.¹¹⁷

Entretanto, enquanto as proposições lógicas e as coisas naturais farão a verdade ou a retidão de modo necessário, as criaturas racionais (homens e anjos) farão de modo racional e livre.

3.1.3 - Sentido e essência das coisas

Quanto à questão da verdade dos sentidos ou da possibilidade de erro decorrente da percepção sensorial, levantada pelo discípulo no capítulo VI, Anselmo buscará mostrar que a fonte do erro, não reside na percepção sensível, mas no juízo sobre os dados sensíveis.

M. – Não me parece que esta verdade ou falsidade esteja nos sentidos, mas na opinião. E de facto é o próprio sentido interior que se engana, não o exterior que lhe mente.¹¹⁸

De fato, diz Anselmo, quando a vista ou outro sentido nos mostram coisas diferentes do que realmente são, a culpa não é dos sentidos que nos mostram o que podem, mas sim do juízo que não distingue bem o que os sentidos podem ou o que devem. O que os sentidos mostram quer por sua natureza ou por alguma outra causa, fazem o que devem e, portanto, fazem a retidão e a verdade¹¹⁹.

A discussão que Mestre e discípulo, entram em seguida, traz a tona a interrogação sobre a natureza do mal. Pois, segundo Anselmo, a verdade da essência das coisas é ser o que são na suprema verdade, isto é o que elas são em Deus. Na medida em que o ser das coisas não é outro do que aquele que é na

¹¹⁶ ANSELMO, DV, V, 77, 182.

¹¹⁷ ANSELMO, DV, V, 77, 182.

¹¹⁸ ANSELMO, DV, VI, 79, 183.

¹¹⁹ ANSELMO, DV, VI, 81, 184-185.

verdade suprema, as coisas são sempre o que deveriam ser. Deste modo conclui o Mestre: “tudo o que é, é retamente”.¹²⁰

Na sequência do dialogo o discípulo interroga o mestre quanto a existência de coisas que não são como devem: “Mas, segundo a verdade da coisa, de que modo podemos dizer que tudo o que é deve ser, uma vez que há muitas obras más, que certamente não deveriam ser?”.¹²¹

Nesta parte do dialogo, conforme Oliveira e Silva, de imediato emerge a questão sobre a natureza do mal, e, diante do confronto com a evidência do mal, Anselmo é levado a alargar a sua noção de retidão ou verdade das coisas, para integrar a dinâmica da liberdade¹²².

3.1.4 - Suma Verdade

Após ter tratado das diversas classes de verdades que se encontram nas criaturas, o autor passa em um capítulo bastante breve a tratar sobre a suma verdade. Com isto, conforme destacado em nota na tradução da BAC¹²³, o Doutor Magnífico terá todos os elementos necessários para definir a verdade.

Anselmo inicia o décimo capítulo afirmando que a suprema verdade é retidão¹²⁴, entretanto em seguida trata de qualificá-la, pois a mesma não é retidão em virtude de dever algo.

M. - Considera que, enquanto todas as formas de retidão supra referidas o são porque as coisas em que elas são, são ou fazem o que devem: não é por essa razão que a suprema verdade é retidão, porque deva algo. De facto, todas as coisas lhe devem, mas ela própria a nenhuma é devedora. E por nenhuma outra razão é o que é a não ser porque é.¹²⁵

Anselmo é claro em: (a) expressar que relação de dívida é unilateral, existe somente das coisas criadas para com a suprema verdade, e (b) a suma verdade é radicalmente diferente de tudo o mais, pois todas as criaturas estão sujeitas a um *debere aliquo*, enquanto que a suma verdade por nenhuma outra razão é o que é, senão porque é.

¹²⁰ ANSELMO, DV, VII, 83, 185.

¹²¹ ANSELMO, DV, VIII, 85, 186.

¹²² Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 20.

¹²³ Cf. nota 1, à p. 519 de Monologion. In: Obras Completas de San Anselmo. VI. 2008.

¹²⁴ Cf. ANSELMO, DV, X, 93, 189.

¹²⁵ ANSELMO, DV, X, 93, 190.

Segundo Corbin¹²⁶, a diferença é reforçada pelas conjunções “que” e “porque” que se intercalam entre os empregos do verbo “ser”, deste modo elas carregam uma exclusão, ou seja, negam qualquer possibilidade de dívida ou dever. Enquanto as criaturas são o que devem ser, a suma verdade é porque ela é.

Anselmo no DV deduz da verdade da opinião e da proposição que a suma verdade não princípio nem fim, como já havia mostrado no capítulo XVIII de seu *Monologion*.

Por fim, a partir da averiguação das proposições que afirmam que algo é futuro ou passado, Anselmo conclui que é necessário que exista sempre por toda a eternidade algo que possa causar a verdade da proposição. E, isso deve ser uma verdade eterna e universal, que é Deus. Logo, existe uma suma verdade sem princípio e sem fim, causa de todas as outras verdades.

Por conseguinte, se nunca pode não ser verdadeiro que algo era futuro, e nunca poderá não ser verdadeiro que algo é passado: é impossível que tenha havido um princípio ou que venha haver um fim da suprema verdade.¹²⁷

3.1.5 - Definição da verdade

Após percorrerem todos os elementos onde se encontra a verdade, desde sua manifestação mais conhecida até a suma verdade, como acompanhamos em grandes linhas no decorrer deste item, mestre e discípulo buscam agora uma definição universal da verdade.

Entretanto, questionado pelo mestre se não haveria alguma outra retidão além das já examinadas, o discípulo reconhece que há uma retidão ainda não discutida, a saber: a retidão das coisas corpóreas, a qual ele qualifica como diferente das demais, por ser sensivelmente perceptível, enquanto que as demais, já discutidas anteriormente, são apreendidas espiritualmente.

M. – Diz-me, então, se te parece que há alguma outra retidão para além das que consideramos.

D.- Não há outra para além destas, a não ser a que está nas coisas corpóreas, que se afasta muito destas, como a retidão da viga.¹²⁸

¹²⁶ Cf. CORBIN, M. Introducción. In L' oeuvre de saint Anselme de Cantorbery, vol. II, p. 112.

¹²⁷ ANSELMO, DV, X, 95, 190.

¹²⁸ ANSELMO, DV, XII, 97, 191.

Contudo, conforme Lessandro R. Costa¹²⁹, não é por ser perceptível sensivelmente que a diferencia das outras retidões, mas sim o fato de que sua retidão não é inteligida (*intelligere*) e conhecida além (*praeter*) de seu sujeito.

Na sequência do diálogo o mestre afirma que o conhecimento da retidão das coisas corpóreas é uma função da razão (*ratio*) e não dos sentidos, sendo inclusive uma característica de todas as retidões versadas até aqui, de modo que todas as retidões apresentam como o cumprimento de um dever intrínseco, uma submissão a vontade do criador.

Porventura esta retidão dos corpos não é entendida e conhecida pela razão, para lá do sujeito onde ela se encontra? Ou, se se duvidar acerca de uma linha ausente de qualquer corpo, que ela é reta, e se se puder mostrar que ela em nenhuma parte se curva, não se conclui pela razão que ela seja reta?¹³⁰

Deste modo, Anselmo chega à definição da verdade: “A verdade é a retidão perceptível só pela mente”¹³¹.

Conforme Costa¹³² cabe destacar que esta definição de *veritas* como *rectitudo* delimitada pela *mente sola perceptibilis*, não se limita à criatura racional, mas se refere também à *mens* divina, que conhece a si mesma, como suma verdade.

3.1.6 - A definição de justiça

A primeira questão que normalmente se coloca é o porque de tratar da justiça, se o tratado versa sobre a verdade? Ou ainda, porque após chegar a definição da verdade, Anselmo se detém sobre o tema da justiça? Anselmo fornece alguns elementos para a resposta a essas questões nas primeiras linhas do décimo segundo capítulo do DV.

Mas uma vez que me ensinaste que toda a verdade é retidão, e que a retidão me parece ser o mesmo que a justiça, ensina-me também a entender o que é a justiça. De facto, parece que tudo o que é reto também é justo e, inversamente, que o que é justo é também reto. Com efeito, parece que é justo e reto que o fogo seja quente e que cada homem ame aquele que o ama. De facto, se tudo o que deve ser é reta e justamente, e nada é reta e justamente a não ser o que deve ser, como julgo, então a justiça não

¹²⁹ COSTA, Lessandro R. **Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária**. 2010. 136f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 64.

¹³⁰ ANSELMO, DV, XI, 97, 191.

¹³¹ ANSELMO, DV, XI, 97, 191

¹³² Cf. COSTA, Lessandro R. 2010, p.65

pode ser senão a retidão. E de facto na suprema e simples natureza, embora ela não seja justa e reta por dever algo, contudo não há dúvida que a retidão e a justiça são o mesmo.

M. – Tens portanto uma definição de justiça, se a justiça não é senão a retidão. E como falamos da retidão que só pode ser percebida pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se mutuamente. De modo que quem conhecer uma delas e desconhecer as outras, poderá alcançar, por meio da que conhece, a ciência daquela que ignora. Mais ainda, quem conhecer uma não poderá ignorar as outras.¹³³

A razão de se tratar aqui da justiça é explicada pelo Mestre através de uma identidade entre o que é reto e o que é justo. Nos capítulos anteriores foi demonstrado que a verdade é retidão, agora, retidão e justiça se identificam, por que o que é reto é justo, assim como o que é justo é reto. Além disso, colabora o fato de que isso se aplica também na suma verdade, natureza simples, de modo que nela não há distinção entre retidão e justiça.

Todavia, a definição de verdade não esgota a definição de justiça, ela é apenas um elemento constituinte de sua definição. Assim como nem toda a retidão é um caso de verdade, nem toda a verdade e nem toda a retidão são casos de justiça.¹³⁴

Entretanto, a verdade é uma característica fundamental da justiça, pois esta é uma retidão apreensível pelo espírito, mesmo que não se esgote nessa definição e, deste modo, um dos elementos fundamentais da justiça é fazer o que se deve (*facere quod debet*).

Conforme OLIVEIRA E SILVA¹³⁵, Anselmo estabelece, através da análise do ato reto, ou justo, um princípio de hierarquia ontológica, a saber: as criaturas racionais são superiores às criaturas irracionais (animadas ou inanimadas).

Para Anselmo, somente a criatura racional é reta e justa.

D. – Então que diremos? Diremos que uma pedra é justa, quando se inclina do superior para o inferior, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que um homem é justo quando faz o que deve?

M. – Não costumamos chamar justo esse tipo de justiça.

D. – Então porque motivo o homem justo é mais justo do que a pedra, se ambos agem justamente?

M. – Tu próprio não julgas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

¹³³ ANSELMO, DV, XII, 97 – 99, 191-192.

¹³⁴ Cf. MONTES D'OCA, Fernando R. **O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado**. 2014. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. p. 19

¹³⁵ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 24.

D. – Sei que o homem faz voluntariamente e a pedra naturalmente e não voluntariamente.

M. – Por esse motivo não se diz que a pedra é justa, porque não é justo o que faz o que deve, se não quer o que faz.¹³⁶

Neste sentido, os seres inanimados (como a pedra) e os animados irracionais (como o cavalo) não possuem justiça, são de algum modo, retos apenas por cumprirem necessariamente a sua justiça. Diferentemente as criaturas racionais podem querer a retidão pela própria retidão e não por outro motivo.

M. – É evidente que esta justiça não está em nenhuma natureza que não reconheça a retidão. De facto, tudo o que não quer a retidão, mesmo que a possua, não merece ser louvado por possuir a retidão. Porém quem não a conhece não é capaz de a querer.

D. – É verdade.

M. – Portanto, a retidão que torna louvável aquele que a possui não está senão na natureza racional, que é a única que percebe a retidão de que falamos.

D. – É o que segue.

M. – Portanto, visto que toda a justiça é retidão, a justiça que torna digno de louvor aquele que a conserva está apenas nas naturezas racionais.¹³⁷

Deste modo, o que determina a posição de superioridade da criatura racional na hierarquia ontológica é justamente a capacidade de assumir ou não assumir a própria retidão como princípio orientador do agir. Anselmo ao identificar a retidão com a justiça ressalta o fato de ela ser intrínseca à ação livre e racional, ou seja, acrescenta outro elemento da justiça: um querer próprio e livre do devido.

Conforme se pode observar no fim da citação anterior, Anselmo destaca ainda, que a justiça só está presente nas naturezas capazes de reconhecerem a retidão, pois não é possível querer o que se ignora. Deste modo, a justiça procurada por Mestre e Discípulo cabe à natureza racional.

Anselmo assim *“introduz a discussão que aproxima verdade, retidão e justiça, e que coloca a liberdade da vontade no cerne do agir reto”*¹³⁸, ou seja Anselmo agora não só afirma que é reto tudo que faz o que deve, mas introduz uma distinção nos modos de fazer o que se deve, a saber: querer fazer o que deve (*velle facere quod debet*), que sabe querer o que deve (*sciens velle quod debet*).

Esta discussão, no entanto, ainda não esgota a definição de justiça, contudo nos aponta que como a justiça encontra-se também no homem que é

¹³⁶ ANSELMO, DV, XII, 99, 192.

¹³⁷ ANSELMO, DV, XII, 99, 192-193.

¹³⁸ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 23.

racional, ela pode ser procurada e definida a partir dele. Entretanto resta-nos saber em que lugar do homem a justiça pode ser predicada, se da vontade, do saber ou do agir.¹³⁹

Segundo o mestre, o saber e o agir só podem ser adequadamente ditos justos se estiverem relacionados com uma vontade reta. Daí, o lugar da justiça estar na vontade reta.

M. – E se houver quem entenda retamente, ou atue retamente, mas não queira retamente: alguém o louvará pela sua justiça?

D. – Não.

M. – Portanto, esta justiça não é retidão da ciência, nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade.¹⁴⁰

Contudo, ao constatar que a retidão da vontade não é suficiente para definir a justiça, o Mestre acrescenta mais um aspecto da vontade racional que ainda não havia sido considerado, a saber: o agir da vontade racional compreende dois momentos o *quid* (o que) e o *cur* (o por quê).

M. – Mas por que te parece que, para ter uma vontade louvável, cada um deve querer o que quer? De facto, o que se deve querer é evidente, visto que quem não quer o que deve não é justo.

D. – Não me parece menos evidente que tal como cada um deve querer o que deve, também deve querer porque deve, para que a vontade dele seja justa.

M. – Entendes bem que essas duas coisas são necessárias à vontade para a justiça, a saber, querer o que deve e querer porque deve.¹⁴¹

Anselmo apresenta então a última qualificação para a completa definição de justiça, a saber o *quid* e o *cur* da vontade devem ser retos. Anselmo dá o exemplo do benfeitor que pratica o bem por causa da vanglória, este não quer o devido por causa da retidão da vontade, mas por outra coisa.

Assim, se é isto que impede o benfeitor de ser chamado justo, então, justo é aquele que quer o que deve exclusivamente por causa da própria retidão.

¹³⁹ Cf. ANSELMO, DV, XII, 101, 193.

¹⁴⁰ ANSELMO, DV, XII, 101, 193.

¹⁴¹ ANSELMO, DV, XII, 103, 194.

Portanto, conclui o Mestre: “é justa aquela vontade que conserva a sua retidão pela própria retidão”.¹⁴²

Por fim, o décimo terceiro e último capítulo do DV, versa sobre o estabelecimento da unidade da verdade. Conforme Oliveira e Silva¹⁴³, a questão que se coloca é saber se verdade, retidão e justiça, variam conforme a pluralidade das formas dos sujeitos nos quais se manifestam. A resposta anselmiana é negativa, haja visto que estas propriedades independem da pluralidade das formas. Anselmo tomou a verdade como independente dos objetos em que se encontra e como imperecível diante do perecimento deles. A verdade é a própria essência de Deus, imutável e *per se subsistens*.

Anselmo, como exposto anteriormente, postula uma concepção de bem e mal voltada ao uso da vontade, deste modo, o tratado DV interessa ao estudo da questão sobre o mal, fundamentalmente em virtude de expor as definições de justiça e retidão e de apresentar aspectos, junto ao *Monologion* de seu criacionismo que implica na finalidade das criaturas.

3.2 - O *De libertate arbitrii*

O objetivo do tratado *De libertate arbitrii* (DLA), é indicado claramente por Anselmo, a saber: “dar uma definição de liberdade de escolha de tal maneira que ela não contenha nem algo a mais, nem a menos”¹⁴⁴. Disto podemos ainda afirmar que o DLA está intimamente ligado ao DV, dado que a definição de liberdade do DLA está enraizada na definição de justiça do DV.¹⁴⁵

Ainda neste tratado, segundo Oliveira e Silva, Anselmo debate a questão essencial da vontade livre: o poder de perder a retidão é algo que está na essência desta vontade, enquanto liberdade? E se não for de sua essência em que consiste esse poder de perder a retidão da vontade?¹⁴⁶.

O DLA é composto por quatorze capítulos, sendo que estes podem ser divididos em: (a) A definição de liberdade (caps. 1 - 4); (b) Demonstração de que a vontade é sempre livre (caps. 5 – 9); (c) Relação entre pecado e liberdade (caps. 10 - 12); (d) Síntese da doutrina exposta (caps. 13 e 14).

¹⁴² ANSELMO, DV, XII, 103, 194.

¹⁴³ Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 27

¹⁴⁴ ANSELMO, DLA, I, 119, 208.

¹⁴⁵ Cf. MONTES D'OCA, Fernando R. 2014, p. 22.

¹⁴⁶ Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 29.

3.2.1 - A definição de Liberdade

A definição de liberdade tem início já no capítulo I do tratado, com a aparente contradição entre a graça, a predestinação e a presciência de Deus¹⁴⁷, pois se a liberdade consistir em uma alternativa, poder de pecar e de não pecar, e se sempre a possuímos, porque motivo seria necessária a graça para fazer o bem? Ou ainda, se nem sempre a possuímos, não tem sentido nos ser imputado o pecado, pois pecamos sem livre arbítrio¹⁴⁸.

A resposta definitiva de Anselmo ao aparente dilema aparecerá só no *Casu Diaboli*, a última obra da trilogia. O objetivo no DLA é fornecer um aporte teórico para a posterior resolução do problema de fundo que tem em mente.¹⁴⁹

Contudo, inicialmente o Mestre nega a possibilidade de se pensar a liberdade como uma alternativa entre o poder pecar e o poder não pecar.

M. – Não penso que a liberdade de escolha seja o poder de pecar e de não pecar. Certamente, se esta fosse a definição dela, nem Deus, nem os anjos, que não podem pecar, teriam livre arbítrio, o que se proíbe afirmar. [...] Portanto, uma vez que o livre arbítrio de Deus e dos anjos bons não pode pecar, ‘poder pecar’ não pertence à definição de liberdade de escolha. Por último, o poder de pecar nem é liberdade, nem parte da liberdade.

Mesmo tendo ciência das diferenças entre o livre arbítrio de Deus e dos anjos para o dos homens, Anselmo pretende encontrar uma definição que tenha validade para todos os seres racionais (Deus, anjos e homens)¹⁵⁰, deste modo, se a definição de liberdade apresentar-se como alternativa, o poder de pecar e não pecar, essa seria negada a Deus e aos anjos bons, sendo que estes não podem pecar, o que seria ilícito dizer.

Assim, Anselmo afirma que se o poder de pecar não é admissível a Deus e aos anjos esse poder não pertence a definição de liberdade e, deste modo, conclui que o *potestas peccandi* não é nem a liberdade, nem parte dela.

A partir de duas questões do discípulo, ainda não convencido de que o poder de pecar não pertence a liberdade, o capítulo II do DLA esclarece questões importantes para a compreensão do tratado: (a) a liberdade como poder de não

¹⁴⁷ ANSELMO, DLA, I, 119, 207.

¹⁴⁸ IDEM.

¹⁴⁹ CF. MONTES D'OCA, Fernando R., 2014, p. 23.

¹⁵⁰ Apesar de Deus, anjos e homens estarem sob uma mesma definição de liberdade não implica que sejam igualmente livres. Anselmo no último capítulo do DLA apresenta uma divisão da liberdade segundo a presença ou não da retidão.

pecar, (b) a espontaneidade do ato livre e (c) a indicação de que a criatura racional é escrava do pecado pelo mau uso do livre arbítrio.

O discípulo impõe ao mestre duas questões: a primeira referente ao poder de pecar e a segunda sobre o domínio do pecado ou escravidão da criatura racional por este.

D. - Não procuro de modo algum contradizer as tuas razões, mas não me inquieta pouco o facto de que tanto a natureza angélica como a nossa, tenha tido no princípio um poder de pecar que, se não tivesse, não teria pecado. Por isso, se por esse poder que é tão estranho ao livre arbítrio, pecaram ambas as naturezas supra mencionadas, como é que nós dizemos que elas pecaram pelo livre arbítrio? Mas se não pecaram pelo livre arbítrio parece que pecaram necessariamente. Sem dúvida, ou pecaram espontaneamente, ou necessariamente. De facto, se foi espontaneamente, de que modo não fizeram pelo livre arbítrio? Mas se não foi pelo livre arbítrio, então realmente parece que pecaram por necessidade.

Há ainda outro aspecto que me inquieta, neste poder de pecar. De facto, quem pode pecar, pode ser escravo do pecado, pois 'quem faz o pecado é escravo do pecado'. Mas quem pode ser escravo do pecado, a este o pecado pode dominá-lo. Como é que então foi criada livre aquela natureza, ou de que espécie era esse livre arbítrio, ao qual o pecado pôde dominar?¹⁵¹

A primeira questão do discípulo traz a tona uma constante dificuldade, a saber a relação entre necessidade e liberdade. Contudo o mestre destaca na sequência que aquilo que é nocivo ou não convém está ligado à ideia de que uma escolha é livre e espontânea, excluindo assim qualquer coação ou necessidade no ato pecaminoso.

M. – A nossa natureza, e a angélica, pecou no princípio e pôde ser escrava do pecado, não só pelo poder de pecar, mas também espontaneamente e por livre arbítrio, e não por necessidade. E contudo ela poderia não ser dominada pelo pecado, de onde não se pode dizer que ela não é livre, ou que o arbítrio dela não é livre.¹⁵²

Conforme Martines¹⁵³, o aspecto mais importante nestas considerações iniciais sobre o pecado de anjos e homens é a respeito da espontaneidade do próprio ato, traço principal do livre arbítrio e oposto a necessidade.

Anselmo em sua definição de liberdade procura destacar o poder de não pecar, é ele a expressão da vontade reta. É impossível, para Anselmo, que a

¹⁵¹ ANSELMO, DLA, II, 123, 209.

¹⁵² ANSELMO, DLA, II, 123, 209.

¹⁵³ MARTINES, 2000, p. 47.

inclinação para o mal se efetive segundo as mesmas condições pelas quais se pratica o bem¹⁵⁴.

A resposta a segunda questão do discípulo, sobre a escravidão pelo pecado, irá enfatizar justamente o uso que fazemos deste poder de não pecar:

Com efeito, aquele cujo poder vai ao ponto de não ser escravo, também não está no poder alheio ao ponto de ser escravo, embora pelo seu poder possa ser escravo. Enquanto ele usar não daquele poder de ser escravo, mas daquele pelo qual não é escravo, nenhuma coisa o pode dominar, para que se torne escravo.¹⁵⁵

Anselmo conclui o capítulo II com o exemplo do homem rico, que pode fazer-se escravo de um pobre livremente, caso não se fizer, nada pode lhe impor a ser escravo do pobre¹⁵⁶. Ou seja, enquanto se tem o poder de não se submeter, nada pode obrigar alguém a fazer algo contra a sua vontade. Segundo Martines, Anselmo começa a delinear a caracterização de uma vontade na qual o seu querer é soberano, identificado com o poder, nada pode lhe demover de seus propósitos.

No capítulo III do DLA, Anselmo define a “liberdade de escolha como o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão”¹⁵⁷. Segundo o mestre a liberdade como poder não pecar foi dada ao anjo e ao homem para que quisessem aquilo que deveriam querer e não um querer arbitrário e desordenado.

No entanto, na sequência do diálogo, surge a questão sobre a situação histórica do homem, na qual se percebe que a vontade perdeu a retidão que possuía.

Entretanto segundo Anselmo, na ausência da retidão da vontade, “a natureza racional não deixa ter o que é seu”¹⁵⁸. Ou seja, a partir da distinção que Anselmo estabelece entre os vários sentidos de poder pode-se concluir, no caso da liberdade, que uma coisa é o poder enquanto um instrumento, que está sempre presente na criatura racional, outra coisa é o seu uso, que depende da presença da retidão da vontade.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Cf. HOPKINS, 1972, p. 143

¹⁵⁵ ANSELMO, DLA, II, 125, 210.

¹⁵⁶ ANSELMO, DLA, II, 125, 210.

¹⁵⁷ ANSELMO, DLA, III, 129, 211.

¹⁵⁸ IDEM.

¹⁵⁹ MARTINES, 2000, p. 55.

Após a passagem dos quatro primeiros capítulos Anselmo chega a realização de dois propósitos iniciais, a saber: a definição de liberdade e afirmar a sua presença na criatura racional.

Entretanto algumas dificuldades ainda podem se apresentar, como por exemplo: como o homem, possuindo uma vontade reta, abandona aquilo que tinha? Isso se deu contra sua vontade ou ele foi coagido pela tentação? Há algum poder superior ao poder de conservar a retidão?

3.2.2 – Demonstração de que a vontade é sempre livre

A partir do cap. V do DLA, Anselmo assegura a seguinte ideia: a vontade reta possui uma força tal que nenhuma outra força alheia pode demovê-la de seus propósitos, ou ainda “*ninguém abandona a vontade reta a não ser querendo*”¹⁶⁰, ou seja, ninguém abandona a retidão da vontade contra a vontade.

Para Anselmo “Nada pode coagir a natureza racional a querer não querendo ou a querer aquilo que ela não quer”¹⁶¹. Conforme Martines¹⁶² a argumentação de Anselmo indicará que a vontade do homem, quando reta, não é escrava nem dependente daquilo que não deve; nenhuma força estranha a afasta da retidão mesma, a não ser que ela consinta, querendo aquilo que não deve, pois esse consentimento não lhe vem por necessidade, mas dela própria.

Anselmo procura deixar claro que a vontade é livre e nenhuma força externa a obriga a querer o que não quer. Em uma situação-limite (mentir ou morrer) a vontade poderá ver-se forçada ou constrangida a tomar uma decisão, porém, segundo Anselmo, nenhuma das duas realidades está determinada pela necessidade, pois qualquer das duas está em seu poder.

De facto, falamos da vontade pela qual alguém quer mentir por causa da vida, não daquela pela qual não quer a mentira por si mesma. E por isso mente certamente contra a vontade, porque é contra vontade que ou é morto, ou mente, isto é: contra vontade está neste dilema, de tal modo que necessariamente uma destas duas coisas acontece. Embora de facto seja necessário que ele ou seja morto ou minta, contudo não é necessário que seja morto, porque pode não ser morto se mentir. Nem lhe é necessário mentir, pois pode não mentir se for morto. De facto, nenhuma das duas realidades está determinada pela necessidade, porque qualquer das duas está em seu poder. Assim também embora seja contra a vontade que ou

¹⁶⁰ ANSELMO, DLA, V, 133, 214.

¹⁶¹ ANSELMO, DLA, V, 135, 214

¹⁶² MARTINES, 2000, p. 81

minta, ou seja morto, contudo não se segue por isso que minta contra vontade ou que seja morto contra vontade.¹⁶³

Segundo Oliveira e Silva¹⁶⁴, Anselmo dirá, nesse tipo de situação, que impropriamente diz-se haver necessidade na escolha, quando efetivamente o que se verifica é uma dificuldade em afastar a alternativa perversa. Pois, para o Doutor Magnífico a vontade reta não está sujeita ao que não deve e nem se afasta da própria retidão por força alheia, a não ser que ela própria, querendo, consinta no que não deve.

Na sequência do diálogo, o discípulo segue com a dificuldade de entender o poder dessa vontade diante de determinadas situações nas quais a mesma vontade parece impotente. Como conciliar esse poder da vontade atestado pelo mestre e a impotência que parece atingir essa vontade?

Assim a dificuldade se apresenta como um obstáculo que é imposto à vontade, mas que não é intransponível. O mestre responde que tal dificuldade não aniquila a liberdade, ora a dificuldade pode in-pugnare (entrar em luta contra a vontade), mas não ex-pugnare (triunfar sobre a vontade). Deste modo, o mestre pode dissolver a aparente dificuldade do discípulo e conciliar potência/impotência da vontade.

O aspecto que causa a resistência do discípulo ao longo dessa discussão é justamente aquele de atribuir uma força, um poder à vontade (o que a faz justamente livre). Como entender a força dessa vontade se, a propósito desta, apenas é permitido falar aquilo que se refere ao seu próprio querer? Essa dificuldade Anselmo procura dirimir pelo estudo da constituição do termo vontade.

Vontade é termo equivoco. Da mesma forma que o termo vista é tomado no seu duplo sentido: 1) instrumento e 2) de ação desse instrumento. Ou seja, o termo vontade deve ser entendido enquanto instrumento do querer que está na nossa alma e enquanto uso, na medida apenas em que queremos algo¹⁶⁵.

Para corroborar esta distinção e reafirmar o aspecto inalienável da força da vontade, Anselmo apresenta o exemplo do homem que consegue segurar um touro indomável, e noutra ocasião não consegue manter nas mãos um frágil carneiro. Esse exemplo de Anselmo foi, conforme Martines¹⁶⁶ tomado por alguns

¹⁶³ ANSELMO, DLA, V, 135-137, 215.

¹⁶⁴ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 34.

¹⁶⁵ Cf. MARTINES, 2000, P. 88

¹⁶⁶ MARTINES, 2000, p. 88

interpretes de seu pensamento como inadequado para expressar a moralidade de uma ação. Ter um poder e não querer usá-lo, manifestando assim uma incapacidade da ação seria contraditório. Contudo, Martines crê que a distinção entre instrumento e uso indicada por Anselmo é suficientemente clara: o poder da vontade, enquanto instrumento, pode permanecer como tal, e o uso (expressão do ato da vontade) pode variar. Em última instância, ceder a tentação é imputado à vontade quando se afasta do que tinha e converte-se para o que não devia, faz isso querendo.

M. – Portanto, vês que, quando, seduzido por alguma tentação, o homem abandona a retidão possuída pela vontade, nenhuma força alheia a atraí, mas ela própria se converte àquilo que quis com mais força.¹⁶⁷

A argumentação anselmiana avança e procura exaurir as possibilidades nas quais a vontade poderia ser subjugada por uma força superior ou alheia. No cap. 8, a consideração da liberdade da vontade é levada ao limite, quando Anselmo considerará que nem Deus pode suprimir a liberdade dessa vontade.

Deste modo, nada é mais livre do que a vontade reta, visto que nenhuma força alheia, seja o mal ou Deus, pode tirar a sua retidão. Conforme Paula Oliveira e Silva¹⁶⁸, a vontade humana fica a nú perante si própria e entregue às suas próprias decisões.

3.2.3 – Relação entre pecado e liberdade

O tema do pecado é tratado de forma explícita num terceiro conjunto de capítulos (10 – 12). Até o momento Anselmo abordou o pecado apenas indiretamente, como um tema estranho a liberdade.

O primeiro capítulo deste conjunto (cap. 10) apresenta uma reflexão sobre a impossibilidade do homem de recuperar o que tinha e perdeu. Ou seja, baseado na leitura de São João 8,34 ‘quem comete pecado é escravo do pecado’ Anselmo afirma que quando abandonada a retidão se diz que a vontade é escrava do pecado e nesta condição, não pode recuperá-la por si, mas somente por Deus.

A argumentação do Doutor Magnífico é a de que: toda a retidão da vontade foi dada por Deus à criatura racional, uma vez que esta abandonou e se

¹⁶⁷ ANSELMO, DLA, 147, 220.

¹⁶⁸ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 35.

tornou escrava do pecado, não pode por si só recuperá-la, pois somente Deus, em uma segunda graça, poderia restituí-la.

O capítulo 11 parte da seguinte dificuldade do discípulo na relação entre liberdade e servidão:

Com efeito, uma e outra – a saber, esta liberdade e escravidão, segundo a qual o homem é livre ou escravo - estão na vontade. Então, se ele é escravo, de que modo é livre? Ou se é livre, de que modo é escravo?¹⁶⁹

Anselmo responde a dificuldade do discípulo afirmando que, ao mesmo tempo e sem contradição, liberdade e escravidão encontram-se juntas no pecador: “*se reparares bem, quando não tem a dita retidão, afirma-se sem contradição que é escravo e livre.*”¹⁷⁰

Na sequência do diálogo, Anselmo explica a sua afirmação, a saber: “*Pelo facto de não poder regressar do pecado, é escravo. E pelo facto de não poder ser subtraído à retidão, é livre*”¹⁷¹. Ou seja, o pecador é escravo porque não pode recuperar por si a retidão que abandonou espontaneamente e é livre porque mantém sempre o poder de conservar a retidão. Deste modo, mesmo que escravo o homem permanece livre por deter sempre do poder de conservar a retidão, que caracteriza a liberdade. Assim, Anselmo preserva a liberdade no homem, pois a mesma está sempre presente.

Uma vez definida a relação entre servidão e liberdade, na medida em que o homem cai no pecado, no capítulo XII, a partir de uma questão do discípulo, o mestre define a servidão como a impotência ou incapacidade de não pecar.

M. – Esta escravidão não é senão a impotência de não pecar. De facto, quer digamos que é a impotência de regressar a retidão, quer a impotência de a recuperar, ou de a voltar a possuir, o homem não é escravo do pecado por outra razão a não ser porque, não tendo o poder de regressar à retidão, ou de a recuperar ou ter, não pode não pecar.¹⁷²

Deste modo, o Doutor Magnífico conclui que o homem, quando escravo do pecado, possui a *impotentia non peccandi* e assim, não pode não pecar. Por sua

¹⁶⁹ ANSELMO, DLA, XI, 153, 222 – 223.

¹⁷⁰ ANSELMO, DLA, XI, 153, 223.

¹⁷¹ IDEM.

¹⁷² ANSELMO, DLA, XII, 155, 223 – 224.

vez, aquele que possui a retidão não possui a *impotentia non peccandi* e não é escrava do pecado.

3.2.4 – Síntese da doutrina exposta

Nos dois breves e últimos capítulos do DLA (XIII e XIV) Anselmo realiza uma síntese do que foi trabalhado no tratado, retomando a definição de liberdade apresentada no capítulo III e expondo uma divisão da liberdade segundo a presença ou não da retidão da vontade.

Segundo Anselmo, a definição de liberdade assim como apresentada até aqui é válida e completa não havendo nada a acrescentar ou a subtrair.

M. – Se o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão se pode encontrar alguma vez sem esta liberdade que examinamos, seria útil acrescentar o que dizes. Mas uma vez que a referida definição é perfeita segundo o gênero e as diferenças, de tal forma que não inclui nem mais nem menos do que esta liberdade que investigamos, não pode entender-se nada que lhe deva ser acrescentado ou diminuído.¹⁷³

No capítulo XIV e último do tratado, Anselmo apresenta uma divisão da liberdade a fim de distinguir os diferentes modos de sua ocorrência.

D. – Resta agora que dividas essa mesma liberdade. De facto, embora segundo essa definição ela seja comum a toda a natureza racional, contudo difere muito a que é própria de Deus da que é própria das criaturas racionais e destas entre si.¹⁷⁴

Anselmo submete a definição de liberdade a uma breve análise e as exigências formais de uma definição. O Doutor Magnífico, após afirmar que quanto ao gênero a liberdade é um “poder”, especifica cada passagem da definição de liberdade, a fim de mostrar que a definição não inclui apenas o que realmente deve compreender e exclui as outras.

Mas quando se lhe acrescenta ‘de conservar’ distingue-se de todo o poder que não seja de conservar, como o poder de rir ou de caminhar. Porém, acrescentando ‘a retidão’, isolamo-la do poder de conservar o ouro e tudo o que não é retidão, ao acrescentar ‘da vontade’, separamo-la do poder de conservar a retidão de outras coisas, como da viga ou da opinião. E pelo facto de se dizer ‘pela própria retidão’, distingue-se do poder de conservar a retidão da

¹⁷³ ANSELMO, DLA, XIII, 159, 225.

¹⁷⁴ ANSELMO, DLA, XIV, 161, 226.

vontade por outra coisa, como quando se conserva pelo dinheiro ou naturalmente.¹⁷⁵

No tratado DLA, Anselmo nos aponta dois importantes fundamentos para a compreensão do problema do mal, a saber: (a) o fato de que as criaturas racionais pecaram espontaneamente, e mesmo sendo escravas do pecado ainda sim são livres e, (b) o poder insuperável da vontade, ou seja, nada pode demovê-la de seus propósitos.

3.3 - O *De casu diaboli*

O tratado *De casu diaboli* (DCD) foi escrito por volta de 1080. Nesta obra, conforme Vasconcellos¹⁷⁶, Anselmo, a fim de compreender o problema do mal em sua essência, “enfoca o papel fundamental da vontade de uma criatura racional, totalmente espiritual, feita boa e para o bem e que, no entanto, paradoxalmente, escolhe o mal”.

Anselmo apresenta o objetivo do tratado DCD no prefácio do DV: “por que razão o diabo, que não permaneceu na verdade, pecou”¹⁷⁷, entretanto, conforme Montes D’Oca¹⁷⁸, Anselmo tem mais um propósito em vista, explicar o problema do mal, a partir de sua natureza e do pecado angélico.

O tratado está dividido em 28 capítulos, ou seja, dentre os tratados da trilogia é o de maior extensão e complexidade. Porém, segundo Oliveira e Silva¹⁷⁹ o DCD pode ser sistematizado da seguinte forma: (i) análise da perda da retidão da vontade (capítulos I – VI) (ii) a questão da origem do mal (capítulos VII – XI e XXVI – XXVII) e (iii) análise da vontade da criatura angélica (capítulos XII – XXV).

3.3.1 – Análise da perda da retidão da vontade

O tratado DCD parte de uma passagem bíblica, a primeira epístola de Paulo aos Coríntios: “que tens tu, que não tenhas recebido?”¹⁸⁰, a qual segundo Vasconcellos¹⁸¹, serve de ensejo para que Anselmo trate da origem boa de toda criatura racional e busque explicar a queda do anjo mal.

¹⁷⁵ IDEM.

¹⁷⁶ VASCONCELLOS, 2013, p. 1552.

¹⁷⁷ ANSELMO, DV, 61, 173.

¹⁷⁸ MONTES D’OCA, Fernando R. 2014, p. 28.

¹⁷⁹ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 37.

¹⁸⁰ 1 Cor 4,7.

¹⁸¹ VASCONCELLOS, 2013, p. 1553.

O comentário de Anselmo a este versículo explicita ainda a condição de débito ontológico de todas as criaturas, inclusive dos anjos, o que permite ao Doutor Magnífico afirmar que nenhuma criatura tem algo de si.

M. – Nenhuma criatura tem algo de si? De facto, o que não tem de si o seu próprio ser, como poderá ter algo de si? Em suma, se não existe algo a não ser um único fazedor, que fez, e as coisas que foram feitas por um único fazedor: é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que fez e aquilo que ele fez.¹⁸²

Deste modo, toda a criatura, inclusive os anjos, e assim também o diabo, tem o seu ser e tudo o mais a partir do único criador. No entanto, Anselmo se depara com uma primeira dificuldade, a saber: o anjo mal recebeu de Deus a perseverança a fim de que se mantivesse na verdade, conservando a retidão da vontade, porém se recebeu a perseverança, como não permaneceu na verdade? O anjo 'que não permaneceu na verdade' a perdeu porque Deus não lhe concedeu manter-se na retidão da vontade?

A questão diz respeito a um problema de conteúdo moral, ou seja, em que medida se pode falar da imputabilidade do anjo mal, se o mesmo não teria recebido de Deus a perseverança para não pecar. Deste modo, se poderia atribuir a Deus a autoria do pecado do anjo mal, pelo fato de não ter dado ao diabo a possibilidade de perseverar na retidão da vontade.

Nos capítulos II e III do DCD, Anselmo, a fim de resolver esta questão, analisa o ato de receber, o qual consiste numa relação entre um que dá e outro que recebe. Nesta, o Mestre mostra que o ato de não receber não decorre apenas da não doação, mas pode ocorrer: (i) porque o que doador não dá o dom, ou (ii) porque o recebedor, dotado de liberdade, rejeita recebê-lo¹⁸³.

Esta análise leva Anselmo a concluir que o que de fato ocorreu foi à segunda possibilidade (ii), ou seja, o que fez o anjo perder a retidão foi o fato de ele rejeitar receber, não obstante o ter recebido primordialmente.

Contudo, o discípulo não convencido completamente impõe uma nova dúvida ao Mestre, vinculada agora a poder e ao querer conservar a retidão.

D. – Ainda não me mostraste isso, mas mostraste-me suficientemente apenas aquilo, a saber, que, do facto de o bom anjo ter recebido porque Deus deu, não se segue que o mau não recebeu

¹⁸² ANSELMO, DCD, I, 167, 233.

¹⁸³ ANSELMO, DCD, III, 173, 236.

porque Deus não deu. Se de facto queres afirmar que Deus não a deu àquele porque ele não recebeu, pergunto porque razão não recebeu: porque não pode, ou porque não quis? De facto, se não teve o poder ou a vontade de receber, Deus não deu. Mas se Deus o tivesse dado, certamente o teria. Por isso, se não podia ter poder ou vontade de receber a perseverança a não ser que Deus a desse: em que é que ele pecou, se não recebeu aquilo que Deus lhe deu para poder ou querer receber?¹⁸⁴

A resposta do Mestre ao Discípulo afirma que o anjo mau não recebeu a perseverança não porque não recebeu de Deus o poder e a vontade que lhe permitiriam aceitar a perseverança. Segundo o Mestre, “Deus deu-lhe a vontade e o poder de receber a perseverança”¹⁸⁵ e, possuindo o poder e o querer de perseverança, não quis o que devia, ou seja, não permaneceu no querer, de modo “que perseverar na vontade é permanecer no querer”¹⁸⁶.

Anselmo deixa claro que a não perseverança do anjo na justiça é motivada por um ato voluntário, o que confere a importância dada pelo Doutor Magnífico ao papel da vontade¹⁸⁷ no acolhimento ou rejeição da proposta divina. Resta-nos, no entanto, saber em que se constitui esse ato de recusa, ou em como ele se deu.

No capítulo IV, o Doutor Magnífico apresenta o modo como ocorreu esse abandono. Conforme Oliveira e Silva¹⁸⁸ a questão coloca-se nestes termos. É certo que o anjo pecou, o que é reconhecido pelo discípulo, pois se tivesse conservado a justiça não teria e nem seria infeliz¹⁸⁹ e se o fez foi optando por algo que não tinha e quis ter. Assim a não perseverança do anjo mal reside em uma vontade desordenada que o fez querer algo que não devia. E o que é ou consiste esse algo? Anselmo identifica com o termo latino *commodum* (cômodo/benéfico). Ou seja, o anjo mau preferiu diferente daquilo que Deus quis que ele quisesse, que era a justiça, o que introduz na vontade angélica a possibilidade de um desejo desordenado.

A conclusão de Anselmo é que anjo mau quis algo que não tinha e não devia querer, mas que poderia aumentar a sua beatitude (felicidade) e, deste modo, excedeu os limites da justiça e, assim, pecou.

¹⁸⁴ ANSELMO, DCD, III, 175, 237.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ ANSELMO, DCD, III, 177, 238.

¹⁸⁷ Salientamos aqui que o tema da vontade é caro a Anselmo. No entanto, para uma possível ampliação e melhor análise do tema da vontade indicamos a leitura do *De Concórdia*.

¹⁸⁸ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 41.

¹⁸⁹ ANSELMO, DCD, IV, 183, 240.

M. – portanto, quis algo que não tinha ou que então não devia querer, tal como Eva quis ser semelhante aos deuses, antes que Deus o tivesse querido. [...] Então pecou querendo algo aprazível que nem tinha, nem então devia querer e que, contudo, poderia contribuir para lhe aumentar a felicidade. [...] Vês claramente, como julgo, que, querendo desordenadamente quis algo mais do que tinha recebido, a sua vontade passou além da justiça.¹⁹⁰

Numa breve análise desse conjunto inicial de capítulos do *DCD*, é possível perceber que para Anselmo, o desvio para aquilo que é nocivo e que não convém está diretamente ligado às noções que destacam a ideia de que uma escolha é livre e espontânea, sem qualquer tipo de coação ou necessidade na prática do ato pecaminoso.

O caso do anjo que abandonou a retidão pode elucidar a questão. Anselmo ao responder a uma indagação do discípulo sobre o modo pelo qual o anjo abandonou a retidão, afirma que o anjo quis algo que não tinha e não deveria querer, já que devia querer apenas aquilo que lhe era imputado. Segundo Martines¹⁹¹ o anjo ao querer algo que não deveria querer, antecipou-se ao próprio querer de Deus, tomando a si próprio como princípio e distanciou-se da obediência que lhe era imputada.

Quanto ao que motivou o anjo a querer aquilo que não deveria querer, Anselmo parece responder em dois momentos. O primeiro, o Mestre responde ao discípulo que o anjo pecou porque pode, ou seja, porque já contava com a faculdade da vontade, ou ainda conforme Castañeda¹⁹² o anjo já estava também dotado do querer inicial e natural da felicidade, o que o habilitava a fazer uso destas faculdades.

Segundo Martines¹⁹³ Anselmo no capítulo 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, por fim, move todas as outras vontades. Porém, nem sempre a busca dessas conveniências para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa.

Um segundo momento, Anselmo encaminha-se para uma reformulação da pergunta, visto que o poder de querer não explica o que motivou o anjo a querer

¹⁹⁰ ANSELMO, *DCD*, 185, 241.

¹⁹¹ MARTINES, 2000, p. 107.

¹⁹² CASTAÑEDA, 2005, p. 116.

¹⁹³ MARTINES, 2000, p. 107.

o que não devia, já que os anjos bons, que não pecaram, contaram com a mesma capacidade. Deste modo, a explicação deve centrar-se no porque que anjos dotados da mesma capacidade de vontade tiveram uma diferença tão grande em seu uso, ou porque uns anjos pecaram e outros não.

Conforme Castañeda¹⁹⁴, a primeira vista a resposta de Anselmo parece não evoluir frente a resposta anterior, no entanto, quando o Mestre responde: por que quis e quis meramente por que quis, ele não estava dando voltas sem sair do lugar em seus esforços explicativos, mas sim está reforçando um ponto essencial das decisões da vontade, ou seja, o seu arbítrio.¹⁹⁵

Para Anselmo, o querer da vontade implica um querer por si e, deste modo, esse querer é igualmente causa de si mesmo, ou causa e efeito de si.

De fato, para Anselmo o anjo mal peca porque quis, sendo esta decisão manifestação de um poder espontâneo e arbitrário. E, deste modo, o anjo caído perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça em que foi criado.

Conforme Martines¹⁹⁶, o anjo buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça. Com sua atitude espontânea o anjo pecou. Ao buscar esse algo a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, abandonou e desprezou a justiça na qual estava.

O aspecto central aqui a ser caracterizado é a presença de uma vontade própria, não submetida a nada, e que quer de forma desordenada.

A vontade do anjo, conforme Martines¹⁹⁷ deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, de uma vontade subordinada a vontade de Deus, no entanto, ela se arroga o direito ou a condição de não estar submetida a nada, sendo ela a sua própria norma.

O caso da vontade do anjo, como descrito, pode ser esclarecedor para a compreensão daquilo que define o pecado em Anselmo.

No dialogo do capítulo XI do *Cur Deus homo*, Anselmo afirma que se o homem e o anjo sempre dessem a Deus o que devem, eles nunca pecariam, e assevera ao seu interlocutor que pecar é a mesma coisa que negar a Deus o que se lhe deve.

¹⁹⁴ CASTAÑEDA, 2005, p. 120.

¹⁹⁵ Cabe aqui salientar que a afirmação de Anselmo de que “o anjo quis porque quis” aparece somente no final da obra e, deste modo, não seguimos aqui a ordem do livro, porém achamos oportuno incluir aqui a respectiva afirmação para melhor apresentação da argumentação do autor.

¹⁹⁶ MARTINES, 2000, p. 108.

¹⁹⁷ MARTINES, 2000, p. 110.

Com a vontade própria encontra-se a ideia do desprezo a Deus, do desrespeito à submissão a Deus e da substituição de Deus por si próprio, já que a criatura (anjos e homens) se julga no direito de alcançar qualquer conveniência por ela própria.

Entretanto, conforme Castañeda¹⁹⁸ a tarefa de Anselmo ainda não se dá por terminada. Pois, mesmo que se afirme que o poder de pecar foi espontâneo e arbitrário, isto foi algo e, se foi algo, foi dado por Deus.

3.3.2 – A questão da origem e da natureza do mal

O tema sobre a origem do mal, já foi trabalhado no capítulo II deste trabalho, enfocando, contudo, sobre a questão do mal a não autoria de Deus. Entretanto, para uma melhor compreensão geral do tratado retomaremos aqui, este conjunto de capítulos que tratam sobre a origem e a natureza do mal, acentuando o enfoque da vontade como lugar de proveniência do mal.

Estes dois conjuntos de capítulos (do 7 ao 11 e do 26 ao 28) possuem, segundo Oliveira e Silva¹⁹⁹ a seguinte estrutura argumentativa: (i) a origem do mal e sua existência (caps. 7 – 11) e, (ii) o lugar e o motivo de proveniência do mal (caps. 26 – 28) em que há três teses em questão: (1) o mal não é nem a vontade, nem o movimento de conversão dela, (2) o mal é injustiça e, (3) o mal é nada.

A ideia, já esboçada no final do capítulo II deste trabalho, localiza na vontade o lugar de proveniência do mal, contudo Anselmo argumenta, a partir do capítulo VIII do DCD, sobre a impossibilidade de o mal ser a vontade ou o movimento de conversão dela.

M. – Penso que não pode negar que a vontade e a conversão da vontade são algo. De facto, mesmo não sendo substâncias, contudo não se pode provar que elas não são essências, porque há muitas essências além da que se diz propriamente substância. Finalmente a vontade boa não é algo mais do que a vontade má, nem esta é mais má do que aquela é boa. De facto, não é mais vontade a que quer dar com misericórdia do que a que quer roubar com violência. [...] mas a vontade má será nada se é o próprio mal que acreditamos ser nada. Portanto, a boa vontade será nada, dado que ela própria não é algo mais do que a má vontade. [...]. Mas ninguém duvida que é falso que a boa vontade ou o próprio bem seja nada. E assim a má vontade não é o próprio mal que faz os maus, como a boa vontade também não é o próprio bem que faz os bons. O mesmo que disse acerca da vontade pode também considerar-se da orientação da

¹⁹⁸ CASTAÑEDA, 2005, p. 124.

¹⁹⁹ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 37.

vontade.[...]. Portanto, nem a má vontade, nem a orientação perversa são o próprio mal, pelo qual o anjo ou o homem se faz mau [...].²⁰⁰

Anselmo entende que a vontade é alguma essência e como tal é boa, assim como é um bem o poder de converter-se, isto é, o seu poder de querer. Ou seja, tanto a vontade boa como a vontade má são algo, e deste modo, necessariamente são um bem. Segundo Oliveira e Silva²⁰¹, Anselmo trata aqui de uma bondade ontológica independente do resultado subjetivo do uso da vontade. E, deste modo, o mal não é a vontade, mas algo que ocorre na vontade, como um estado dela.

No capítulo IX, Anselmo busca mostrar que o mal, na vontade, é a injustiça.

[...] a injustiça é o próprio mal, que dizemos não ser senão privação de bem, que faz os maus e que faz a vontade ser má e, por isso, afirmamos que a mesma injustiça não é senão privação de justiça.²⁰²

A injustiça é a privação ou omissão da justiça que a vontade recebeu originalmente do seu doador. Deste modo, segundo Anselmo, o mal não é algo que se faz ou que existe na vontade, mas é privação do bem.

[...] quando se afastou do que devia e se orientou para o que não devia, não permaneceu na retidão original e, por assim dizer, na retidão na qual foi feita. E quando a abandonou perdeu algo de grande e não recebeu nada em vez dela, a não ser a privação dela que não tem nenhuma essência, e a que chamamos injustiça.²⁰³

A perda da justiça pelo abandono da retidão não supõe a recepção de algo em vez da retidão perdida, mas resulta numa carência de perfeição devida na vontade.

O capítulo X apresenta, a partir das questões colocadas pelo discípulo²⁰⁴, o debate a cerca do mal e do nada. Contudo conforme Oliveira e Silva²⁰⁵ o debate reveste de uma certa originalidade, ao menos em relação a tese de Agostinho

²⁰⁰ ANSELMO, DCD, VIII, 193 - 195, 245 – 246.

²⁰¹ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 43.

²⁰² ANSELMO, DCD, IX, 195, 246.

²⁰³ ANSELMO, DCD, IX, 195, 246-247.

²⁰⁴ ANSELMO, DCD, X, 197, 247. “De facto quando se ouve o nome ‘mal’, os nossos corações receariam em vão o que entendem na significação deste nome, se esse nome nada significasse. Além disso, se esse vocábulo, a saber, ‘mal’, é um nome, certamente ele é significativo. Ora, se é significativo, significa. Mas não significa a não ser algo. Então de que modo é que o mal é nada, se o que significa o nome dele é algo?”

²⁰⁵ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 43

acerca do mal, como privação de bem. Segundo a autora Anselmo acrescenta a possibilidade de o mal e o nada serem algo, ao menos na significação.

O mestre mostra, a partir da questão do discípulo, que o termo negativo (*non-aliquid*) supõe pela sua significação e no intelecto ele exclui a realidade daquilo que significa, pois ele significa a própria exclusão da realidade.

Na verdade, visto que retirando tudo o que é algo, a palavra não significa nenhuma essência que se constitua no intelecto de quem ouve como devendo ser retirada, por este motivo a palavra 'não-algo' não significa nenhuma coisa ou o que algo é. [...] De facto, tem significado ao remover, e não significa ao construir.²⁰⁶

Deste modo, os termos mal e nada podem significar algo, apenas cumprindo a sua finalidade, ou seja, a medida que significam privação ou ausência, mas não constituem realidade alguma.

3.3.3 – Análise da vontade da criatura Angélica

No último bloco de capítulos do DCD, resta ainda a Anselmo esclarecer de que modo o mal pode emergir na vontade. Segundo Oliveira e Silva, para isso Anselmo realiza o que podemos designar como uma fenomenologia da vontade e do ato livre no seu estado originário, com o objetivo de identificar na vontade o que é dom e o que é exercício do arbítrio ou escolha.

Anselmo aponta a duas conclusões: (i) a primeira conclusão do mestre é a de que há uma inclinação natural da vontade em evitar o desagradável e querer o aprazível, que Anselmo identifica com a felicidade, contudo deixando claro que não aquela unida a justiça, mas a que todos querem para si, inclusive os injustos, pois todos querem o bem para si, e, (ii) a segunda é a de que o anjo não pode ter de si a primeira vontade, pois esta não é uma escolha, mas um dom.

M. – Ninguém é forçado a querer algo por temor ou pela sensação de algo desagradável, nem é atraído pelo desejo de algo aprazível, se não tiver antes a inclinação natural da vontade pela qual se move para outras vontades. [...] Portanto, resta que aquele anjo que já foi feito apto a ter vontade mas ainda nada quis, não pode ter de si a primeira vontade.²⁰⁷

Anselmo procura deixar absolutamente claro que Deus não é de modo algum autor do mal, nem por ter criado a vontade, nem por tê-la feito de modo que

²⁰⁶ ANSELMO, DCD, XI, 201, 249.

²⁰⁷ ANSELMO, DCD, XII, 211, 254.

pudesse voltar-se ao mal, mas imputa a criatura toda a responsabilidade do seu ato, segundo Anselmo: “*Por isso, o que é algo é feito por Deus e é de Deus, mas o que nada é, isto é, o mal, é feito pelo injusto e é dele*”.²⁰⁸

Contudo, segundo Anselmo, Deus dotou a faculdade volitiva das criaturas com duas inclinações, a saber: a vontade de beatitude (*voluntas beatitudinis*) e a vontade de justiça (*voluntas iustitiae*), para que as criaturas pudessem por si serem capazes de querer e de agir.

M. – Portanto, uma vez que não se pode chamar justo ou injusto nem por querer só a justiça, nem por querer só o que convém, quando assim o quer por necessidade; e que não pode nem deve ser feliz a não ser que queira, e que queira justamente: é necessário que Deus faça de tal modo convergir nele uma e outra vontade que queira ser feliz e queira justamente.²⁰⁹

Segundo Anselmo, se recebessem apenas a vontade de beatitude, a criatura não poderia ser feliz, pois “*não deve ser feliz quem não tem uma vontade justa*”²¹⁰ e, do mesmo modo, se recebessem apenas a vontade de justiça, a vontade não seria justa, mesmo que quisesse as coisas convenientes, pois “*teria recebido isso de tal maneira que não pudesse querer de outro modo*”²¹¹

Anselmo faz uma defesa radical acerca da voluntariedade da vontade, segundo o Doutor Magnífico, as criaturas receberam de Deus o ter, o poder ter e poder abandonar para que pudessem por si próprios dar a si a justiça²¹², ou seja, para que voluntariamente pudessem conservar a retidão em que foram criados.

Ainda nesta mesma linha de pensamento, uma outra questão relevante é quanto ao conhecimento prévio dos anjos em relação as consequências de suas ações. Segundo Anselmo o anjo mal desconhecia as consequências de seu ato, assim como o anjo bom desconhecia o destino daqueles que sucumbiram.

Anselmo acentua aqui o caráter absolutamente voluntário da vontade ao fazer a opção pela justiça, ou seja, reafirma o que já fora exposto no DV “a justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma”²¹³. Se os anjos tivessem a certeza de que seriam punidos caso pecassem, essa certeza da punição produziria um outro

²⁰⁸ ANSELMO, DCD, XX, 235, 265-266.

²⁰⁹ ANSELMO, DCD, XIX, 221, 258.

²¹⁰ ANSELMO, DCD, XIII, 219, 258.

²¹¹ ANSELMO, DCD, XIV, 219-221, 258.

²¹² ANSELMO, DCD, XVIII, 231, 263.

²¹³ ANSELMO, DV, 103, 194.

motivo para que não pecassem, a saber: o temor da punição, e deste modo, não teriam escolhido a justiça voluntariamente.

No DCD Anselmo refletiu a partir da análise da queda do anjo, sobre a questão do mal, salientando a importância da liberdade, da vontade e da aproximação ou afastamento da justiça.

Por fim o discípulo ainda questiona o mestre sobre a origem do primeiro mal, e Anselmo aponta que o diabo quis o que não devia senão porque quis, não houve nenhuma outra causa que a movesse ou a atraísse, sendo para si mesma causa eficiente e efeito.²¹⁴

Rogers percebe, nesta conclusão do DCD uma certa abertura ao mistério, o que seria evidentemente preferível, a colocar a causa última do mal em Deus. Segundo ela é possível apresentar três respostas a questão do pecado, a saber: (i) a causa está no agente criado, (ii) a causa está em Deus e, (iii) não há pecado. Contudo, a argumentação do DCD exclui as duas últimas, porém não parece ser suficiente para explicar totalmente a primeira. Contudo, Rogers destaca que Anselmo enfrentou a questão, em termos racionais até onde foi possível, ficando a partir daí envolto em um mistério que a razão humana não pode abarcar.²¹⁵

Por fim acentua-se a importância das três obras aqui relacionadas para a tratativa do problema do mal. O DV mostra-se importante quando se trata do problema do mal porque é a obra em que Anselmo estabelece aquilo que é o bem moral, a saber: a justiça (antípoda do mal moral). Já o DLA é a obra em que Anselmo deixa claro: (i) que a criatura racional possui uma capacidade, a vontade, que lhe permite conservar sempre o bem moral; (ii) que nada pode demover a vontade de seus propósitos, ou seja, que a vontade é invencível frente a qualquer força ou poder externo; (iii) que a cedência à tentação e a consequente adesão ao mal é obra exclusiva da vontade da criatura racional. Ou seja, o DLA é a obra que estabelece as premissas elementares para compreendermos que o mal só pode provir da vontade, dada a impotência da tentação, que o é pelo fato de o mal ser nada e só se gerar a partir de uma deficiência. E, por fim, o DCD esclarece que a vontade da criatura racional não é uma extensão da vontade de Deus, o que isenta

²¹⁴ ANSELMO, XXVII, 259, 275.

²¹⁵ ROGERS, K. **Anselm on freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008. In: VASCONCELLOS, M. C. L. O enigma do mal: uma leitura do De casu diaboli de Santo Anselmo. The enigma of evil: a reading of St. Anselm's De casu diaboli. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1551-1570, out./dez. 2013. p. 1567.

Deus do Mal, e explica a psicologia da criatura racional, a fim de esclarecer de que modo ocorre a prática do mal moral, mediante uma inversão de valores no interior da alma racional, ou seja, a vontade de beatitudde não se faz submissa a vontade de justiça.

Por fim podemos dizer que o DV esclarece alguns conceitos fundamentais, o DLA estabelece a causa ou o lugar de proveniência do mal, a saber: a vontade (*voluntas*), enquanto que o DCD esclarece o modo como se produz o mal na vontade (desordem anímica na criatura racional).

Conclusão

A realidade do mal desafiou o pensamento humano em diferentes épocas, lugares, culturas e concepções religiosas.

O tema foi abordado por filósofos, teólogos e outros pensadores sobre diversas perspectivas, a saber: físico, natural, metafísico, moral, ou mesmo mesclando algumas destas.

Entretanto, embora seja um conceito amplo, que foi abordado pelas mais diversas áreas do pensamento humano, não há como negar que foi através das religiões institucionalizadas a grande veiculação das mais diversas compreensões de mal, seja como as simbologias do pecado, da impureza e da culpabilidade, seja como as mitologias da criação e da queda, ou ainda, como resposta das tentativas de refutar a tese ateísta que afirma a incompatibilidade entre a real presença do mal no mundo e a concepção cristã de Deus.

Neste contexto, Anselmo se deparou com enormes dificuldades para encontrar uma resposta para o mal, haja vista, que como crente, o aostano, admitia a concepção criacionista, ou seja, a existência de um Deus onipotente e sumamente bondoso que criou tudo do nada, como identificamos no *Monologion*, pois, se tudo foi criado por Deus e se o mal existe, seria Deus o autor do mal?

A leitura do *Monologion* nos proporcionou a argumentação de Anselmo sobre a ideia cristã de Deus, ou melhor, sobre a existência de um Deus sumamente bom que criou tudo do nada. Contudo, dada esta primeira afirmação é preciso compreender de onde provém o mal, ou ainda, qual a argumentação de Anselmo para isentar Deus da responsabilidade sobre o mal.

O que se pode perceber é que o problema do mal para Anselmo orienta-se sob no mínimo duas perspectivas, ao menos as duas tratadas neste texto, a saber: (i) Deus não faz o mal, portanto só podem fazer as criaturas e, (ii) a

responsabilidade última da ação é da criatura racional, ou seja, a criatura racional, pela vontade livre é responsável por manter-se ou não na retidão.

Quanto à primeira perspectiva apontada, é no terceiro opúsculo de sua trilogia sobre as sagradas escrituras, o DCD, que encontramos uma provável solução dada pelo Doutor Magnífico ao problema que se apresenta, a saber: sendo que tudo foi criado por único Deus, sumamente bondoso, poderoso, sábio e justo, do qual só deriva o bem, como se explicaria a evidência do mal no mundo? Teria Deus feito o mal?

Anselmo procura isentar Deus de toda e qualquer responsabilidade sobre o mal e parece buscar uma redefinição da concepção de bem, e postula uma definição moral de bem e mal, referida mais propriamente ao uso da vontade. Deste modo, ser bom consiste em perseverar na retidão da vontade, ou ainda querer aquilo que Deus quer que queira, e por outro lado, ser mal significa deixar de querer o que Deus quer que queira por algo nocivo ou que não convém.

A reflexão de Anselmo sobre o mal salienta a importância da vontade da liberdade e da aproximação ou do afastamento da justiça. Com isso, o Doutor Magnífico parece deslocar a aparente responsabilidade do criador sobre o mal para a criatura racional.

A segunda perspectiva, a qual imputa a responsabilidade última da ação à criatura racional, pode ser mais bem compreendida no último capítulo do presente trabalho, o qual faz uma abordagem das obras de maior cunho moral de Anselmo o DV, o DLA e o DCD.

No DV, Anselmo introduz uma discussão que aproxima verdade, retidão e justiça, e coloca deste modo, a liberdade da vontade no cerne do agir reto. Ao identificar retidão e justiça o Doutor Magnífico destaca a ideia de que ela é intrínseca a ação livre e racional. Ou seja, é livre e racional pela capacidade de assumir ou não a retidão como princípio orientador do agir. Assim, as criaturas racionais podem querer a retidão pela própria retidão.

Segundo Anselmo, para que a criatura racional possa querer a retidão pela própria retidão, diferenciando-se assim dos seres irracionais ou de uma ação determinada, Deus dá a criatura racional tanto o desejo para escolher o benéfico, o desejo de retidão, como também dá o desejo que pode exceder o que é correto se não for contido pelo desejo de justiça. Deste modo, com ambos os desejos o agente

é capaz de *per se* dar início a uma ação, sendo deste modo o próprio agente responsável pela mesma.

Anselmo parece não ter dúvidas de que as ações livres devem ter origem de forma racional, ou seja, é o agente que controla os seus atos. No DLA, o Doutor Magnífico afirma que a criatura racional não pode ser coagida a desviar-se da retidão, a não ser que ela consinta. Exemplo disso, é que o homem pode ser preso, torturado ou ainda morto contra a sua vontade, mas não pode querer contra a sua vontade, pois não pode querer se não está disposto pela sua vontade. Segundo Anselmo, ainda no DLA, nada é mais livre do que a vontade reta, à qual nenhuma força alheia pode tirar a sua retidão.

Com isso, o objetivo dos três primeiros capítulos do DCD é precisamente demonstrar que essas ações livres que têm como resultado uma ação má devem ser originárias do próprio agente. Ou seja, como já afirmamos, no conjunto inicial de capítulos do DCD é possível perceber que para Anselmo, o desvio para aquilo que é nocivo e que não convém está diretamente ligado às noções que destacam a ideia de que uma escolha é livre e espontânea, sem qualquer tipo de coação ou necessidade na prática da ação má.

Ao analisar a queda do anjo mau, Anselmo destaca que o anjo pecou porque quis, reforçando, como visto, um ponto essencial das decisões da vontade, a saber: o seu arbítrio, em que o querer da vontade implica um querer por si, não podendo ser por nenhuma força alheia demovida de seus propósitos.

Anselmo expõe no DCD o ponto central de sua explicação sobre o modo de como se produz o mal na vontade. Ou seja, Anselmo ao explicar a criação do anjo por etapas (*per partes*) indica a presença de uma vontade natural (de felicidade), a qual evita as inconveniências e busca as conveniências e uma vontade de justiça. Somente deste modo a criatura pode, segundo Anselmo, ser feliz, pois para ser feliz é necessário uma vontade justa, e, podem ser justos, pois poderiam querer voluntariamente a retidão, já que teriam a opção de querer abandoná-la.

No caso do anjo mau, ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo a sua vontade para além da justiça. Ao querer buscar esse algo a mais, abandonou e desprezou a justiça na qual estava. Deste modo, Anselmo pode afirmar que o mal é a injustiça, ou seja, a privação ou omissão da justiça recebida originalmente.

Com isso, Anselmo isenta Deus da responsabilidade pelo mal, pois Ele deu a criatura o ter, o poder ter e o poder abandonar para que pudessem voluntariamente conservar a retidão em que foram criados, e assim, pudessem por si próprios dar a si a justiça, o que é bom, porém a criatura pode voluntariamente desprezar a vontade de Deus e negar a Ele o que se lhe deve.

Por fim cabe aqui salientar, que o objetivo da presente pesquisa era realizar uma análise da questão do mal em si, numa perspectiva teórica, em Anselmo de Aosta, por esse motivo centrou-se na trilogia anselmiana, DV, DLA e DCD e, não abordamos aqui o *Cur Deus Homo* (CDH), obra escrita entre os anos de 1094 e 1098, na forma de diálogo, e que utiliza como metodologia aquilo que Anselmo denomina de o “encadeamento das razões necessárias”.

Certamente a pesquisa não se dá por acabada, mas apenas como concluída esta primeira etapa. O CDH, que aqui não foi abordado, permitiria uma análise mais ampla do tema compreendendo, por exemplo, as conseqüências da entrada do mal no mundo.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. **Confissões**. (Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **O Livre-Arbítrio**. (Tradução de Nair de Assis Oliveira). 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A Cidade de Deus (contra os pagãos)**. TOMO II. (Tradução de Oscar Paes Leme). 4ª Ed. Petrópolis: VOZES, 2001.

ANSELMO, Santo. Tratado de La caída del demonio. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2005. 342 p.

_____. **Proslógio**. In: Os Pensadores: Santo Anselmo e Pedro Abelardo. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Monológio**. In: Os Pensadores: Santo Anselmo e Pedro Abelardo. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Diálogos Filosóficos: A verdade, A liberdade de escolha, A queda do diabo**. (Trad. Paula Oliveira e Silva). Porto: Edições Afrontamento, 2012.

_____. **Cur Deus homo** (Trad. Daniel Costa). São Paulo: Novo Século, 2003. 171 p.

BOEHNNER, P. e GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

CASTAÑEDA, Felipe. **El tratado sobre la caída del demonio o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury**. In: Tratado de la caída Del demonio. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2005.

_____. Anselmo de Canterbury y el Argumento Ontológico de la Existencia Del Demonio. **Ideas y Valores**, n. 105, p. 62 -77, Diciembre 1997.

_____. **Introducción a la filosofía del lenguaje en Anselmo de Canterbury**. In: Fragmentos sobre filosofía del lenguaje. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2000.

COSTA, Lessandro R. **Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária**. 2010. 136f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

EVANS. G. R. “Mal”. In FITZGERAL, D. Allan. *Diccionario de San Agustín*. Monte Carmelo: Burgos, 2001.

FREIRE DA SILVA, Maria. Aspectos escatológicos no pensamento de Gregório de Nissa. Scatological aspects in the thought of Gregório of Nissa. **Teocomunicação**. Porto Alegre, V. 43, N. 02, P. 245 – 262. 2013.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. **Santo Anselmo**. Covilhã, Portugal: LusoSofia, Universidade da Beira Interior, 2008.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HOPKINS, J. **A companion to the study of St. Anselm**. Minneapolis, University of Minnessota Press, 1972.

MARTINES, Paulo Ricardo. **A liberdade em Anselmo de Cantuária**. 2000. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MARTINES, Paulo Ricardo. Liberdade e Graça em S. Anselmo. **Dissertatio: revista de filosofia** [da] Universidade Federal de Pelotas, n. 22, p. 17-38, verão 2005.

MARTINES, Paulo Ricardo. Ser e Essência no *Monologion* de S. Anselmo. **Temas & Matizes: Estudos filosóficos**, n. 08, p. 23-30, segundo semestre de 2005 b.

MONTES D’OCA, Fernando R. Os sentidos do conceito de liberdade em Anselmo de Cantuária. In: VASCONCELLOS, Manoel e SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Editora Cópias Santa Cruz, 2011. pág. 65 – 78.

MONTES D’OCA, Fernando R. **O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado**. 2014. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. (trad. Orlando Soares Moreira). São Paulo: Edições Loyola, 2008.

NASH-MARSHALL Siobhan. **Free Will, Evil, and Saint Anselm**. The Saint Anselm Journal 52 (Spring 2008). Disponível em: http://www.anselm.edu/Documents/Institute_for_Saint_Anselm_Studies/Abstracts/4.5.3.2b_52Nash-Marshall.pdf.

OLIVARES, Ildefonso; ALAMEDA, Julian. **San Anselmo. Obras Completas**. Madri: BAC. 2008. I v.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Introdução**. In: Diálogos Filosóficos. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

PENA, Eustáquio de Souza. A questão do pecado em Anselmo de Aosta. In: VASCONCELLOS, Manoel e SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Editora Cópias Santa Cruz, 2011. pág. 51 – 63.

PEREIRA, R. H. de Souza. Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em *De libero arbitrio*. **VERITAS**, Porto Alegre, V. 58, nº 3, set./dez. 2013, p. 567-597.

Philosophy of Religion. Disponível em:

<<http://www.philosophyofreligion.info/arguments-for-atheism/the-problem-of-evil/>>

Acesso em: 07 de jul. 2014.

PICH, Roberto H. Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento. **Dissertatio [30]**, p. 93 – 133, Verão de 2009.

REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia: patrística e escolástica**. V 2 (trad. Ivo Storniolo). São Paulo: Paulus, 2003.

ROGERS, K. **Anselm on Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SANTIDRIÁN, R. Pedro. **Breve dicionário de pensadores cristãos**. Aparecida, Santuário, 2000.

SUÁREZ-LLANOS, Jesús Garay. **La libertad en S. Anselmo**. Anuário filosófico. Disponível em: <
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2276/1/02.%20JES%C3%9AS%20DE%20GARAY%20SU%C3%81REZ-LLANOS%2c%20La%20libertad%20en%20S.%20Anselmo.pdf>> Acesso em: 13 Nov 2012.

TOOLEY, Michael, **The Problem of Evil**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/evil/>>. 2015.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VASCONCELLOS, Manoel L. C. **Fides Ratio Auctoritas: O esforço dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. 264 p.

_____. O enigma do mal: uma leitura do De casu diaboli de Santo Anselmo. The enigma of evil: a reading of St. Anselm's De casu diaboli. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1551-1570, out./dez. 2013.