

A vontade livre e a retidão moral: uma reflexão a partir do tratado sobre a queda do diabo de Santo Anselmo

10

*Free will and moral rectitude: a reflection about
Saint Anselm's on the devil's fall*

*El libre albedrío y la rectitud moral: una reflexión desde el tratado
sobre la caída del demonio de San Anselmo*

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos*

Resumo: A retidão moral, entendida como a prática da justiça, é o tema que perpassa a trilogia composta por Santo Anselmo (1033-1109), da qual fazem parte os tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. O presente artigo pretende evidenciar o papel absolutamente fundamental da vontade livre para a realização do agir em conformidade com a justiça. O exame de algumas passagens, sobretudo do tratado sobre a queda angélica, nos permitirá concluir que, mesmo sendo a vontade uma dádiva, a criatura racional, pela livre-conjugação de seu querer, é capaz de ser, de modo absolutamente isento de constrangimentos, a protagonista de seu agir moral. A verdadeira liberdade não é fazer o que se quer. A vontade é verdadeiramente livre quando fazemos aquilo que devemos fazer.

Palavras-chave: Vontade. Liberdade. Retidão.

Abstract: Moral rectitude, understood as the practice of justice, is a theme that runs through the trilogy written by St. Anselm (1033-1109), to which the treatises *De Veritate*, *De libertate arbitrii* and *De casu diaboli* belong. This paper aims to highlight the thoroughly critical role of free will so as one can act in accordance with justice. The analysis of some passages, especially the treaty on fallen angels, will lead to the conclusion that even though the will is a gift, the rational creature, by the free manifestation of his will, is able to be absolutely free of constraints, being the protagonist of his own moral actions. True freedom is not doing what we want. The will is truly free when we do what we must.

Keywords: Will. Freedom. Righteousness.

* Doutor em Filosofia Medieval. Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: vasconcellos.manoel@gmail.com

Resumen: La rectitud moral, entendida como la práctica de la justicia, es el tema que corre a través de la trilogía, compuesta por Santo Anselmo (1033-1109), de la cual hacen parte los tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*. Este artículo pretende destacar el papel absolutamente esencial del libre albedrío para el cumplimiento del actuar en conformidad con la justicia. El examen de algunos pasajes, especialmente del tratado acerca de la caída angélica, nos permite concluir que aunque la voluntad sea un regalo, la criatura racional, por el libre querer, es capaz de ser, de modo absolutamente libre de restricciones, el protagonista de su actuar moral. La verdadera libertad no es hacer lo que quiere. La voluntad es verdaderamente libre cuando hacemos lo que debemos hacer.

Palabras clave: Voluntad. Libertad. Justicia.

As questões concernentes à moral, ainda que tenham recebido a atenção de Anselmo de Aosta (1033-1109), desde a composição de sua primeira obra, o *Monologion*, encontram, contudo, um tratamento bem mais específico, na trilogia, constituído pelos tratados *De Veritate*, *De Libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. Identificados, pelo próprio autor, como sendo uma “trilogia sobre as Sagradas Escrituras”,¹ tais opúsculos,² não obstante sua designação, não constituem nenhuma espécie de comentário ou estudo hermenêutico relativo aos textos bíblicos. As escrituras, no entanto, alicerçam a reflexão. Ainda que raramente nomeadas, elas constituem o fundamento doutrinal, a partir do qual o autor constrói sua argumentação sobre a retidão moral, tema fundamental que perpassa os tratados.

O presente estudo não visa ao exame da trilogia como tal; priorizaremos, sobretudo, alguns capítulos do tratado *De casu diaboli*, obra em que, fundamentado nos dois escritos anteriores, o *De Veritate* e o *De libertate arbitrii*, Anselmo enfrenta o problema do *mal*, a partir de suas considerações sobre a queda diabólica. Nosso ponto não é,

¹ Cf. *De Veritate* 174, 1.

² Para citações e referências à trilogia, utilizaremos a edição bilíngue latim-português de *Diálogos filosóficos*, com tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, publicada na cidade do Porto – Portugal, pelas Edições Afrontamento, em 2012. Para os textos em latim, reproduzidos em notas de rodapé, utilizaremos a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Nelson et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris: Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

tampouco, o problema do mal em si mesmo. O escopo da presente reflexão é abordar alguns tópicos da obra, em que predomina o tema *vontade*, explicitando seu papel na constituição da vida conforme a justiça, bem como a relação entre vontade e liberdade. Para dar conta do que pretendemos, não podemos, no entanto, prescindir de algumas noções importantes, presentes nos tratados anteriores, sobretudo no *De Veritate*, sem as quais resultaria prejudicada a compreensão do diálogo sobre a queda dos anjos. Refiro-me, especialmente, à definição de *verdade* como sendo “a retidão perceptível apenas pela mente”³ e sua identificação com a justiça, entendida como “a retidão da vontade, observada por conta de si mesma”,⁴ sem que nenhum outro fim constitua o móvel da ação.

Anselmo ressalta, igualmente, o papel da vontade, mostrando que uma criatura é capaz de agir com retidão, fazendo aquilo que deve ser feito; tal ação, porém, não conduz, por si só, à retidão moral. Um cavalo, no ato de pastar, faz, efetivamente, aquilo que deve ser feito.⁵ Também uma pedra, quando atirada para o alto, deve cair e, assim procedendo, está fazendo aquilo que deve. No que concerne à criatura racional, porém, é preciso algo mais do que fazer o que deve; é necessário que tal ação decorra de uma livre-orientação da vontade, em direção à justiça. E mais ainda: um tal direcionamento ocorre, unicamente em virtude de que assim deve ser. Enquanto a criatura irracional age retamente, de modo natural, homens e anjos, na condição de criaturas racionais, precisam da volição e da liberdade para se conformar à justiça.

Há que se ter presente, igualmente, o que Anselmo apresenta, no segundo escrito da trilogia, o *De libertate arbitrii*, especialmente no terceiro capítulo: o autor esclarece que a liberdade de escolha precede o pecado; no entanto, não foi dada ao homem para que pecasse. Trata-se, isso sim, de algo recebido pela criatura racional, a fim de que pudesse querer aquilo que devia querer. Dessa forma, o Doutor Magnífico estabelece uma ligação entre a liberdade e a justiça e, ao fazê-lo,

³ “Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.” DV 191, 19-20.

⁴ “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.” DV 194, 26.

⁵ “Essendo una caratteristica metafisica, tutti gli esseri hanno la capacità di conservare la loro retitudine. L'integrità morale, invece, è un caso particolare di retitudine: quella propria dell'essere razionale, ma non degli animali... Sono capaci di volere ciò che è retto secondo la loro natura, ma non perchè lo riconoscono come retto.” Dominic Farrel, L. C. La metaetica di Sant'Anselmo. In: PANDOLFI, C.; VILLAGRASA, J. (Ed.). *Sant'Anselmo d'Aosta 'Doctor Magnificus' a 900 anni dela morte*, p. 244.

desvincula a liberdade do pecado, uma vez que a liberdade de escolha foi concedida à criatura racional para que conservasse a retidão da vontade:

Mas acreditamos que a liberdade de escolha existe em função da justiça. Por isso deve-se afirmar indubitavelmente que a natureza racional não recebeu a liberdade de escolha a não ser para conservar a retidão da vontade pela própria retidão.⁶

Nesse contexto, Anselmo evidencia o que entende por liberdade: ela é um poder (*potestas*), precisamente, *o poder de conservar a retidão da vontade pela retidão mesma*.⁷ Assim sendo, a liberdade é, sob todos os aspectos, um bem, atribuído às criaturas racionais, mas também ao Criador. Veja-se que, na perspectiva anselmiana, a liberdade não pode ser entendida como um movimento da vontade em direção ao bem ou ao mal. Em verdade, ela consiste na capacidade de permanecer no bem, razão pela qual Anselmo pode englobar, em uma única noção de liberdade, tanto os homens quanto os anjos e, até mesmo Deus. Tendo presente tais noções, podemos melhor compreender o tratado sobre a queda angélica.

No diálogo *De casu diaboli*, Anselmo intenta mostrar as relações e implicações da vontade, da justiça e da liberdade, presentes na criatura racional. O ponto de partida é uma dúvida, exposta pelo discípulo: a afirmação do apóstolo Paulo: “Que tens tu que não tenhas recebido?” (I Cor 4,7) é válida apenas para os homens, ou também para os anjos? A fim de esclarecer, o Mestre afirma que criatura alguma possui algo por si mesma, pois tudo recebeu do Criador. Desde logo, Anselmo quer mostrar como toda a criação, homens e anjos inclusive, procede do mesmo Criador, o qual é Bom e Dele, precisamente, procede a bondade de todo o criado. Tal pressuposto, explicita a existência de um *débito ontológico*⁸ da criatura racional para com seu Criador. Um tal débito é

⁶ “Sed ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus. Quare indubitanter asserendum est rationalem naturam nom eam accepisse nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”. *De libertate arbitrii*, 212, 15-18.

⁷ “[...] libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”. *De libertate arbitrii*, 212, 19-20.

⁸ “*De casu diaboli* inicia com referência à frase de São Paulo ‘Que tens tu, que não tenhas recebido? O comentário de Anselmo a este versículo da Escritura acentua a radical condição de débito ontológico de todas as criaturas e, por conseguinte, também dos anjos. ‘Nenhuma criatura tem algo de si’, é a doutrina fundamental da relação de dependência ontológica entre o princípio único e fazedor e as coisas que são feitas por ele”. SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. In: CANTUÁRIA, Anselmo de. *Diálogos filosóficos*, p. 39.

ponto de partida e de sustentação para a inteligibilidade dos argumentos que se seguem no referido diálogo. Em que consiste o *débito*? É a compreensão de Anselmo, segundo a qual,

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.⁹

Dessa forma, o diálogo envereda para o enfrentamento de uma série de questões, tais como, as razões pelas quais apenas uma parte dos anjos permaneceu no bem. Investiga a pertinência da hipótese da existência de um prévio conhecimento, por parte dos anjos bons, sobre o destino dos maus; tece, igualmente, algumas considerações sobre a vontade, sobre o problema do sofrimento, etc. No presente estudo vamos nos restringir, como antes aludimos, a uma parte da reflexão de Anselmo em torno da importância da vontade e sua relação com a liberdade, para a realização da ação justa, isto é, da ação conforme a retidão da vontade.

A fim de refletir sobre o papel da vontade na criatura racional, Anselmo faz uso de um inusitado artifício: procura detalhar o processo de criação de um anjo, uma espécie de composição do seu aparato volitivo, a fim de evidenciar que, na constituição volitiva da criatura racional, existem elementos que procedem diretamente de Deus.¹⁰ Supõe, portanto, que Deus está criando um anjo, a quem deseja, como não poderia deixar de ser, a felicidade. Num primeiro momento, o anjo recebe a *aptidão para querer*, sem que ainda nada queira, pois a vontade, nesse momento, é simplesmente uma potencialidade. Anselmo quer mostrar que a origem primeira da vontade está em Deus, pois foi o Criador quem permitiu que sua criatura tivesse, antes mesmo de desejar

⁹ “Nulla criatura habet aliquid a se. Quod enim seipsum a se non habet: quomodo a se habet aliquid? Denique si non est aliquid nisi unus qui fecit et quae facta sunt ab uno: clarum est quia nullatenus potest haberi aliquid nisi qui fecit aut quod fecit.” *De casu diaboli*, 233, 8-11.

¹⁰ “Esse exercício intelectual permite-lhe aquilo que podemos designar como uma fenomenologia da vontade e do ato livre, no seu estado originário. O objetivo desta fenomenologia da vontade livre é identificar aquilo que, na vontade, é dom, daquilo que nela é exercício do arbítrio ou escolha”. (SILVA, Paula Oliveira e. Introdução. in: CANTUÁRIA, Anselmo de. *Diálogos Filosóficos*, p. 45).

qualquer coisa, a aptidão para querer. Ora, a faculdade para querer é essencial, mas não basta, por si só, para o exercício efetivo da vontade. É preciso mais. Anselmo aporta um outro elemento essencial na construção do processo volitivo: trata-se do desejo de ser feliz. Dada por Deus, a vontade de felicidade, ou o desejo pelo que é *aprazível* [commodum],¹¹ é, portanto, uma vontade inata e é ela que efetiva a aptidão para querer. Wisser e Williams (2004, p. 188-189) observam que Anselmo busca ressaltar que o anjo não pode ter qualquer volição até que Deus lhe conceda essa disposição inicial; assim sendo, Deus deve conceder ao anjo uma disposição motivacional, a partir da qual ele poderá, efetivamente, querer. Essa disposição é a vontade de ser feliz.

Até aqui temos, então, a aptidão para querer e a vontade de ser feliz. Mas o que pode querer aquele que possui unicamente a vontade de felicidade? Quer ser feliz, dirá Anselmo e, mais ainda, quer toda a felicidade. O que seria uma tal felicidade plena, tratando-se de um ser puramente espiritual, se não querer ser igual a Deus? Dotada unicamente da vontade de ser feliz e não podendo querer mais nada, a não ser a plenitude da felicidade, a criatura angélica não tem como não desejar ser igual a Deus. Surge aí, contudo, um problema: um tal desejo não iria de encontro à estrutura ontológica fundamental da criatura? Seria justo, por parte do anjo, desejar o que a ele, como criatura, não cabe querer? Anselmo entende, evidentemente, que não se trata de algo adequado, pois é um desejo pelo que não é lícito. Mesmo assim, não poderia ser considerado injusto desejar aquilo que é impossível não desejar.

A criatura racional, enquanto possui unicamente a vontade natural de felicidade, só pode desejar a máxima felicidade possível; por tal razão, seu desejo de querer ser igual a Deus, ainda que não seja oportuno, tendo em vista que é uma criatura, também não poderia ser qualificado como injusto. Trata-se, em verdade, de uma atitude inevitável e moralmente neutra, pois, mesmo que não se trate de uma vontade boa, não é possível, dadas as circunstâncias, adjetivá-la como má. Um elemento fundamental e imprescindível, a fim de que se possa avaliar moralmente tal desejo está ausente: falta, precisamente, a liberdade de ação. Alguém

¹¹ “Nihil autem vele poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura”. *De casu diaboli*, 241, 13-14.

que possui unicamente o desejo de ser feliz e, na máxima medida, não tem a possibilidade de acolher ou rejeitar um tal desejo.

Como, então, dar um sentido moral ao agir da criatura racional? Antes de responder, porém, Anselmo precisa resolver um outro problema: sendo Deus a bondade suprema e a fonte de tudo o que é bom, não pode haver dúvida de que tudo o que Dele procede é, necessariamente, bom; ora, a aptidão para querer e o desejo de querer ser feliz, presentes na criatura angélica, procedem, inegavelmente, de Deus. Sendo assim, como se pode dizer que algo que vem de Deus não é bom, ainda que não seja mau? Para dirimir a dúvida, o Doutor Magnífico esclarece que uma tal vontade, tendo sua origem em Deus é, na sua essência, boa. Há, pois que distinguir entre a dimensão ontológica e a dimensão moral. O caráter neutro – nem bom, nem mau, não diz respeito à essência, inegavelmente boa, mas unicamente ao exame de tal vontade à luz da moral, isto é, apenas no que se refere à justiça ou à injustiça.¹²

Garantida, em sua essência, a boa procedência da capacidade volitiva da criatura racional, Anselmo passa a mostrar de que modo é possível ir além da natural e moralmente neutra vontade de ser feliz. Para tanto, mostra que o anjo, além da vontade de felicidade, também recebe do Criador outra vontade: a de *justiça* ou retidão. Essa, acrescida à vontade de ser feliz, completa e define a estrutura volitiva da criatura racional. Ambas as vontades – a de felicidade e a de justiça – têm sua origem em Deus. A vontade de ser justo, presente na criatura racional, caso fosse única, seria, também ela, moralmente neutra, uma vez que seu detentor só poderia querer o que é justo e querê-lo no máximo grau possível. Não poderia, evidentemente, fazer o mal, pois só seria capaz de fazer o bem, não existindo outra possibilidade para sua conduta. A conclusão que se impõe é que a criatura racional, para que possa, de fato, agir bem, deve bem-conduzir as duas vontades naturais: a vontade de ser feliz e a vontade de retidão ou justiça.

Anselmo entende que a vontade de ser justo tem a função de moderar o desejo de felicidade:

¹² “Ergo in quantum essentia est, bonum aliquid est; quantum vero ad iustitiam pertinet, sive iniustitiam, nec bona, nec mala est.” *De casu diaboli*, 257, 30-31.

A justiça acrescentada tempera a vontade de felicidade, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder. De tal modo que, enquanto poderia exceder pelo facto de querer ser feliz, não a quererá exceder pelo facto de querer justamente, e assim, tendo uma justa vontade de felicidade, poderá e deverá ser feliz.¹³

É oportuno lembrar que, no *De Concordia*, Anselmo dirá que o desejo divino é que a criatura racional, destinada a desfrutar Dele mesmo, seja justa e feliz.¹⁴ Diante do exposto, como entender o fato de que uma parte dos anjos, por livre-vontade, escolheu o mal? A queda angélica nada mais é do que fazer prevalecer o desejo de felicidade, o *commodum*, desconsiderando a justiça. Assim procedendo, o anjo pecador vai de encontro à justa ordem por Deus querida, acarretando, pelo abandono da perseverança – também ela, um dom divino – a perda da felicidade que já detinha, além de não alcançar aquela que desejou desordenadamente. A disposição ou capacidade para querer, bem como as duas vontades: de felicidade e de justiça, têm sua origem em Deus. No entanto, cabe tão somente à criatura racional a conjugação harmoniosa ou não desses dons recebidos. Destarte, Anselmo confere a origem da vontade¹⁵ à iniciativa divina, mas o exercício efetivo da mesma é responsabilidade da criatura racional que opera, livremente, com suas volições.¹⁶

A criatura racional pode não agir com retidão. A possibilidade de escolher o mal é uma realidade, contudo, ela não faz parte da essência da liberdade. Veja-se que Deus mesmo, o anjo bom e o homem, depois

¹³ “Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non ampulet potestatem. Ut cum per hoc quia volet beatus esse modum possit excedere, per hoc quia iuste volet non velit excedere, et sic iustam habens beatitudinis voluntatem possit et debeat esse beatus.” *De casu diaboli* 258, 18-22.

¹⁴ Cf. *De Concordia*, 285, 15-17.

¹⁵ “La volontà creata, dunque, è un bene, anche quando abbandona la giustizia: è un bene in quanto è; è cattiva e ingiusta in quanto non ha quella giustizia che aveva prima di peccare: dunque la volontà cattiva non è il male, poiché il male è non-essere, privazione, e la privazione o corruzione esiste solo in un soggetto reale, il quale, per essere reale, deve essere un bene.” (ROVIGHI, Sofia Vanni. *Studi di filosofia medioevale, I – Da Sant’Agostino ao XII secol*, p. 49).

¹⁶ Freedom requires that an agent be able to initiate an action that is genuinely his own. Now creatures receive their wills – that is, both their faculty of will and their characteristic dispositions – from God. So if God makes a creature’s will in such a way that alternative possibilities are never open to him, every volition of that creature will be “the work and gift of God.” (WISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. Anselm’s account of freedom. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (Ed.). *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 190).

da morte, são livres, mas não têm a possibilidade de fazer o mal. No caso do bom anjo, essa possibilidade se fez presente apenas no que concerne à sua primeira escolha; após a escolha inicial, ele não pode mais pecar; não deixa, contudo, de ser livre.¹⁷ O que transparece da reflexão anselmiana é que livre não é aquele que faz o que quer; a vontade é verdadeiramente livre somente quando quer aquilo que deve.

Percebe-se, portanto, que é apenas pela harmoniosa e livre-conjunção das duas vontades que a criatura racional é capaz de acrescentar ao desejo natural de felicidade, o merecimento da felicidade. Esse mérito é a consequência da retidão, mas esta – a retidão – só é possível se a ação não tiver nada mais em vista do que a retidão mesma. Antes, no tratado *De Veritate*, o autor já demonstrara como aquele que faz o bem, movido pelo desejo de vanglória, não está buscando o bem em si mesmo e, portanto, não está agindo conforme a retidão.¹⁸ A felicidade, desejada naturalmente pela criatura racional e conferida plenamente por Deus, tal como convém a uma criatura, racional não é, em Anselmo, o fim que move a ação justa, pois a justiça, como se viu, é a retidão da vontade observada *por conta de si mesma*.

A intenção de Anselmo no *De casu diaboli* não é simplesmente elaborar um tratado de angeologia. A partir da circunstância fornecida pela fé, em torno da queda angélica, discorre sobre o problema do mal moral, relacionando-o à vontade e à liberdade. O anjo, sendo puro espírito, não estaria submetido àquela força intensa que angustiava o *apóstolo das gentes*, diante da lei presente em seus membros e que se opunha à lei de Deus, fazendo-o clamar: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?” (Rm 7, 24). Tal não é o caso da criatura racional angélica, razão pela qual, sendo puro espírito, expressa melhor do que a criatura humana, o desconcertante e desafiador problema do mal moral; afinal, como pôde fazer o mal um ser, puramente espiritual, criado bom e para o bem?

Não sendo possível encontrar respostas no âmbito sensível, Anselmo vai buscá-las nos planos cognoscitivo e volitivo. Destarte, enfoca o problema do conhecimento, por parte dos anjos, sobre as consequências do mal cometido. O que está posto em discussão é o seguinte: as

¹⁷ Cf. WISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. Anselm's account of freedom. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (Ed.). *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 190.

¹⁸ Cf. *De Veritate* XII.

consequências do pecado do anjo mau eram conhecidas pelo bom anjo, de modo que, sabendo do trágico destino daquele, teria sido compelido a não fazer o mal, tão somente por medo do castigo? Se ignorava, então é preciso perguntar: de que modo ignorava? Afinal, sendo racional, não lhe era proibido conhecer a verdade; além disso, não teria que superar os obstáculos interpostos pelo corpo corruptível.

Apelando para argumentos de conveniência, Anselmo mostra que o bom anjo deveria ignorar o que aconteceu com o mau: “De facto, se o tivesse sabido, querendo e tendo a felicidade, não poderia espontaneamente querer aquilo que o teria feito infeliz. Por isso, não seria justo não querendo o que não deveria, visto que não o poderia querer”.¹⁹

Anselmo concede que o conhecimento das consequências da queda angélica não implicaria, necessariamente, uma conduta boa ou má por parte do bom anjo. Três situações seriam possíveis, caso o anjo detivesse um tal conhecimento: a) ele preveria consequências ruins, caso viesse a pecar e, ainda assim, sem que nada o constrangesse a tal, ele pecaria; b) ele preveria as consequências adversas e, temendo-as, não pecaria; c) não pecaria, unicamente por amor à justiça e não por recear as consequências adversas.

A ação moralmente justa não se dá nos dois primeiros casos, pois, no primeiro, está presente o mal e, no segundo, o fato de não haver mal, deve-se à circunstância outra que não a observância da retidão da vontade, por conta de si mesma. Somente no terceiro caso haveria uma ação verdadeiramente reta; em nenhum dos casos, contudo, o conhecimento prévio, por parte do bom anjo, das consequências do pecado do mau anjo, seria, de alguma forma, vantajoso para ele.

Cabe, contudo, uma observação: uma ação para ser realmente livre e justa pode se realizar sem que seja reconhecida como tal? A tese do desconhecimento das consequências, tal como é postulada, não comprometeria a liberdade de ação, em vez de favorecê-la? Em defesa de Anselmo, se poderia dizer que o desconhecimento em causa não concerne ao que seja agir retamente. O desconhecimento restringe-se às

¹⁹ “Si enim sciisset, non posset volens et habens beatitudinem sponte vele unde miser esset. Quare non esset iustus non volendo quod non deberet, quoniam non posset vele. Sed et hac ratione considera utrum scire quod quaeris debuerit.” *De casu diaboli*, 270, 21-25.

consequências da ação injusta. A retidão da vontade, contudo, não é desconhecida. Anselmo, ao sustentar a tese do desconhecimento das consequências, entende que somente desse modo ficaria garantida a plena liberdade do agir da criatura racional, pois nenhuma circunstância desfavorável estaria comprometendo, nem mesmo minimamente, a reta conciliação entre a vontade natural de felicidade e a vontade de justiça.²⁰ Recordemos que, no *De libertate arbitrii*, Anselmo definira a liberdade como sendo *potestas*, ou seja, ela é o poder de conservar a retidão da vontade pela *retidão mesma*. Apenas o desconhecimento das consequências do pecado poderia garantir essa liberdade, tal como é entendida por Anselmo. De fato, para ele, a liberdade não consiste, propriamente, na escolha entre diversas alternativas; a liberdade consiste no realizar uma ação em conformidade com a justiça, simplesmente porque se quer, isto é, sem nenhuma imposição, sem nenhum constrangimento e sem esperar algo em troca. Sendo *potestas*, a liberdade é algo mais do que a possibilidade de escolher; é uma força inata, própria da criatura racional, que impele ao bem.²¹

Ao enfatizar a presença das duas vontades, não parece que Anselmo aponte à necessidade de escolher entre um bem maior e um bem menor; afinal, tanto uma quanto outra vontade provêm de uma mesma fonte, necessariamente boa. A felicidade não está na escolha de uma em detrimento de outra, mas na ordenada relação entre elas. O mal não consiste simplesmente na escolha da felicidade; o desejo de ser feliz é constitutivo da criatura racional e, como tal, é um bem, é justo e é legítimo. O problema surge quando a felicidade é buscada, em si mesma, ou seja, indo de encontro à justiça. Em tal caso, ocorre uma escolha pelo *minus* em detrimento do *maius*. Não é possível que a criatura racional não queira ser feliz, mas é possível que abandone a justiça e, ao fazê-lo, ainda que por desejo de felicidade, acarreta a perda da mesma. Escolher permanecer na retidão, mesmo sacrificando a felicidade, implicará, por dom divino, a conquista da felicidade plena. A felicidade será, pois,

²⁰He seems to say that their fear of punishment would have been so great that they would inevitably have willed to retain rectitude, not for the sake of rectitude, but for the sake of avoiding punishment. The just action – willing rectitude for its own sake – would not have been open to them, and by the normative definition of free choice, they would not have been free.” (WISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. Anselm’s account of freedom. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (Ed.). *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 190).

²¹“Anselmo può invece rivendicare, per la libertà, una potestas in senso forte, l’inatta possibilità di una determinazione dell’uomo al bene che ‘neppure Dio’ può togliere”. (SCIUTO, Italo. Introduzione. In: _____. *Anselmo d’Aosta: libertà e arbitrio*, p. 27).

enquanto dom divino, o fruto do agir reto, mas não pode ser buscada por si mesma em detrimento da justiça.

A justiça não vem para anular a felicidade, mas para moderá-la em vista de uma ordenação que torna possível a felicidade, entendida não como um fim a ser buscado, mas como a consequência, necessariamente advinda, para a criatura que vai ao encontro de sua origem primordial, que é ser feita para a felicidade, de modo que o débito ontológico, ao fim e ao cabo, é uma manifestação divina permeada pelo amor; não se trata, propriamente, de dívida, nem de vantagem, mas de *Graça*.

O entendimento de Anselmo vai ao encontro de importantes elementos agostinianos, tais como a noção de que a felicidade passa por um ordenamento, em vista do projeto amoroso de Deus. Para Anselmo, tanto quanto para Agostinho, o amor que faz com que se ame bem o que deve amar-se, deve ser amado também com ordem.²² Não é possível dissociar o pensamento moral de Anselmo daquele que pode ser considerado o pano de fundo de toda a sua reflexão: um olhar criacionista.²³ De fato, Deus é aquele que não pode ser pensado *maius*,²⁴ por isso mesmo Ele é também o *melius*,²⁵ o que dispôs todas as coisas com ordem e harmonia. A bondade e a justiça divinas estão integradas a uma ordem que é, por isso mesmo, boa e justa; ordem essa livremente estabelecida, uma vez que o Criador é livre, pois ele pode plenamente²⁶ conservar a retidão da vontade pela retidão mesma. Ao fim e ao cabo, a criatura racional, quando vai de encontro à justiça, atua de modo contrário a si mesma, à sua origem e finalidade.

Cabe, no entanto, perguntar sobre o fundamento de uma tal ordem. Por que, afinal, a criatura racional deve converter sua vontade ao querer

²² “O amor que faz com que se ame bem o que deve amar-se, deve ser amado também com ordem, e assim existe em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso me parece que a definição mais breve e acertada da virtude é esta: a virtude é ordem no amor”. (Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*, XXVIII).

²³ “La volontà divina determina originariamente e fondativamente la volontà creata, constituendola secondo se stessa; conseguentemente ogni riflessione condotta sulle determinazioni essenziali dela volontà divina riguarda diretamente la volontà creata e la dimensione etica, che ad essa è intrinsecamente congiunta nella filosofia di Anselmo”. (PALMERI, Pietro. *Voluntas et rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d’Aosta*, p. 44).

²⁴ “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”. *Proslogion*, 101, 4-5.

²⁵ “Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus.” *Cur Deus Homo*, 71, 15-17.

²⁶ “Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis”. *De Libertate Arbitrii*, 209, 4-5.

divino? Na obra anselmiana, uma tal resposta ultrapassa o âmbito propriamente moral para radicar-se num pressuposto metafísico: anjos e homens devem ir ao encontro do querer divino, pois Deus, tal como está amplamente explicitado no *Monologion*, é a *essência suprema* e, por isso mesmo, é também *vida, razão, saúde, justiça, sapiência, verdade, bondade, grandeza, beleza, imortalidade, incorruptibilidade, imutabilidade, felicidade, eternidade, poder e unidade* supremos.²⁷ Há, pois, uma diferença ontológica fundamental entre Criador e criaturas; tal diferença possui óbvias consequências morais, quando considerada na perspectiva da criatura racional, uma vez que, por sua própria natureza, é chamada a participar, na medida do que lhe é possível, dos atributos divinos, buscando, por exemplo, ser justa e verdadeira, ainda que não possa ser a justiça e a verdade supremas.

Ora, sendo assim, por que, então, é possível à criatura racional colocar-se contra essa justa e boa ordem? A reflexão moral de Anselmo busca uma resposta ao problema a partir do papel preponderante da *voluntas*. É através da vontade que homens e anjos podem não querer a vontade divina. Como nota, Palmeri,²⁸ fica evidenciado o alto valor conferido por Anselmo à criatura racional, bem como o papel centralíssimo da vontade. Depende, pois, unicamente, da criatura racional, através de sua vontade livre, aderir (ou não) a uma ordem bela e justamente estabelecida.²⁹ É por isso mesmo que o autor, no *De casu diaboli*, ao enfrentar o problema das razões da queda angélica, concluirá que o anjo pecou, unicamente, *por que quis*.³⁰ Não há, pois, outra base para o agir moral do que a vontade livre. Tal vontade radica-se numa justa ordem que parte da justiça e para ela retorna. Num tal itinerário, a criatura racional coloca-se a caminho, não como coadjuvante, mas como protagonista de seu querer e de seu destino.

²⁷ “Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter”. *Monologion*, 31, 3-8.

²⁸ PALMERI, Pietro. *Voluntas e Rectitudo nella Riflessione Etico-Filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.

²⁹ Cf. *Cur Deus homo*, 73, 1-9.

³⁰ “Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dicit potest, et effectum”. *De casu diaboli*, 275, 31-33.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ANSELMO. *Diálogos filosóficos*. Latim – Português. Tradução, Introdução e Notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento 2012.
- CANTUÁRIA, Anselmo de. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*. Sous la direction de Michel Corbim. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986 ss.
- FARREL, Dominic. La Metaetica di Sant'Anselmo. In: PANDOLFI, J.; VILLAGRASSA, J. (Ed.). *Sant'Anselmo d'Aosta 'Doctor Magnificus' a 900 anni dela morte*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2011.
- PALMERI, Pietro. *Voluntas e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.
- ROVIGHI, S. V. *Studi di filosofia medioevale I – Da Sant'Agostinho ao XII Secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.
- SCIUTO, Italo. Introduzione. In: ANSELO D'AOSTA. *Libertà e arbitrio*. Firenze: Nardine, 1992.
- WISSER, S.; WILLIAMS, T. Anselm's account of freedom. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004.

Submetido em 26 de junho de 2016.
Aprovado em 7 de agosto de 2016.