

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Lessandro Regiani Costa

SOBRE A VERDADE EM ANSELMO DE CANTUÁRIA

SÃO PAULO

2010

Lessandro Regiani Costa

SOBRE A VERDADE EM ANSELMO DE CANTUÁRIA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

SÃO PAULO

2010

Comissão julgadora:

Prof (a). Dr (a).

Prof (a). Dr (a).

Prof. Dr. José Carlos Estêvão
Orientador

À memória de meu querido avô, Benedicto Regiani.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Carlos Estêvão, pela confiança depositada desde a graduação, época em que me apresentou a Anselmo de Cantuária. Agradeço pelo apoio e valiosa orientação.

Agradeço ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira e ao Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, pela participação na banca de qualificação e pelos comentários e sugestões, que sem dúvida contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos colegas do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME), pelas discussões e sugestões ao longo do trabalho. Em especial a José Renivaldo Rufino, por sua amizade, incentivo e sugestões, e Walterson José Vargas, pela ajuda na obtenção de material bibliográfico.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia pela paciência e indispensável apoio.

Agradeço à biblioteca Padre Vaz, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em especial à bibliotecária Zita Mendes, pela disponibilização de material bibliográfico.

Aos funcionários da biblioteca dos Agostinianos, pela receptividade e auxílio bibliográfico.

Agradeço a Birgit Schrader, Érica Castro e Mário Rodrigues Videira Júnior, pelo auxílio na leitura de textos em alemão. Ao professor Dr. Bruno Fregni Bassetto, pela valiosa ajuda na tradução de textos alemães, além de suas aulas, que me iniciaram na língua latina.

À Heloísa Helena Diniz Lopes, pelas aulas de francês, que me abriram as portas de uma rica bibliografia.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Agradeço a meus pais, João Araújo Costa e Rosangelis Regiani Araújo Costa, que tanto me apoiaram em meus estudos e na vida, e pelo grande amor, carinho e dedicação.

À minha irmã, Karen Priscila Regiani Costa, grande expert em computação e apreciadora da língua espanhola.

À minha avó, Filomena Moreira Regiani, pelo amor e afeto despendidos durante toda a minha vida.

À minha tia, Roseli Regiani, por todo apoio e carinho que sempre me foi dedicado.

À minha família, agradeço por todos os livros que me foram presenteados.

À Lívia, companheira e amiga que esteve presente desde o início de minha vida acadêmica, e com a qual espero viver todos os anos que ainda me faltam. Agradeço por sua imensa paciência que a permitiu suportar meus incontáveis dias de mau humor. Agradeço também por sua indispensável ajuda na formatação desta dissertação. Amo te!

A todos que colaboraram para que este trabalho se fizesse possível, meu muito obrigado.

Resumo

COSTA, L. R. Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária. 2010. 139 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Da verdade, como seu título indica, é uma obra dedicada à busca da definição da verdade, que é fornecida após serem percorridas todas as sedes da verdade: significação, pensamento, vontade, ação, sentidos, essência das coisas, e, por último, a suma verdade. A verdade, contudo, não é tratada como a adequação da coisa e do intelecto. Diferentemente da tradição aristotélica, Anselmo estende, por meio da noção de retidão, o conceito de verdade a diversas esferas, chegando ao ponto de estabelecer a justiça como espécie da verdade. Apesar dessa expansão, Anselmo consegue assegurar a transcendência de Deus e a unidade da verdade.

Palavras-chave: Anselmo, verdade, justiça, Deus.

Abstract

COSTA, L. R. On the truth in Anselm of Canterbury. 2010. 139 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

On the truth, as suggested by the title, is a book dedicated to the research of the definition of truth, which is given after covering all the abodes of truth: meaning, thought, will, action, sense, essence of things, and finally the highest truth. However, the truth is not concerned as the adjustment of the thing and the intellect. Differently from the Aristotelian tradition, Anselm extends the concept of truth to different fields through the notion of rectitude, until establishing the justice as species of truth. Despite this expansion, Anselm succeeds in ensuring the transcendence of God and the unity of truth.

Key Words: Anselm, truth, justice, God.

Sumário

Introdução	7
Capítulo I	
Da definição da verdade	12
1. <i>Monologion</i> I-XVIII.....	13
2. Significação (<i>significatio</i>)	29
2.1. Definição imediata da verdade da enunciação (177, 6 – 178, 7)	30
2.1.1. A universalidade da significação	36
3. Débito (<i>debitum</i>)	38
3.1. Da verdade à retidão (178, 8s)	42
3.2. As duas verdades da enunciação (179, 1-180, 4)	45
4. Causa.....	49
4.1. A suma verdade como retidão.....	49
4.2. A hierarquia da verdade	55
4.3. <i>Monologion</i> XVIII.....	59
5. A definição da verdade	63
Capítulo II	
Da definição da justiça	66
1. <i>Facere quod debet</i> (fazer o que deve).....	66
2. <i>Velle facere quod debet</i> (querer fazer o que deve).....	68
3. <i>Sciens velle quod debet</i> (que sabe querer o que deve)	69
4. O lugar da justiça	71
5. A retidão da vontade	72
5.1. <i>Velle quod debet</i> (querer o que deve).....	73
5.2. <i>Scire se debere velle quod vult</i> (saber que deve querer o que quer)	74
5.3. <i>Velle se debere velle quod vult</i> (querer dever querer o que quer).....	75
6. O <i>quid</i> e o <i>cur</i> da vontade	76
7. A definição da justiça.....	77
8. A suma justiça.....	79
9. O conceito bíblico de justiça.....	81
10. A unidade da verdade.....	82
10.1. O modo de ser da retidão.....	83
10.2. A unidade da retidão	85
10.3. De que modo se está na verdade	86
Conclusão	88
Referências bibliográficas	91
Anexo	
Tradução (primeira versão) de <i>De veritate</i>	96

Abreviaturas

Por razões de comodidade, serão empregadas as seguintes abreviaturas para designar as obras de Anselmo citadas nesta dissertação:

CDH – *Cur deus homo*

DC – *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*

DCV – *De conceptu virginali et de originali peccato*

DV – *De veritate*

DLA – *De libertate arbitrii*

DCD – *De casu diaboli*

FP – *Fragmenta philosophica*

Inc. – *Epistola de incarnatione verbi*

Med. - *Meditationes*

Mon. – *Monologion*

Pros. – *Proslogion*

As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem respectivamente ao capítulo da obra, à página da edição crítica de Schmitt e ao número de linhas nessa edição. As traduções dos textos latinos de Anselmo são de nossa responsabilidade, salvo menção em contrário. Para as citações dos textos bíblicos utilizamos a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo, Paulus,2002).

Introdução

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 Escrituras¹. Quanto aos seus objetivos, Anselmo é preciso: estabelecer “o que é a verdade, em que coisas costuma ser dita, e o que é a justiça”². 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), suma verdade (cap. X).

O primeiro parágrafo do capítulo I (*quod veritas non habeat principium vel finem*) do *De veritate* de Anselmo, como observa Corbin³, parece fornecer a inteligibilidade da ordem e da estrutura dos treze capítulos do diálogo, dando impulso à problemática que constitui a obra. A partir disso poderemos traçar a estrutura básica do *De veritate*, o que nos permitirá justificar o modo pelo qual leremos o diálogo.

D. Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade está em muitas outras (coisas), gostaria de saber se em qualquer lugar em que a verdade é dita, devemos confessar que ela é Deus. Pois tu também provas, em teu *Monologion*, pela verdade da oração que a suma verdade não tem princípio ou fim [...] Por isso é que espero aprender de ti a definição da verdade⁴.

¹ Cf. DV, *Praefatio*, 173, 2-3.

² “Unus horum trium est “De ueritate”: quid scilicet sit ueritas, et in quibus rebus soleat dici; et quid sit iustitia”. DV, *Praefatio*, 173, 9-10.

³ CORBIN, M., “Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II., p. 123.

⁴ “DISCIPULUS. Quoniam deum ueritatem esse credimus, et ueritatem in multis aliis dicimus esse, uellem scire an ubicumque ueritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus. Nam tu quoque in Monologio tuo per ueritatem

Três elementos devem ser destacados: em primeiro lugar, a referência ao texto bíblico de São João⁵ (176, 4-6); em segundo lugar, a prova do capítulo XVIII do *Monologion* (176, 6-19); e, por último, a dificuldade em conciliar, por um lado, Deus como verdade e, por outro, a verdade das coisas verdadeiras, o que acabará por levar o Discípulo, interlocutor do diálogo, a desejar a definição da verdade (176, 19-20). Dessa forma, a busca pelo ser da verdade (*quid sit veritas*) deverá mostrar que apesar da multiplicidade de coisas verdadeiras a verdade é una e, desse modo, passível de identificação com Deus.

A referência ao texto bíblico parece ser duplamente importante para a compreensão do *De veritate*. Primeiramente, a proposição bíblica “Deus é a verdade” serve de força motriz ao desenvolvimento do diálogo. Trata-se de saber, nas palavras de Michel Corbin⁶, se essa proposição é reversível, isto é, se é possível tanto afirmar que Deus é a verdade como afirmar que determinada enunciação é verdadeira, sem que com isso identifiquemos Deus e a enunciação. Dito de outro modo, se procurará garantir a unidade da palavra “verdade” em todos os seus empregos. Essa questão só será solucionada no capítulo XIII (*quod una sit veritas in omnibus veris*), último capítulo do diálogo.

Outro elemento que não deve ser negligenciado é o fato dessa referência ser bíblica, ou seja, está inserida num determinado contexto⁷. Isso pode ser útil à leitura do *De veritate*, na

orationis probas summam ueritatem non habere principium uel finem [...] Quapropter ueritatis definitionem a te discere exspecto”. DV, I, 176, 4-8, 20.

⁵ “Diz-lhe Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. João 14, 6.

⁶ CORBIN, M., “Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, p. 123.

⁷ Sobre a importância das Escrituras para Anselmo pode-se consultar CHATILLON, J., *Saint Anselme et l’Ecriture*, pp. 431-442 e POUCHET, J.-R., *Saint Anselme lecteur de saint Jean*, pp. 457- 468. A respeito da semelhança do *credo ut intelligam* de Agostinho e Anselmo podem ser interessantes os artigos de THONNARD, F.-J., *Caractère augustinien de la méthode philosophique de saint Anselme*, pp. 171- 183 e HERNANDEZ, M. C. *Les caractères fondamentaux de la pensée de saint Anselme*, pp. 9-18. Para uma discussão mais geral a respeito da importância da fé no pensamento de Anselmo podem ser consultados: BARTH, K. *A fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*; CANTIN, A. *Saint Anselme au départ de l’aventure européenne de la*

medida em pode antecipar, ou ao menos nos deixar atentos para, um possível caminho buscado por Anselmo. O comentário da *Bíblia de Jerusalém* a respeito do versículo de São João 14, 6 nos parece bastante interessante para caracterizar o contexto desse versículo: “Estes três títulos são ditos de Cristo em referência aos bens que obtemos graças a ele. Porque nos ensina a verdade concernente à vida moral, é a Verdade”⁸. O caráter predominante da verdade é moral⁹, ela é a expressão da vontade divina para os homens transmitida por Cristo¹⁰. Assim, a conhecemos como um princípio de vida moral¹¹. Em suma, Anselmo tem como uma de suas fontes um texto marcado pelo caráter moral. A importância disso para seu diálogo só ficará clara no decorrer da leitura.

A prova do *Monologion*, como se verá mais cuidadosamente no decorrer do trabalho, é utilizada, nesse momento, como apoio à questão inicial do diálogo. Seu verdadeiro significado será alcançado somente no capítulo X (*de summa veritate*), após Mestre e Discípulo terem percorrido as diversas “sedes da verdade”: significação (cap. II, *de significationis veritate et de duabus veritatibus enuntiationis*), pensamento (cap. III, *de opinionis veritate*), vontade (cap. IV, *de voluntatis veritate*), ação (cap. V, *de actionis naturalis et non naturalis veritate*), sentidos (cap. VI, *de sensuum veritate*), essência das coisas (cap. VII, *de veritate essentiae rerum*), e, por último, a suma verdade (cap. X). Após

raison, pp. 611-621 ; LANG, H. *Anselm's theory of signs and his use of Scripture*, pp. 443- 456; VIOLA, C., *Foi et vérité chez saint Anselme*, pp. 583- 593; HOLOPAINEN, T. J. *Augustine, Berengar and Anselm on the Role of Reason in Theology*, pp. 553-559.

⁸ *Bíblia de Jerusalém*, João 14, 6, nota h.

⁹ Cf. “Disse, então, Jesus aos judeus que nele haviam crido: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará””. João 8, 31-32.

¹⁰ Cf. “Vós, porém, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade que ouvi de Deus. Isso Abraão não o fez.” João 8, 40. “Santifica-os na verdade; tua palavra é a verdade”. João 17, 17.

¹¹ Cf. “Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus”. João 3, 21. Deve-se observar que Anselmo fará uso dessa passagem no capítulo V do *De veritate*.

esse caminho, finalmente o Discípulo chegará à definição da verdade (cap. XI, *de definitione veritatis*)¹². O lugar dos dois últimos capítulos da obra no interior do *De veritate* pode ser compreendido quando nos voltamos ao primeiro parágrafo do capítulo XIII.

M. Voltemos à retidão ou à verdade; por estes dois nomes, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, uma só coisa é significada, que é gênero da justiça; e procuremos se há uma só verdade em tudo aquilo em que dizemos que a verdade está, ou se há várias verdades como são vários (os lugares) em que consta que a verdade está¹³.

A relação entre verdade e justiça é estabelecida em termos de gênero e espécie, o que explica o motivo pelo qual a definição da justiça é posterior, no desenvolvimento do *De veritate*, à definição da verdade. Explica também a função do capítulo XII (*de iustitiae definitione*) no conjunto da obra¹⁴. Munido dessas duas definições Anselmo fará, no capítulo XIII (*quod una sit veritas in omnibus veris*), uma conciliação que “implica, por um lado, a definição da verdade (cap. IX) e, de outro, a definição de justiça como espécie da verdade

¹² Os capítulos VIII (*de diversis intellectibus “debere” et “non debere”, “posse” et “non posse”*) e IX (*quod omnis actio significet verum aut falsum*) podem ser lidos como esclarecimentos dos capítulos VII e XII (*de iustitiae definitione*), respectivamente.

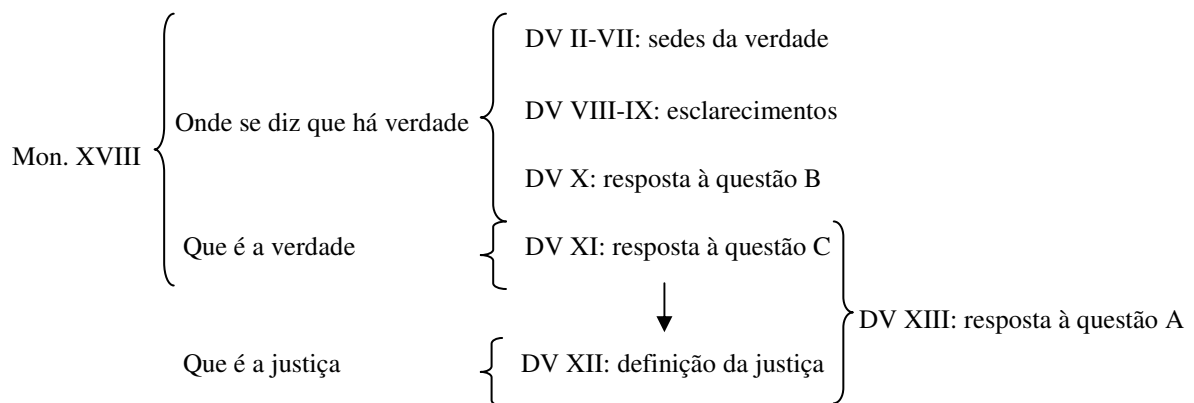
¹³ “MAGISTER. Redeamus ad rectitudinem seu ueritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine sola perceptibili loquimur, una res significatur quae genus est iustitiae; et quaeramus an sit una sola ueritas in omnibus illis in quibus ueritatem dicimus esse, an ita sint ueritates plures, sicut plura sunt in quibus constat esse ueritatem”. DV, XIII, 196, 28 – 197, 2.

¹⁴ Como observa Eduardo Briancesco (*Justicia y verdad em San Anselmo: el capitulo 12 de “De veritate”, p. 5*), o capítulo XII causa surpresa a todo aquele que se volta ao *De veritate*, pois ele parece deslocado, parece quebrar a homogeneidade da obra. Robert Pouchet, por exemplo, chega a dizer que se trata de um “apêndice” na estrutura argumentativa do *De veritate* (*La rectitudo chez Saint Anselme*, p. 66). Michel Corbin, ao esboçar a estrutura da obra, também encontra dificuldades para articular adequadamente o capítulo XII ao todo do *De veritate* (“Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, p. 123). Ao que nos parece, Briancesco e Markus Enders (*Wahrheit und Notwendigkeit*, pp. 503-533), ao se deterem na noção de causalidade, conseguiram não só resolver os problemas formais do capítulo XII como também esclarecer os motivos teóricos que levam Anselmo a tratar da justiça num tratado destinado à verdade.

(cap. XII). Uma vez ambas estabelecidas, o capítulo XIII as vinculará, a fim de determinar a solução definitiva e fazer possível o concílio entre a multiplicidade cambiante das coisas ditas verdadeiras e a unidade da verdade idêntica com a essência divina”¹⁵.

Em suma, o *De veritate* se estrutura em três momentos básicos 1) os caps. II-XI, referidos ao capítulo XVIII do *Monologion*, respondem ao que é a verdade ao analisarem em que coisas se diz haver verdade, 2) o capítulo XII, ao qualificar a definição da verdade, chega à definição da justiça e 3) o capítulo XIII, munido dessas duas definições, responde ao problema da unidade da verdade proposto no capítulo I. A partir disso pode-se esboçar um esquema:

DV I: três questões: A- unidade, B- prova, C- definição



Tendo em vista o plano geral do *De veritate*, podemos traçar o modo pelo qual iremos levar a cabo nosso estudo. Tentaremos analisar os três movimentos do diálogo por meio de dois capítulos: o primeiro tratará da definição da verdade e levará em consideração os capítulos II a XI do *De veritate*; o segundo se ocupará da definição da justiça e da unidade da verdade, levando em consideração três capítulos do diálogo de Anselmo: IV, XII e XIII.

¹⁵ CORTI, E. C., “Verdad y libertad: lectura del *De veritate* de Anselmo de Canterbury”, p. 351.

Capítulo I

Da definição da verdade

Os capítulos II a XI do *De veritate*, como nota Briancesco¹, se desenvolvem sobre três pontos fundamentais: *significatio* – *debitum* – *causa*. Desse modo, estruturamos este capítulo levando em consideração essas três noções. Dentre esse grupo de capítulos, três merecem destaque, pois nos servem de “fio-condutor” para nossa leitura.

O capítulo II, que trata da verdade da enunciação, parece conter em si os elementos teóricos que irão permear os demais capítulos. Em favor dessa afirmação o fato de Anselmo retomá-lo com certa frequência². O capítulo X, que ao tratar da *summa veritas* (suma verdade) acaba por precisar, através da categoria de causa, a noção de *debitum* (débito). Por fim, o capítulo XI fecha o referido grupo de capítulos ao obter a definição da verdade.

Todavia, antes de nos voltarmos propriamente ao *De veritate*, nos deteremos, por alguns momentos, no *Monologion*, notadamente os capítulos I a XVIII. Buscamos três coisas com isso: 1) mostrar o ambiente teórico em que pensa Anselmo, nesse caso, o modo como a idéia de participação está ligada à idéia de criação; 2) compreender porque “*summum*” não pode ser entendido como um simples supremo e, por último, 3) mostrar que Anselmo não busca qualquer definição de verdade, mas uma que dê conta sobretudo da *summa veritas*.

¹ BRIANCESCO, E., “Justicia y verdad en san Anselmo: el capitulo 12 de *De veritate*”, p. 13.

² Ele o faz no capítulo V, ao tratar da ação natural e não natural; no capítulo IX, ao expandir a noção de significação; no capítulo X, ao explicar a prova do *Monologion*; no capítulo XIII, ao mostrar o modo de ser da retidão.

1. *Monologion* I-XVIII

No primeiro capítulo do *De veritate*, ao citar a prova do *Monologion*³, por duas vezes Anselmo diz que “o verdadeiro não pode ser sem a verdade”⁴. No capítulo II ele diz que “nada é verdadeiro a não ser participando na verdade”. Logo, vê-se que a noção de participação, presente em Agostinho⁵ e Anselmo, desempenha algum papel no desenvolvimento do *De veritate*. Cabe-nos compreender qual.

Um bom lugar para buscarmos sua compreensão é o *Monologion*, sobretudo os capítulos I a XVIII. Primeiramente, porque dessas três afirmações acerca da noção de participação duas são retiradas do próprio *Monologion* e, secundariamente, porque seus primeiros dezoito capítulos nos mostram em que contexto Anselmo pensa tal noção.

O que se trata de mostrar no capítulo I do *Monologion* é “que há algo ótimo, maior e superior a tudo que é” (*quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt*). Mesmo alguém de habilidades limitadas (*ingenius mediocris*) pode pensar consigo mesmo: “Como há um incontável (número) de (coisas) boas, cuja tão numerosa diversidade experimentamos pelos sentidos corpóreos e discernimos pela razão do espírito: é preciso crer

³ Nos deteremos mais cuidadosamente sobre a prova capítulo XVIII do *Monologion* na seção “4.3. *Monologion* XVIII”. Contudo, deve-se observar que essa prova funciona como um modelo metodológico para o *De veritate*. Daí a importância dessa para o desenvolvimento do diálogo.

⁴ Cf. DV, I, 176, 11, 15.

⁵ Note-se que Agostinho é uma das mais importantes fontes teóricas de Anselmo, a ponto desse, em resposta às críticas de Lanfranco ao seu *Monologion*, afirmar que nada há no *Monologion* que não esteja no *De trinitate* de Agostinho. Cf. Mon., *Prologus*, 8, 11-13.

que há um algo pelo qual bom o que quer que seja, ou são bons estes outros por algo distinto?”⁶.

A resposta de Anselmo acentuará que a multiplicidade de bens se deve a um bem único. Como observa Martines, “a comprovação de tal afirmação se dá na explicitação de um princípio de caráter geral”⁷: “todas as (coisas) que são ditas ser algo, entre as quais há uma relação de mais ou menos ou de igualdade, são tais em virtude de algo idêntico entendido em todas elas, não importando que se encontre nelas em proporção igual ou desigual”⁸. Haja vista que só podemos comparar coisas que julgamos justas, porque, pela justiça, podem ser chamadas justas, ou então, as coisas que julgamos boas, que só podem ser comparadas se houver algo de comum nelas⁹.

Desse modo, começa surgir aqui uma cisão: “Por outro lado, quem duvidará de que aquilo mesmo, pelo qual tudo é bom, é um grande bem? Portanto, ele é bom por si mesmo, pois todo bem é por ele”¹⁰. De um lado, tudo que é por outro (*per aliud*) e, de outro lado, aquilo que é por si (*per se*). Assim, tem-se a primeira qualificação do *summum*, aquilo que se sobreleva (*superemineo*) sobre os outros, sem igual e sem mais excelente. Dessa maneira, Anselmo pode concluir que há uma natureza soberanamente boa e, conseqüentemente,

⁶ “Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diuersitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, na sunt bona alia per aliud?”. Mon., I, 14, 5-9.

⁷ MARTINES, P. R., O “argumento único” do *Proslogion*, p. 42.

⁸ “[...] quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad inuicem magis uel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diuersis, siue in illis aequaliter siue inaequaliter consideretur”. Mon., I, 14, 10-13.

⁹ Cf. Mon., I, 14, 13-18.

¹⁰ “Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum”. Mon., I, 15, 4-6. Tradução de Martines, P. R. em “O “argumento único” do *Proslogion*”, p. 43.

soberanamente grande, dado que não pode ser soberanamente grande sem que seja soberanamente boa¹¹.

Observe-se que não se trata de uma grandeza espacial: “não digo grande pelo espaço, como é algum corpo, mas aquilo em que quanto maior é mais digno e melhor, como é a sabedoria”¹². Por fim, após tratar do *summum* como *bonum* e *magnum*, Anselmo tratará, no capítulo III (*quod sit quaedam natura, per quam est, quidquid est, et quae per se est, et est summum omnium quae sunt*), do *summum* como *esse* (ser)¹³. O uso do advérbio *denique* (enfim, por fim) na abertura do terceiro capítulo deve ser destacado, pois com ele Anselmo parece querer “acentuar, na seqüência de raciocínio (após o *bonum* e o *magnum*), que esse supremo, *aliquid*, seja a consideração última e sobreeminente que podemos fazer”¹⁴.

“Com efeito, tudo que é ou é por algo ou por nada”¹⁵. O nada deve ser descartado, pois não pode gerar nada. Desse modo, aquilo que é provém de algo que pode ser único ou múltiplo. Abrem-se três possibilidades: 1) as coisas se ordenam a um único algo que lhes dá o ser, 2) elas são por si mesmas ou 3) derivam seu ser mutuamente umas das outras. Para a aceitação da segunda opção seria preciso admitir a existência de uma certa força (*vis*) através da qual são *per se*. No entanto, pelo fato de todas as coisas participarem dessa força, ela deve ser única. Assim, exclui-se a possibilidade da existência de diversas naturezas *per se*. No

¹¹ Cf. Mon., II, 15, 21.

¹² “Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquid; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia”. Mon., II, 15, 17-19. Tradução de Martines, P. R. em “O “argumento único” do *Proslogion*”, p. 43.

¹³ “Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna sed quidquid est, per unum aliquid uidetur esse”. Mon., III, 15, 27-29. “Enfim, não somente tudo o que é bom, é bom por um mesmo algo, e tudo o que é grande, é grande pelo mesmo algo, mas tudo aquilo que é, parece ser por um algo”. Tradução de Martines, P. R. em “O “argumento único” do *Proslogion*”, p. 44.

¹⁴ MARTINES, P. R., O “argumento único” do *Proslogion*, p. 44.

¹⁵ “Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil”. Mon., III, 15, 29.

terceiro caso, admitir o ser por meio de uma relação mútua é um “pensamento irracional” (*cogitatio irrationabilis*), pois é cair numa dependência circular. “Assim, como a verdade exclui de qualquer modo que sejam muitos aquilo pelo qual tudo é, é necessário que seja um, aquilo pelo qual é tudo que é”¹⁶. Ao final do terceiro capítulo, Anselmo apresenta esse *aliquid* (algo): “Quer se diga essência, substância ou natureza, é o melhor e o máximo, e o sumo de tudo que é”¹⁷. Assim, tudo que é, é da¹⁸ suma natureza (*ex summa natura*) e essa é de si mesma (*ex seipsa*)¹⁹.

Essas expressões, “ser por algo ou de algo”, contudo, podem gerar alguma confusão, pois nem sempre possuem o mesmo sentido, o que requer uma análise mais cuidadosa. Chegamos então, ao capítulo VI do *Monologion*, onde se chega à caracterização mesma do

¹⁶ “Cum itaque ueritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt”. Mon., III, 16, 15-17. Tradução de Martines, P. R. em “O “argumento único” do *Proslogion*”, p. 45.

¹⁷ “[...] quod, siue essentia siue substantia siue natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt”. Mon., III, 16, 26-28.

¹⁸ Nesses capítulos do *Monologion*. Anselmo faz uso da diferenciação entre duas preposições, *per* e *ex*. Como nota Ricci, tradutor da obra, na coleção *Os Pensadores*, “é extremamente difícil, para não dizer impossível, reproduzir com exatidão, em português, a sutileza das preposições latinas *ex* e *per* (traduzidas respectivamente com ‘de’ e ‘por’) usadas pelo autor. Enquanto o *ex* latino implica fundamentalmente o sentido de ‘de dentro para fora’, o ‘de’ português expressa quase sempre uma derivação externa. Assim, o *per* latino poderá significar igualmente as locuções portuguesas ‘em favor de’, ‘por meio de’, ‘através de’, ‘por causa de’” (Ricci, p. 19, n. 13). Uma maneira de se tentar superar tais dificuldades é procurar no texto o sentido que lhes dá Anselmo. No capítulo V, “porque, assim como essa natureza é por si e as outras por ela, assim é de si e as outras dela” (*quod, sicut illa est per se et alia per illam, ita sit ex se et alia ex illa*), Anselmo diz “quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice, quoniam per utrumque et ex utroque, id est ab utroque habet ut sit, quamuis aliter sit per materiam et ex materia, quam per artificem et ex artifice”. Mon., V, 18, 11-14. “[...] como o que é da matéria e pelo artífice também pode ser dito pela matéria e do artífice, porquanto tem de ser por e de ambos, isto é, a partir de ambos, ainda que seja de modo diferente por e da matéria que por e do artífice”. Assim, parece que *per* é mais apropriada à noção de causa eficiente e *ex* à noção de causa material. Voltaremos a essa questão na seção “4.2. A hierarquia da verdade”.

¹⁹ Cf. Mon., V, 18, 14-17.

summum anselmiano. Por esse motivo nos deteremos mais cuidadosamente nesse capítulo²⁰, que pode ser dividido em cinco movimentos que correspondem aos seus cinco parágrafos.

A primeira frase do primeiro movimento do capítulo coloca a sequência do texto sob o signo de um *quomodo* (como, de que modo): como tudo que é, é por (*per*) ou da (*ex*) suma natureza?²¹ Supõe-se aqui uma dualidade entre duas preposições que o capítulo V associa ao esquema da fabricação artesanal. Como um artefato é pelo (*per*) artífice que produz segundo sua arte e da (*ex*) matéria que foi utilizada para exteriorizar essa arte.

Como observa Corbin²², na primeira frase do sexto capítulo há uma ambigüidade: deve-se incluir a suma natureza na totalidade de tudo que é *ex* e *per* essa natureza? Essa ambigüidade não está presente na frase seguinte do parágrafo: “E porquanto o que é por si mesmo, e o que é por outra (coisa), não recebem a mesma razão de existir, se verá, em primeiro lugar e separadamente, a suma verdade que é por si, em seguida, aquilo que é por outra (coisa)”²³. A distinção entre aquilo que é *per se* e aquilo que é *per aliud* é acentuada, de tal forma que poderíamos parafraseá-la: como todas as coisas e a suma natureza são por e da suma natureza? Desse modo, pode-se dizer que o primeiro movimento do capítulo VI é o anúncio de uma divisão.

O segundo parágrafo começa reiterando o que fora estabelecido e retomando sua problemática, isto é, a infinita diferença qualitativa entre a suma natureza que é por si e todas as coisas do mundo que são por outro: “Portanto, sendo certo que essa é por si mesma tudo o

²⁰ Nossa leitura deve muito a CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, vol. I, pp. 21-35.

²¹ “[...] quomodo per summam naturam uel ex ipsa sint omnia quae sunt”. Mon., VI, 18, 22-23.

²² Cf. CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, vol. I, pp. 22.

²³ “Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem, prius separatim uideatur de ipsa summa natura quae per se est, postea de iis quae per aliud sunt”. Mon., VI, 18, 23-26.

que é, e que todas as outras (coisas) são por ela o que são: de que modo ela mesma é por si?”²⁴.

Como vimos, o par *per se/per aliud* aparece pela primeira vez no capítulo I, quando Anselmo busca “donde são boas essas coisas mesmas que não *desejas* senão porque julgas serem boas”²⁵. O ponto de partida, como observa Corbin, é o desejo humano e não a necessidade de “um fundamento científico do mundo dos entes”²⁶. O homem deseja certas coisas em detrimento de outras porque as julga melhores, essas, por sua vez, são boas por meio de uma única natureza, que é *bonum per se* porque tudo é bom por meio dela, e *bonum summum* porque tudo que é *per se* é necessariamente maior que o que é *per aliud*.

O fato de Anselmo retomar o que fora estabelecido nos capítulos precedentes nos mostra que sua questão, “como a suma natureza é por si?”, é consequência do movimento do pensamento em direção à suma natureza. Em outras palavras, trata-se de saber como o homem, em seu mundo de coisas *per aliud*, pode representar o ser-por-si da suma natureza. Como tornar compatível a vinculação dessa natureza com a totalidade das coisas boas e a separação dessa mesma natureza em relação à totalidade das coisas?

Os elementos da solução desse problema são enumerados na segunda frase: “Com efeito, o que é dito ser por outro, parece ser ou por um eficiente, ou por uma matéria ou por algum outro auxílio, como por um instrumento”²⁷. Ser-por-si e ser-por-outro são apenas casos particulares de uma relação mais geral expressa pela fórmula “ser-por-X”, onde os valores

²⁴ Mon., VI, 18, 27-19, 1.

²⁵ “[...] unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona”. Mon., I, 13, 14-15. Grifo nosso.

²⁶ Cf. CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. I, p. 23.

²⁷ “Quod enim dicitur esse per aliquid, uidetur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, uelut per instrumentum”. Mon., VI, 19, 1-3.

assumidos por X podem ser *per se* e *per aliud*. No entanto, qualquer que seja o X assumido, sua relação se dará de três maneiras: como causa eficiente, como matéria ou como instrumento. Entretanto, isso pouco importa, pois tudo que é por algo é “posterior e de certo modo é inferior a isso pelo que tem de ser”²⁸ e “a suma natureza”, por sua vez, “de modo algum é por outra (coisa), nem é posterior ou inferior a ela mesma ou a alguma outra coisa”²⁹. Desse modo, qualquer representação de um ser-por-si da suma natureza é excluída. Assim, o parágrafo que começa afirmando o ser-por-si da suma natureza termina concluindo que o ser-por-si não pode ser atribuído à suma natureza.

Ora, constata Anselmo no terceiro parágrafo, o que vem ao ser sem que nada o tenha feito parece ser nada (*nihil*), ou se é algo é de e por nada. Pelo que já foi discutido até esse ponto, Anselmo acredita não haver dúvida de que uma conclusão como essa deva ser rejeitada, contudo, a fim de não ignorar nenhuma objeção, por menor que seja, ele se detém na questão³⁰. Se não é possível dar um valor positivo ao X da fórmula ser-por-X, por que não identificá-lo ao nada e concluir, mantendo a idéia de ser-por, que a suma natureza é por e do nada³¹? Após a análise e a “multiplicação das alternativas, características da forma dialética adotada depois de Boécio”³², Anselmo concluirá negativamente: “Portanto, ainda que a suma substância não seja por algo eficiente ou de alguma matéria, que não tenha sido auxiliada por

²⁸ “[...] et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit”. Mon., VI, 19, 4-5.

²⁹ “At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re”. Mon., VI, 19, 5-6.

³⁰ Cf. Mon., VI, 19, 12-20.

³¹ Cf. CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. I, p. 28.

³² Idem, op. cit., p. 29.

nenhuma causa para ser conduzida a ser: todavia, de modo algum é por nada ou do nada, porque por si mesma e de si mesma é tudo que é”³³.

Diante dessas negativas, chega-se ao quinto e último parágrafo com uma dificuldade: “Portanto, de que modo deve ser entendido que é por si e de si, se ela mesma não se fez, nem foi para si mesma sua matéria, nem foi ela mesma auxiliada de nenhum modo para ser o que não era?”³⁴. A repetição da questão “*quomodo*” é, como observa Corbin³⁵, surpreendente, visto que toda tentativa de representação da perseidade segundo o modelo do artesão mostrou-se contraditória.

A resposta de Anselmo a esse *quomodo* será: “A não ser, por acaso, que se deva entender no sentido em que se diz que a luz ilumina, iluminando por si mesma e de si mesma”³⁶. Estaria ele buscando, diante do fracasso do esquema do artesão, um novo esquema que tornasse aceitável a afirmação de um ser-por-si? Em outras palavras, a imagem da luz seria um subterfúgio para um pensamento falho?

Como vimos, Anselmo estabelece uma equivalência entre *summum* e *per se*. Dessa maneira, é possível contrair as expressões *bonum summum* e *bonum per se* numa única fórmula que reúne em si a idéia de fonte e de transcendência: *bonum – summum et per se*. *Bonum*, por um lado, é uma afirmação que coloca a fonte transcendente no interior da

³³ “Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus sit adiuta causis ut ad esse perduceretur: nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est quidquid est”. Mon., VI, 20, 7-10.

³⁴ “Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuvit?”. Mon., VI, 20, 11-13.

³⁵ Cf. CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, vol. I, p. 30.

³⁶ “Nisi forte eo modo intelligendum uidetur, quo dicitur quia lux lucet uel lucens est per seipsam et ex seipsa”. Mon., VI, 20, 13-14.

totalidade das coisas. *Summum et per se*, por outro lado, separam a fonte da totalidade das coisas, o princípio é totalmente diferente daquilo que deriva dele, e associam essa separação a um excesso, e não a uma falta. Eis o que Corbin chama de “negação por transcendência”³⁷.

No capítulo I, ao excluir que a *summa natura* possa ser *per aliud*, Anselmo estabelece a equivalência entre ser-por-si e não-ser-por-outro, o que dá à expressão “*per se*” um caráter negativo, “que *exclui* toda projeção representativa de um ser-por-si em Deus”³⁸. Assim, primeiramente afirma-se que há uma natureza boa, contudo, ela não pode ser como as outras coisas boas, ela as ultrapassa e, assim, acaba por negar, devido à sua transcendência, sua afirmação. Daí seu epíteto de *per se*.

Todavia, como vimos, o próprio epíteto de *per se* é negado. Há um terceiro momento que se acrescenta à afirmação e à negação, capaz de ultrapassar a contradição ao distinguir função e posição. Veja-se a seqüência dos capítulos XX a XXII:

XX: Que ela [*summa natura*] está em todo lugar e em todo tempo³⁹.

XXI: Que não está em nenhum lugar nem tempo⁴⁰.

XXII: Que está em todo lugar e tempo e não está em nenhum lugar e tempo⁴¹.

Esse terceiro momento ultrapassa tanto a afirmação como a negação. O próprio momento da negação por transcendência é negado e ultrapassado. Enquanto função (negação e transcendência), a negação por transcendência nega a si mesma e, assim, acaba por

³⁷ Cf. CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. I, p. 23.

³⁸ Cf. CORBIN, M., op. cit., p. 26.

³⁹ *Quod illa sit in omni loco et tempore.*

⁴⁰ *Quod in nullo sit loco aut tempore.*

⁴¹ *Quomodo sit in omni et in nullo loco et tempore.*

ultrapassar a si mesma, negando qualquer possibilidade de sua inscrição representativa no mundo das coisas *per aliud*. “Se exercendo sobre toda posição no interior da linguagem humana, ela *se exerce* sobre sua própria *posição*, na qualidade de *função* que nega toda posição – ou *representação*”⁴². A expressão “*per se*” é necessária ao homem, mas não é representativa. Com isso, Anselmo se insere numa forma de pensamento que é formulada de modo exemplar por Pseudo-Denys:

Se convém atribuir (a Deus) e afirmar dele tudo o que se diz dos entes, porque ele é causa de tudo, convém mais ainda negar dele todos esses nomes, porque ele transcende todo ente, sem crer para tanto que as negações contradizem às afirmações, mas que ele permanece em si perfeitamente transcendente à toda privação, porque ele se situa além de toda posição, seja afirmativa seja negativa⁴³.

Desse modo, ao qualificar algo de *summum*, Anselmo não entende um simples supremo, isto é, o cume de uma cadeia. É mais do que isso. Trata-se de algo supereminente, que se sobreeleva acima do supremo representável. Por essa razão, sempre que possível traduziremos “*summum*” por “sumo”, deixando a cargo do leitor a compreensão do “*summum*”⁴⁴.

Após se deter, nos seis primeiros capítulos do *Monologion*, na natureza *per se*, Anselmo se volta agora para as naturezas que são *per aliud*. Essa consideração envolverá

⁴² CORBIN, M., “Introduction au *Monologion*” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, vol. I, p. 26.

⁴³ PSEUDO-DENYS, *Teologia Mística*, I, 2, PG 3/1000B apud CORBIN, M., op. cit., p. 26.

⁴⁴ Além dessa justificação interpretativa, deve-se destacar que, no capítulo I do *Monologion*, Anselmo associa o adjetivo *summum* ao verbo *superemineo*, além dele conhecer o adjetivo *supremus* (cf. Mon. XVI).

quatro pontos⁴⁵: o *facere* (o fazer), o *nihil* (o nada), a *ratio faciens* (a razão que faz) e a *locutio intima* (linguagem interior). Como se nota, a consideração das coisas que são *per aliud* se dá no contexto do dogma da Criação, envolvendo *naturezas*, não só artefatos. Como apenas a suma natureza verdadeiramente é, todas as outras coisas devem ter sido criadas. É preciso agora estabelecer “de que modo todas as outras (coisas) são por ela e dela”⁴⁶.

Começemos analisando de que maneira as coisas são *ex materia*. Poder-se-ia responder a essa questão recorrendo aos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), mas isso não é suficiente, pois esses podem ser concebidos indeterminadamente, isto é, sem a forma em que se encontram nas coisas formadas. Dessa maneira, a questão acerca da “causa material” (*ex materia*) das coisas que são por outro (*per aliud*) persiste. Se as coisas são de alguma matéria há apenas três possibilidades, elas são “da suma natureza, ou dela mesma, ou de uma terceira essência qualquer que, de qualquer maneira, é coisa nenhuma”⁴⁷.

A coisa (*res*) não pode ser sua própria causa, pois não é por si mesma (*per se*). 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,

⁴⁵ Cf. MARTINES, P. R. “Ser e essência no *Monologion* de S. Anselmo”, p. 27.

⁴⁶ “Quomodo omnia alia sint per illam et ex illa”. Mon., VII, 20, 21.

⁴⁷ “[...] ex summa natura, aut ex seipsa, aut ex aliqua tertia essentia, quae utique nulla est”. Mon., VII, 21, 10-11.

tão harmoniosamente diversa”⁴⁸. Entretanto, como o nada pode ser a causa de alguma coisa, se nada vem do nada?

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. Contudo, deve-se considerar com mais cuidado esse fazer do nada (*facere ex nihilo*), pois:

De fato, de nenhum modo algo pode ser feito racionalmente por alguém, se não precede, na razão que faz, algo como um exemplo da coisa a fazer, ou dito mais claramente, uma forma, uma similitude ou uma regra. Assim, é claro que antes que fosse feito, o universo estava na razão da suma natureza, segundo o que, o qual e o como ele seria⁴⁹.

⁴⁸ “[...] procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam fomnose formatam, tam ordinate uariatam, tam conuenienter diuersam sola per seipsam produxit ex nihilo”. Mon., VI, 22, 7-10.

⁴⁹ “Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, siue aptius dicitur forma, uel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent uniuersa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent”. Mon., IX, 24, 12-16.

O que é essa forma das coisas (*rerum forma*) senão uma certa palavra (*locutio*), uma certa maneira de falar as coisas (*quaedam rerum locutio*)?⁵⁰ Certamente não se trata aqui de signos sensíveis, exteriorizados, pois não se pode fazer muita coisa com eles. Bem, não é preciso fazer complexas abstrações, basta o uso freqüente (*frequenti usu*), para reconhecer que se fala de uma coisa de três maneiras: a) signos sensíveis que podem ser percebidos pelos sentidos corporais; b) pensando insensivelmente os signos sensíveis; c) sem signos, sensíveis ou insensíveis, dizendo em nosso espírito (*mens*)⁵¹ as coisas mesmas.

⁵⁰ Essa escolha de Anselmo parece motivada pela narração do Gênesis, onde se dá o relato da criação, que ocorre por meio da palavra divina, ou mais especificamente, do Verbo divino. Ao invés de dizer que a forma é uma certa palavra, Anselmo poderia, à maneira aristotélica, dizer que a forma é maneira de ser, visto que, de certo modo, é uma maneira de ser, ou melhor, a verdadeira maneira de ser. Contudo, essa formulação perderia muito de sua força no pensamento de Anselmo, pois o ser verdadeiro da coisa é sua forma, em última análise, pode-se dizer que a *rei forma* é, de fato, a coisa. A *res* só possui ser por participar de sua forma. Também se perderia a referência ao Verbo divino, que, como se verá, desempenhará um importante papel para Anselmo. Michel Corbin, por exemplo, destaca a referência ao Verbo divino através da análise do capítulo VII do *De veritate*, CORBIN, M., *La Voie et la Vérité*, pp. 32-40.

⁵¹ Gilson traduz *mens* por pensamento (*la pensée*), lembrando que em Agostinho, *mens* nomeia a parte superior do *animus* (“alma” no masculino), contendo a razão e a inteligência. Já *spiritus* tanto pode ser tomado como superior à *anima* (“alma” no feminino e comum aos homens e aos animais) e inferior a *mens*, quanto como sinônimo de *mens*. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 95, nota 1. Anselmo, por sua vez, parece identificar *mens* e *ratio* (*mentis aut rationis locutio*). O que nos leva ao estudo do “vocabulário psicológico” de Anselmo. Deve-se ressaltar que devemos muito ao artigo de Michaud-Quantin, “*Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme*”.

O termo *ratio*, que apresenta mais de um sentido, “designe toute la partie supérieure, intellectuelle, qui doit être le chef et le juge de tout ce qui constitue l’homme (Cf. Inc. I, 10, 1), elle est alors l’équivalent de *spiritus* et de *mens*” (Cf. DC, III, XVIII, 286, 10) (MICHAUD-QUANTIN, op. cit., pp. 25-26). Anselmo a associa sobretudo à idéia de uma razão raciocinante (Cf. “Est ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum”. DC, III, XI, 279, 14), isto é, ligada tanto à atividade da lógica, que garante a verdade dos conhecimentos adquiridos, como ao fundamento dessa atividade, “l’argument, la preuve qui entraîne la persuasion et convainc de la vérité” (MICHAUD-QUANTIN, op. cit., p. 26).

Mens, por sua vez, “represente l’ensemble de l’âme spirituelle et rationnelle: on peut appeler l’esprit *mens* ou raison, la parole du *mens* est celle de la raison” (Cf. DC, III, XIII, 285, 9) (MICHAUD-QUANTIN, op. cit., p. 27). Desse modo, quando se traduz *mens* por “espírito” se pretende expressar “nous-mêmes dans notre intimité”

Pode-se entender, como Peter King, que “Anselmo reconhece três tipos de signos: (a) signos sensíveis, isto é, signos que podem ser percebidos pelos sentidos, incluindo palavras faladas e escritas; (b) a concepção mental de tais signos sensíveis, assim como quando imagino as formas das letras que compõem uma inscrição ou os sons de uma afirmação; (c) signos não sensíveis, tal como os conceitos e imagens mentais pelas quais penso as coisas diretamente”⁵².

Entretanto, ao que nos parece, não se trata de três tipos de signos, mas de três maneiras de se falar das coisas (*frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus*; de fato, o uso comum (nos) faz conhecer que podemos falar de uma coisa de três modos ⁵³). Se algo pode ser chamado de signo não-sensível não é o terceiro modo, mas o segundo, visto que se pensa *insensivelmente* os signos que exteriormente são sensíveis (*aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando*; ou pensando insensivelmente no interior de nós mesmos esses mesmos signos que são exteriormente sensíveis ⁵⁴). No terceiro caso, não se trata de um signo, que por definição remete a outro, pois agora se diz a coisa mesma no espírito (*aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo sed res ipsas uel corporum imaginatione uel rationis intellectu pro rerum ipsarum diuersitate intus in nostra mente dicendo*; ou sem usar desses signos nem sensivelmente nem

(idem, ibidem). Além disso, Anselmo também usa *mens mea* para designar o caráter profundo do primaz da Inglaterra (Cf. *Epistolae*, 194, 84, 5). Ou seja, ele faz um uso geral de *mens*, buscando exprimir a intimidade mesma do homem.

⁵² KING, P., *Anselm's philosophy of language*, p. 85.

⁵³ Mon., X, 24, 29-30.

⁵⁴ Mon., X, 25, 1-2.

insensivelmente, mas dizendo interiormente em nosso espírito as coisas mesmas em sua diversidade, seja pela imaginação dos corpos, seja pela inteligência da razão⁵⁵).

Anselmo nos dá um exemplo: uma coisa é quando se diz “homem” querendo significar um homem, outra quando se cala e pensa nesse nome e, por último, quando se vê no espírito o homem mesmo, seja por imagem corporal (*per corporis imagem*) seja por razão (*per rationem*), isto é, por imagem do corpo ou por essência universal (*universalis essentia*), que, nesse caso, é animal racional mortal (*animal rationale mortale*).

Essas três variedades da palavra têm seu próprio tipo de verbo. Mas os verbos daquela que coloquei como terceira e última, quando se referem a coisas não ignoradas, são naturais e são os mesmos em todos os povos. E porque todos os outros verbos são inventados por causa desse: onde esses estão, nenhum outro verbo é necessário para conhecer a coisa; e onde esses não podem ser, nenhum outro é útil para mostrar a coisa. Também pode ser dito sem absurdo que elas são tanto mais verdadeiras quanto são semelhantes às coisas de que são os verbos, e os significam mais expressamente. De fato, exceto aquelas coisas de que usamos como nomes para significar elas mesmas, certos sons, por exemplo, como a vogal “a”, excetuadas essas, nenhum outro verbo parece tão semelhante à coisa de que é verbo, ou assim a exprime, como aquela similitude exprimida na fina ponta do espírito pensando a coisa mesma. Portanto, é justo dizer que esse verbo é o mais próprio e o principal da coisa. Por isso, se nenhuma palavra sobre qualquer coisa se aproxima dessa coisa como aquela constituída de verbos desse tipo, se nenhum outro (verbo) na razão de alguém pode ser tão semelhante à coisa, futura ou já existente: pode parecer, não sem razão, que na suma substância uma tal palavra das coisas fora antes que fossem as (coisas), a fim de que sejam feitas por ela, e seja depois que foram feitas a fim de que sejam conhecidas por ela⁵⁶.

⁵⁵ Mon., X, 25, 2-4.

⁵⁶ “Hae uero tres loquendi uarietates singulae uerbis sui generis constant. Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis uerba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia uerba propter haec sunt inuenta: ubi ista sunt, nullum aliud uerbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non

Anselmo é claro quanto à importância da terceira variedade da palavra, é por meio dela que se dá a criação, é por meio dela que se conhece a coisa em seu sentido próprio. A palavra do espírito ou da razão (*mentis aut rationis locutio*) é o que possibilita todos os outros verbos, ela não remete à coisa como um signo, mas é o que a possibilita, de certa forma, é a coisa mesma.

Certamente há uma semelhança entre a suma natureza que tem em si toda a criação antes mesmo de criá-la, e o artista que, primeiramente, concebe sua obra antes de executá-la. Contudo, é preciso tomar cuidado, pois “nesta semelhança, porém, há muita dessemelhança”⁵⁷.

Uma das dessemelhanças entre Deus e o artista é o fato de que os predicados aplicados à suma essência devem ser entendidos de modo absoluto. Desse modo, para ela é a mesma ser justa e ser a justiça. “Mas talvez, quando se diz justa, grande ou algo semelhante, não se mostra o que ela é, mas, antes, qual é ou quão grande é”⁵⁸. Afinal de contas, quando se diz que algo é justo o fazemos porque ele participa da justiça. Quando se diz que a suma natureza é justa entende-se que ela é justa por participar da justiça. Contudo, ela é justa por si mesma, ou seja, é a justiça mesma. Logo, não há diferença em dizer que ela é justa ou que é a

absurde dici tanto ueriora, quanto magis rebus quarum sunt uerba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam uoces uelut 'a' uocalis, exceptis inquam his nullum aliud uerbum sic uidetur rei simile cuius est uerbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei uerbum. Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi uerbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei uel futurae uel iam existentis in ratione alicuius potest esse: non immerito uideri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur.” Mon., X, 25, 10- 27.

⁵⁷ “Quod tamen multa sit in hac similitudine dissimilitudo”. Mon., XI, 26, 2.

⁵⁸ “Sed fortasse cum dicitur iusta uel magna uel aliquid similius, non ostenditur quid sit sed potius qualis uel quanta sit”. Mon., XVI, 30, 5-6.

justiça. “Portanto, tudo que se diga dela: não se mostra nem qual ela é nem quão grande é, mas o que ela é”⁵⁹.

No final do capítulo XVIII descobrimos a importância dessas considerações sobre a suma natureza para o entendimento do pensamento de Anselmo sobre a verdade. *Summa natura est summa veritas*⁶⁰ (a suma natureza é a suma verdade). Desse modo, porque Anselmo buscará uma definição da verdade capaz de abarcar não só o verdadeiro, mas também a suma verdade, entende-se porque ele não poderá se contentar com uma definição que dê conta apenas das coisas verdadeiras.

2. Significação (*significatio*)

O capítulo II é decisivo para a compreensão do *De veritate*, pois nele muitos conceitos que darão o tom do *De veritate* aparecem pela primeira vez, e é nele também, que Anselmo opera “a passagem da verdade à retidão”⁶¹. Pode ser dividido em três partes: primeiramente, nos §§ 177, 6 a 178, 7, tem-se a primeira definição da verdade da enunciação; posteriormente, no § 178, 8s., há a passagem da verdade à retidão expressa pela fórmula: *significare quod debet (significare)*; por último, nos §§ 179, 1 a 180, 4, trata-se das duas verdades da enunciação.

⁵⁹ “Quidquid igitur eorum de illa dicatur: non qualis uel quanta sed magis quid sit monstratur”. Mon., XVI, 31, 1-2.

⁶⁰ Cf. Mon., XVIII, 32, 22.

⁶¹ CORBIN, M., *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, nota a, p. 133.

2.1. Definição imediata da verdade da enunciação (177, 6 – 178, 7)

M. Procuremos primeiro, portanto, o que é a verdade na enunciação, porquanto é mais freqüentemente essa que dizemos verdadeira ou falsa.

D. Procura tu mesmo, e tudo que encontrares eu conservarei.

M. Quando uma enunciação é verdadeira?

D. Quando o que ela enuncia é, seja afirmando seja negando. Com efeito, digo “o que enuncia” também quando nega ser o que não é, porque assim enuncia como a coisa é⁶².

A escolha da enunciação⁶³ (*enuntiatio*) como início da investigação não é aleatória, ela se enquadra no modo em que se deve buscar à definição da verdade, a saber, partir “do

⁶² “MAGISTER. Quaeramus ergo primum quid sit ueritas in enuntiatione, quondam hanc saepius dicimus ueram uel falsam. DISCIPULUS. Quaere tu, et quidquid inueneris ego seruabo. MAGISTER. Quando est enuntiatio uera? DISCIPULUS. Quando est quod enuntiat, siue affirmando siue negando. Dico enim "quod enuntiat" etiam quando negat esse quod non est, quia sic enuntiat quemadmodum res est”. DV, II, 177, 6-12.

⁶³ Para Boécio e Anselmo, *enuntiatio* é, como notam Markus Enders (*Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 115, nota 2) e Jasper Hopkins (*A Companion to the study of St. Anselm*, p. 75), juntamente com *propositio*, um termo técnico para oração afirmativa, isto é, aquela classe de sentenças que podem ser verdadeiras ou falsas. Cf. BOÉCIO, *De topicis differentiis*. PL 64, 1174 C. Deve-se ainda destacar o uso que Anselmo faz do termo *oratio*. Como diz Hopkins: “Following Aristotle and Boethius, Anselm in *De veritate* takes *oratio* to indicate any sentence, i. e., any utterance containing a subject and a verb. But he implicitly restricts the use of *oratio* to cover only a subclass of all sentences – viz., the class of those sentences which are said to be either true or false, i. e., the class of propositions (*enuntiatio, propositio*). This restriction allows him to interchange these terms to avoid monotony. He is not in *De veritate* insisting on the distinction between *oratio* and *enuntiatio*, although he recognizes that there is such a distinction.” (HOPKINS, *A Companion to the study of St. Anselm*, p. 75). Desse modo, traduziremos “*oratio*” por oração, permitindo ao leitor a possibilidade de observar os intercâmbios que Anselmo faz.

mais conhecido para o menos conhecido”⁶⁴. A enunciação é dita com maior freqüência verdadeira ou falsa⁶⁵.

“Quando a enunciação é verdadeira?”- pergunta o Mestre. “Quando o que ela enuncia é, seja afirmando seja negando. Com efeito, digo “que enuncia” também quando nega que é o que não é, porque assim enuncia como a coisa é”. Desse modo, uma enunciação (afirmativa ou negativa) é verdadeira quando exprime a coisa do modo que é.

Isso significa que Anselmo caminha para uma solução de tipo aristotelizante, como seria a tomista, isto é, o famoso adágio da *adequatio intellectus ad rem*, adequação entre o intelecto e a coisa?⁶⁶ Essa primeira resposta, observa Enders⁶⁷, deve muito à tradição aristotélico-boeciana⁶⁸. No entanto, o prosseguimento do texto parece se dirigir em outra direção.

⁶⁴ Cf. DV, IX, 188, 27-28.

⁶⁵ A escolha de Anselmo, como nota Markus Enders (*Wahrheit und Notwendigkeit*, pp. 116- 117), o aproxima e, ao mesmo tempo, o afasta de Boécio, pois para esse a proposição também é um lugar da verdade, mas diferentemente de Anselmo, ele considera a proposição como o único lugar da verdade (ou da falsidade). Cf. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 185 A. A esse respeito pode-se consultar o artigo de Mark Sullivan, “What was true or false in the old logic?”, sobretudo as páginas 791- 800, onde o autor se empenha em mostrar que, mesmo em seus escritos tardios, Boécio mantém a mesma posição acerca do lugar da verdade.

⁶⁶ Afinal de contas, “a teoria da verdade de Aristóteles, que foi a mais influente quanto ao conceito de verdade, da Antiguidade em diante, se estende sobre muitas áreas da filosofia”. CRIVELLI, P., *Aristotle on truth*, p. I. Mesmo que Anselmo não tenha lido Aristóteles em grego, ao menos as *Categorias* e *Da interpretação*, estavam disponíveis devido às traduções e comentários de Boécio. Sobre a importância de *Da interpretação* pode-se consultar ISAAC, J. *Le Peri hermeneias en Occident, De Boèce a Saint Thomas: histoire litteraire d’un traite d’Aristote*. A respeito da influência de Boécio, sobretudo na lógica, no pensamento de Anselmo é bastante útil o livro de HENRY, D. *The logic of Saint Anselm*.

⁶⁷ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 118.

⁶⁸ Cf. BOÉCIO, *In librum Aristotelis De Interpretatione*, editio prima, PL 64, 317C/D.

M. Porventura, parece-te, portanto, que a coisa enunciada seja a verdade da enunciação?

D. Não.

M. Por quê?

D. Porque nada é verdadeiro a não ser participando na verdade; e por isso a verdade do verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira. Daí não se deve dizer que é a sua verdade, mas a causa de sua verdade. Por isso, parece-me que sua verdade não deve ser procurada a não ser na própria oração.

M. Vê, então, se a própria oração, ou sua oração, ou algum dos (elementos) que estão na definição da enunciação é o que procuras.

D. Não o penso.

M. Por quê?

D. Porque, se assim fosse, sempre seria verdadeira, porquanto todos os (elementos) que estão na definição da enunciação permanecem os mesmos tanto quando é o que enuncia, como quando não é. Com efeito, é a mesma oração, a mesma significação, e assim com o restante⁶⁹.

Se uma enunciação é verdadeira quando diz que é aquilo que é, então a coisa enunciada é a verdade da enunciação? - pergunta o Mestre. A resposta não pode ser afirmativa, “porque nada é verdadeiro a não ser participando na verdade; e por isso a verdade do verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira”. A coisa (*res*) não é a verdade da enunciação verdadeira, mas é sua causa, o que

⁶⁹ “MAGISTER. An ergo tibi uidetur quod res enuntiata sit ueritas enuntiationis? DISCIPULUS. Non. MAGISTER. Quare? DISCIPULUS. Quia nihil est uerum nisi participando ueritatem; et ideo ueri ueritas in ipso uero est, res uero enuntiata non est in enuntiatione uera, Unde non eius ueritas sed causa ueritatis eius dicenda est. Quapropter non nisi in ipsa oratione quaerenda mihi uidetur eius ueritas. MAGISTER. Vide ergo an ipsa oratio aut eius significatio aut aliquid eorum quae sunt in definitione enuntiationis, sit quod quaeris. DISCIPULUS. Non puto. MAGISTER. Quare? DISCIPULUS. Quia si hoc esset, semper esset uera, quondam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est. Eadem enim est oratio et eadem significatio et caetera similiter”. DV, II, 177, 13 – 178, 5.

não afasta Anselmo de Aristóteles⁷⁰. Desse modo, a coisa enunciada não pode ser a verdade da enunciação porque ela não está na enunciação verdadeira. Há uma cisão entre *res* e *enuntiatio*.

O mesmo tipo de cisão parece estar presente no *De magistro* de Agostinho, que trata da linguagem enquanto signo e significado. Por esse motivo, nos voltaremos por um instante para o diálogo de Agostinho, procurando refutar algumas possibilidades de leitura do *De veritate*.

Agostinho procura mostrar, em seu diálogo, que há uma separação entre o signo e o significado, separação que é resultado da natureza mesma do signo, como é assinalado por Agostinho em dois textos: “O signo é uma coisa que, *além da* imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo”⁷¹ e “O signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como *além de* si mostra algo ao espírito”⁷². Em suma: “o que faz de algo um signo é o fato de se duplicar, o fato de sua presença *apresentar* a si mesmo e simultaneamente apresentar outra coisa”⁷³. É próprio do signo *significar* o significado. Como veremos, Anselmo não só fará uso da noção de significação no campo da enunciação como ampliará seu campo de atuação.

⁷⁰ “Est autem quidem vera oratio nequaquam causa ut sit res, verumtamen videtur quodammodo res causa ut sit oratio vera. Ex eo enim quod res est, vel non est, oratio vera aut falsa dicatur necesse est”. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 285. “Mas uma proposição verdadeira de forma alguma é causa de que uma coisa seja, contudo parece que de algum modo *a coisa é causa de que a proposição seja verdadeira*. Pois daquilo que a coisa é ou não é, é preciso que se declare a proposição verdadeira ou falsa”. Grifo nosso.

⁷¹ “Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire”. AGOSTINHO, *De Doctrina christiana*, II, i, 1. Tradução de NOVAES FILHO, M., *A razão em exercício*, p. 44.

⁷² “Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendi”. AGOSTINHO, *De dialectica*, V. Tradução de NOVAES FILHO, M., *ibidem*.

⁷³ NOVAES, *ibidem*.

Além da noção de significação, poderíamos nos perguntar se o binômio exterioridade/interioridade⁷⁴ presente em *De magistro* não estaria presente também no *De veritate* de Anselmo, explicando o motivo dos sucessivos insucessos do Discípulo na caracterização da verdade. De maneira que o Mestre estaria operando no âmbito da exterioridade, mostrando ao Discípulo que qualquer busca nesse registro estaria fadada ao fracasso. Como se o diálogo de Anselmo se desenvolvesse da seguinte maneira: num primeiro momento, Mestre e Discípulo se voltam para o significado (*res*) e constata-se que há uma distância, “a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira”; seus olhos se voltam para o signo (*oratio*), procura-se em sua materialidade a verdade da enunciação, mas o que se encontra é outro fracasso, “porquanto todos os (elementos) que estão na definição da enunciação permanecem os mesmos tanto quando é o que enuncia, como quando não é”⁷⁵.

Essa hipótese pode parecer boa, contudo, como tentaremos mostrar mais adiante, os fracassos a que os interlocutores do *De veritate* chegam parece ter outro motivo que o binômio exterioridade/interioridade. Por ora, podemos dizer que para Anselmo a inteligência (*intelligere*), que se volta para o exterior, é a forma correta da cogitação (*cogitare*)⁷⁶. Assim,

⁷⁴ O diálogo *De magistro* é constituído por duas partes: 1) discussão sobre a linguagem (i, 1-xi, 37); 2) o Cristo, mestre interior (xi, 38-xiv, 46). Essas duas partes podem ser lidas sob outro ângulo, como propõe Novaes em *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho* (sobretudo pp. 27-92): 1) análise do binômio signo/coisa do ponto de vista da exterioridade; 2) análise do binômio signo/coisa do ponto de vista da interioridade. “A primeira parte examina e esgota a hipótese de a linguagem ser analisada como uma relação exterior entre o signo e seu significado, ou melhor, entre o conhecimento do signo e o conhecimento do significado. [...] Mas o diálogo mostra que esta união entre signo e significado não acontece como esperávamos: o signo engendra apenas exterioridade, e não pode por si mesmo vencer esta separação originária”. (NOVAES FILHO, op. cit., pp. 43-44).

⁷⁵ “Quoniam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est”. DV, II, 178, 1-3.

⁷⁶ No capítulo IV do *Proslogion*, Anselmo estabelece uma distinção entre duas formas de “pensar”: “Com efeito, de uma maneira se pensa (*cogitatur*) a coisa, quando se pensa (*cogitatur*) a palavra que a significa, e de outra maneira, quando se entende (*intelligitur*) aquilo mesmo que a coisa é”. (Pros., IV, 103, 18-19). Essa distinção pode ser compreendida de maneira sucinta da seguinte maneira: “*intelligere* representa uma forma correta de *cogitare*”

ao menos inicialmente, haveria uma dificuldade para se sustentar a presença desse binômio no *De veritate*. Além disso, não se pode esquecer da recorrência da noção de participação em Anselmo, que é o contraponto teórico (platônico-cristão) de fundo às posições aristotélicas. O que Anselmo busca é uma concepção de verdade que abarque a suma natureza, pois ela é a suma verdade⁷⁷.

O Discípulo sugere então, que se mude o foco para a própria enunciação. Esse caminho, entretanto, também não será positivo, pois os elementos que constituem a exteriorização da enunciação são idênticos tanto na proposição verdadeira como na falsa. A mentira se enuncia com os mesmos elementos formais que constituem a enunciação verdadeira.

O Mestre pergunta: “O que, então, te parece aí a verdade?” Confuso, o Discípulo responde: “Nada mais sei senão que, quando significa que é o que é, então a verdade está nela e é verdadeira.”⁷⁸ Em suma, há verdade da proposição quando ela se conforma com a coisa que ela diz ser, há verdade na significação da enunciação. Contudo, essa verdade não é do tipo de uma relação de correspondência. A verdade que está na enunciação verdadeira ultrapassa tanto a enunciação como a coisa, contém algo a mais que lhes transborda.

(HOPKINS, J., *A companion to the study of St. Anselm*, p. 74). *Cogitare* possui a conotação de conceber algo em pensamento, não se trata de um conhecimento direto de algo como existindo na coisa, é um movimento que se completa no interior do espírito (Cf. MARTINES, P. R., *O argumento único do Proslogion*, pp. 55-56.). Isso quer dizer que qualquer pensamento pode ser concebido desde que não haja contradição. Não é pela presença de um objeto na *cogitatio* (pensamento) que se infere sua existência. Aliás, mesmo no nosso português atual a palavra “cogitação” mantém nuances semelhantes. Diferentemente de *cogitare* que se dá no interior do espírito, *intelligere* é um movimento que se orienta em direção à realidade externa, ou seja, que ultrapassa o interior do espírito. Cabe ao *intelligere* fazer a mediação entre o pensamento e a coisa (*res*), o movimento de acesso ao conhecimento se dá por meio do *intelligere*.

⁷⁷ Cf. Mon., XVIII, 33, 22-23.

⁷⁸ “Magister. Quid igitur tibi uidetur ibi ueritas? Discipulus. Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea ueritas et est uera.” DV, II, 178, 5-7.

2.1.1. A universalidade da significação

A verdade da significação presente no capítulo II não se limita à enunciação, onde se costuma dizer que há signos. Ela se estende ao pensamento, à vontade, à ação e à essência das coisas.

M. Vejamos, portanto, quão ampla é a verdade da significação. Pois, não apenas nesses (lugares) que costumamos dizer signos, mas também em todos os outros que dissemos, há uma significação verdadeira ou falsa. Pois, visto que não deve ser feito por ninguém senão aquilo que deve fazer, por isso mesmo que alguém faz algo, diz e significa que ele deve fazê-lo. E se deve fazer o que faz, diz o verdadeiro. Mas, se não deve, mente⁷⁹.

A amplitude da verdade da significação já estava, de certo modo, anunciada no caminho percorrido pelos interlocutores do diálogo. Contudo, a novidade do tema exige do Mestre uma explicação mais clara (*ostendere apertius*), o que ele fará por meio de três exemplos.

Pensa que estás num lugar, diz o Mestre⁸⁰, em que há plantas salutares e mortíferas, Sabes da existência dessas plantas, no entanto, não pode discerni-las. No mesmo lugar, há alguém capaz de discerni-las. Se perguntasses a essa pessoa qual das plantas poderias comer e ela te dissesse A, mas comesse B, no que acreditarias mais, na sua palavra ou na sua ação?

⁷⁹ “MAGISTER. Videamus ergo quam lata sit ueritas significationis. Namque non solum in iis quae signa solemus dicere sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio uera uel falsa. Quoniam namque non est ab aliquo faciendum nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere. Quod si debet facere quod facit, uerum dicit. Si autem non debet, mentitur”. DV, IX, 189, 2-7.

⁸⁰ Primeiro exemplo: DV, IX, 189, 10-17.

“Não creeria tanto na palavra quanto na obra”⁸¹, responde o Discípulo. Desse modo, diz-se qual é a planta salutar muito mais pela ação do que pela palavra.

Do mesmo modo⁸², se não soubesses que não se deve mentir e alguém mentisse diante de ti, mesmo que essa pessoa tenha dito que não se deve mentir, sua ação diria antes de suas palavras que se deve mentir. De modo semelhante⁸³, se não soubéssemos se determinada pessoa, que pensa e quer algo, deveria fazê-lo, mas se pudéssemos ver sua vontade e seu pensamento, eles significariam por sua própria obra que deveria pensar e querer. Se realmente o devesse, diria a verdade, se não o devesse, mentiria. O mesmo acontece com a existência das coisas (*existentia rerum*) que também possui uma significação verdadeira ou falsa, “porquanto, por isso mesmo que é, diz que deve ser”⁸⁴.

Em suma, Anselmo amplia a verdade da significação a todas as sedes da verdade, somente os sentidos e a suma verdade não são mencionados. Não há alusão à suma verdade porque, além de suas peculiaridades, ela será tema do capítulo seguinte. A ausência dos sentidos, por sua vez, exige que nos voltemos à verdade dos sentidos a fim de compreender o motivo do silêncio de Anselmo.

Há verdade nos sentidos do corpo, observa o Discípulo⁸⁵, mas não sempre. Pois em muitas ocasiões os sentidos nos enganam, por exemplo, quando um bastão mergulhado parcialmente em água nos parece quebrado, mas na verdade está inteiro. No entanto, será mesmo que é o sentido exterior que nos engana?

⁸¹ “Non tantum crederem verbo quantum operi”. DV, IX, 189, 15.

⁸² Segundo exemplo: DV, IX, 189, 18-20.

⁸³ Terceiro exemplo: DV, IX, 189, 20-25.

⁸⁴ “[...] quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse”. DV, IX, 189, 25.

⁸⁵ DV, VI, 183, 15.

Quando uma criança se assusta com a imagem de um dragão, não é a visão responsável por seu medo, mas seu julgamento a respeito do que vê, seu “sentido interior pueril” (*sensus interior puerilis*), “que ainda não sabe discernir bem entre a coisa e a similitude da coisa”⁸⁶. Desse modo, a verdade ou a falsidade não está nos sentidos, mas na opinião (*opinio*). Assim, “é suficiente dizer apenas isto: porque tudo que os sentidos parecem anunciar, quer o façam de sua natureza, quer o façam de alguma outra causa: fazem o que devem, e, por isso, fazem a retidão e a verdade; essa verdade está contida sob aquela verdade, que está na ação”⁸⁷. Anselmo não precisa mencionar a verdade dos sentidos ao tratar da universalidade da verdade da significação, pois ela está contida na verdade da ação.

3. Débito (*debitum*)

M. *Em vista de* que a afirmação foi feita?

D. Em vista de significar que é o que é.

M. Portanto, ela o *deve*.

D. É certo⁸⁸.

Nesse pequeno trecho ocorre uma mudança no registro da investigação. A noção de *debitum* (débito) levará a noção de *significatio* para outro registro. O conceito de *debitum*, contudo, só “alcança sua reta intelecção no capítulo X graças à categoria de causa (e efeito

⁸⁶ “[...] qui nondum bene scit discernere inter rem et rei similitudinem”. DV, VI, 183, 27.

⁸⁷ “Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus, quidquid renuntiare uideantur, siue ex sui natura hoc faciant siue ex alla aliqua causa: hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et ueritatem faciunt; et continentur haec ueritas sub illa ueritate, quae est in actione”. DV, VI, 184, 33-185, 3.

⁸⁸ “MAGISTER. Ad quid facta est affirmatio? DISCIPULUS. Ad significandum esse quod est. MAGISTER. Hoc ergo debet. DISCIPULUS. Certum est”. DV, II, 178, 8-11. Ênfase nossa.

correlativo). Eis os elementos que serão os três pólos fundamentais: *significatio – debitum - causa*”⁸⁹ em torno dos quais se desenvolverão os capítulos II a XI do *De veritate*.

A pergunta feita pelo Mestre em busca do “em vista de” da enunciação indica a direção a ser seguida, sua questão faz menção à noção de ser-feito. É nesse contexto que surge o *debere* (dever), conceito tão importante que Anselmo se empenha em precisá-lo.

M. Mas, entre essas (coisas) quero que saibas que “dever” e “não dever” algumas vezes são ditos impropriamente; por exemplo, quando digo que devo ser amado por ti. Com efeito, se verdadeiramente o devo, sou devedor de devolver o que devo, e estou em culpa se não sou amado por ti.

D. Assim segue.

M. Mas quando devo ser amado por ti, não deve ser exigido de mim, mas de ti.

D. É preciso que eu confesse que assim é.

M. Portanto, quando digo que devo ser amado por ti, assim não é dito como se eu deva algo, mas porque tu deves me amar. Semelhantemente, quando digo que não devo ser amado por ti, não se entende outra (coisa) que tu não deves me amar. Esse modo de falar também está na potência e na impotência. Por exemplo, quando digo: Heitor pôde ser vencido por Aquiles, e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor. Com efeito, não houve potência naquele que pôde ser vencido, mas naquele que pôde vencer; nem impotência naquele que não pôde ser vencido, mas naquele que não pôde vencer⁹⁰.

⁸⁹ BRIANCESCO, E., “Justicia y verdad en san Anselmo: el capítulo 12 de *De veritate*”, p. 13.

⁹⁰ “MAGISTER. Verum inter haec te scire uolo quia debere et non debere dicitur aliquando improprie; ut cum dico quia debeo amari a te. Si enim uere debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te. DISCIPULUS. Ita sequitur. MAGISTER. Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum sed a te. DISCIPULUS. Fateri me ita esse oportet. MAGISTER. Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita dicitur quae ego aliquid debeam sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia. Ut cum dicitur: Hector potuit uinci ab Achille, et Achilles non potuit uinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui uinci potuit sed in illo qui uincere potuit; nec impotentia in illo qui uinci non potuit sed in illo qui uincere non potuit”. DV, VIII, 188, 9-22.

Faz-se necessário precisar o sentido de *debere* porque há casos em que é usado de forma inadequada, por exemplo, quando se diz “devo ser amado por ti” (*debeo amari a te*). Aquele que deve fazer algo é um devedor (*debitor*) e, por isso, deve devolver o que é devido, o que não é caso daquele que deve ser amado.

Anselmo compreende o *debere* em seu sentido original, isto é, como uma dívida, como ser devedor. Desse modo, há uma equiparação entre *debere* e *debitor esse* (ser devedor)⁹¹. O *debere*, em seu sentido próprio, implica uma obrigação baseada numa relação de dívida (*ex debito*). Compreender o *debere* como um dever *sine aliquo debito* (sem algo devido) é uma maneira imprópria de entendê-lo⁹².

Uma relação de dívida, por sua vez, existe quando algo não pertence a quem dele dispõe (sujeito A), mas pertence a outro (sujeito B) que lhe deu ou “emprestou” para seu uso e a quem o sujeito A deve restituir. É uma relação desse tipo que há entre as criaturas e o criador, pois, como vimos no *Monologion*, todas as coisas criadas são *per aliud*, devem sua essência a Deus⁹³, único que é *per se*.

Assim, como não há nada que não tenha sido recebido de Deus⁹⁴, toda criatura pertence a Deus, “pois o que alguém não tem por si mesmo, mas de Deus, não deve dizer seu, mas de Deus”⁹⁵. Como a criatura não tem nada por si mesma⁹⁶, torna-se serva de Deus,

⁹¹ Anselmo faz essa equiparação não só no *De veritate*, mas também em muitos outros escritos. Por exemplo: FP 35,15; 35, 26-36, 2. CDH II, XVIII, 129, 1.

⁹² Cf. CDH, II, XVIII, 128, 27-30.

⁹³ Cf. DCV, V, 147, 3.

⁹⁴ Cf. DCD, I, 233, 6.

⁹⁵ “Nam quod quis non habet a se, sed a deo, hoc non tam suum quam dei dicere debet”. CDH, I, IX, 63, 19.

⁹⁶ Cf. CDH, II, XVIII, 128, 13.

propriedade dele⁹⁷. No caso do homem, a dimensão de seu débito ultrapassa a si mesmo, isto é, sua dívida para com Deus é tamanha que nem mesmo a entrega total do homem seria suficiente para supri-la. Ela se fundamenta na redenção divina do homem⁹⁸.

Como “Pois, tudo que é possessão de algo deve estar sujeito a sua vontade”⁹⁹, o homem, como qualquer criatura, deve estar sujeito à vontade de Deus¹⁰⁰. Toda criatura está existencialmente, apenas pelo fato de seu ser criado, numa obrigação de débito em relação a seu senhor e proprietário. Pois, “Portanto, tudo que é, é verdadeiramente, enquanto é isto que é aí”¹⁰¹, não há nada “que daí (suma verdade) não tenha recebido o que é enquanto é, ou que possa ser outra (coisa) que aquilo que é aí”¹⁰². Assim, ao ser, a coisa mostra sua dívida, pois recebeu da suma verdade sua essência.

Desse modo, a criação está essencialmente em débito com o criador, devendo retribuir o que é exigido pela vontade de Deus. “O dever ou o débito de cada uma das criaturas consiste assim em nada mais que no cumprimento da vontade divina”¹⁰³.

⁹⁷ Cf. CDH, I, XX, 87, 19-20.

⁹⁸ Cf. Med. III, 91, 191-196.

⁹⁹ “Nam omne, quod suum est alicuius, debet eius uoluntati subiectum esse”. FP 37, 1.

¹⁰⁰ Cf. “In oboedientia vero quid das deo quod non debes, cui iubenti totum quod es et quod habes et quod potes debes? [...] Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam”. CDH, I, XX, 87, 22-24, 27-28. “Na obediência, porém, o que dás a Deus que não devas, a quem mandando debes tudo o que és, o que tens e o que podes? [...] Se lhe devo eu mesmo e tudo quanto posso, mesmo quando não peço, nada tenho o que lhe devolver pelo pecado”.

¹⁰¹ “MAGISTER. Quidquid igitur est, uere est, inquantum est hoc quod ibi est”. DV, VII, 185, 15.

¹⁰² “[...] quod inde non acceperit quod est inquantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est”. DV, VII, 185, 12-13.

¹⁰³ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 297.

3.1. Da verdade à retidão (178, 8s)

M. Portanto, quando significa que é o que é, significa o que deve.

D. É evidente.

M. Mas quando significa o que deve, significa retamente.

D. Assim é.

M. Mas quando significa retamente, reta é a significação.

D. Não há dúvida.

M. Portanto, quando significa que é o que é, reta é a significação.

D. Assim se conclui.

M. Igualmente, quando significa que é o que é, verdadeira é a significação.

D. É verdadeiramente reta e verdadeira, quando significa que é o que é.

M. Logo, é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, isto é, significar que é o que é.

D. Verdadeiramente o mesmo.

M. A verdade não é, portanto, para ela outra coisa que retidão.

D. Vejo agora com clareza que essa verdade é retidão.

M. O mesmo ocorre quando a enunciação significa que não é o que não é¹⁰⁴.

O primeiro passo para fazer a passagem da verdade à retidão é mostrar que fazer o que se deve também é fazer retamente, o que Anselmo se empenhará em demonstrar nas linhas iniciais do trecho acima. Quando a enunciação significa que é o que é, ela faz o que deve. Se ela significa o que deve, então ela significa retamente. No entanto, o que permite

¹⁰⁴ “MAGISTER. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. DISCIPULUS. Palam est. MAGISTER. At cum significat quod debet, recte significat. DISCIPULUS. Ita est. MAGISTER. Cum autem recte significat, recta est significatio. DISCIPULUS. Non est dubium. MAGISTER. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio. DISCIPULUS. Ita sequitur. MAGISTER. Item cum significat esse quod est, uera est significatio. DISCIPULUS. Vere et recta et uera est, cum significat esse quod est. MAGISTER. Idem igitur est illi et rectam et ueram esse, id est significare esse quod est. DISCIPULUS. Vere idem. MAGISTER. Ergo non est illi aliud ueritas quam rectitudo. DISCIPULUS. Aperte nunc uideo ueritatem hanc esse rectitudinem. MAGISTER. Similiter est, cum enuntiatio significat non esse quod non est”. DV, II, 178, 12-27. Ênfase nossa.

essa passagem? Por que é suficiente mostrar que a significação faz o que deve, para afirmar que ela o faz retamente?

Basta que nos perguntemos “o que é reto?” para que descubramos a razão da passagem do dever à retidão. O que é reto senão aquilo que o próprio Deus quer, pois “nada é reto ou conveniente senão o que ele mesmo quer”¹⁰⁵. Como o dever nada mais é do que o cumprimento da vontade de Deus, segue-se que se algo faz o que deve também o faz retamente. Desse modo, quando a proposição significa que é o que é, sua significação é reta.

Desse modo, o Mestre já tem os dois elementos necessários para reduzir a verdade à retidão: por um lado, quando a enunciação significa que é o que é, reta é sua significação, por outro lado, quando a enunciação significa que é o que é, verdadeira é sua significação. “Logo, é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, isto é, significar que é o que é”. Portanto, a verdade da enunciação é retidão.

Retomando a pergunta do Mestre que buscava o “em vista de” da enunciação, é possível dizer que a enunciação é destinada à verdade, isto é, destinada a significar que é o que é. Logo, uma enunciação é verdadeira quando ao significar a coisa segundo a coisa é (*secundum quod est*) ela se conforma à sua destinação. Todavia, isso não é um retorno ao mesmo que dissera o Discípulo no início do capítulo. O Mestre não está apenas reafirmando as palavras do Discípulo, quais sejam, que uma enunciação verdadeira é aquela que diz que é aquilo que é.

Antes de tudo, é preciso ter em mente que as retidões são retidões porque as coisas em que estão presentes são ou fazem aquilo que devem ser ou fazer. Desse modo, quando predicada de algo, a *rectitudo* “leva à expressão de uma relação de conformidade ou de

¹⁰⁵ Cf. “[...]nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse vult”. CDH, I, XII, 70, 8.

concordância entre duas diferentes grandezas: entre o ser e os atos de uma entidade finito-transitória e por isso criada e seu respectivo “dever”, isto é, seu “dever” específico”¹⁰⁶. Dessa maneira, pode-se dizer que a retidão, ao menos nas criaturas, é um conceito de adequação. A adequação da criatura a seu fim.

Aceitar que o Mestre simplesmente retoma o que já fora dito é perder de vista aquilo que torna sua visão sobre a verdade original. “Ao se conformar à coisa que ela [a palavra] significa, a palavra envia essa coisa a seu *ser*. Deixando-a se colocar em seu ser, se ela é o que ela é, a palavra acolhe esse acontecimento de ser em um *ultrapassamento* lingüístico (*redoublement* linguistique)”¹⁰⁷.

Quando uma enunciação significa que é aquilo que é ela faz o que deve porque age de acordo com sua essência, que é dom divino. Dessa forma, quando se enuncia que é aquilo que é há um movimento que se direciona para além da coisa, e então, verdadeira é a significação. Ao enunciar a coisa segundo o que ela é a ultrapassa, isso porque a coisa é o que é segundo sua essência, e essa é o que é devido à suma essência. O “ultrapassamento” ao qual Corbin se refere é esse transbordamento que ocorre com o verbo *esse*. Ao afirmar que é aquilo que é, a coisa é elevada a seu ser. Longe de simplesmente repetir as palavras do Discípulo, o Mestre avança na direção do ser da verdade (*quid sit veritas*).

A virada que se dá no texto só é possível por meio da idéia de *debitum*, que permite ao Mestre identificar as noções de verdade e retidão. De fato, uma enunciação é verdadeira quando diz que é o que é, mas não porque se trate de uma relação de correspondência entre intelecto e coisa, mas porque ao significar desse modo a enunciação remete a seu próprio

¹⁰⁶ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 290.

¹⁰⁷ CORBIN, M., “Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, pp. 110..” CORBIN, M., t. II, p. 110.

verbo e, conseqüentemente, ao verbo daquilo que é. Vê-se de que maneira o *debitum* modifica o registro do *signum*. Desse modo, o conceito de retidão, definido como *X quod debet X*, está longe de um formalismo frio, pois essa fórmula é a expressão mesma desse transbordar.

3.2. As duas verdades da enunciação (179, 1-180, 4)

Quando uma enunciação significa que é o que é ela faz o que deve e, conseqüentemente, é verdadeira. No entanto, é preciso que haja algo mais, caso contrário, ela seria verdadeira mesmo quando é falsa.

D. Vejo o que dizes. Mas ensina-me o que poderia responder se alguém dissesse que também quando o discurso significa que é o que não é, significa o que deve. Pois recebeu igualmente (a capacidade) de significar que é, tanto o que é como o que não é. Pois se não tivesse recebido (a capacidade) de significar que é também o que não é, não o significaria. Por isso, também quando significa que é o que não é, significa o que deve. Mas se é reta e verdadeira significando o que deve, como mostraste: verdadeira é a oração, também quando enuncia que é o que não é¹⁰⁸.

O Discípulo logo vê o problema: se a enunciação é verdadeira por fazer aquilo que deve fazer, então é verdadeira mesmo quando é falsa, pois ela *sempre* significa e, desse modo, *sempre* faz o que deve. O Mestre não nega nenhuma dessas afirmações: “Certamente não se

¹⁰⁸ “DISCIPULUS. Video quod dicis. Sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia, etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet. Pariter namque accepit significare esse, et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, significat quod debet. At si quod debet significando recta et uera est, sicut ostendisti: uera est oratio, etiam cum enuntiat esse quod non est”. DV, II, 178, 28-34.

costuma dizer que é verdadeira quando significa que é o que não é; contudo, tem verdade e retidão porque faz o que deve”¹⁰⁹. Contudo, ele prossegue:

Mas quando significa que é o que é, faz duplamente o que deve; porquanto significa tanto o que recebeu (a capacidade) de significar, como em vista do que foi feita. Mas segundo essa retidão e verdade pela qual significa que é o que é, a enunciação é dita reta e verdadeira pelo uso; não segundo aquela pela qual significa também que é o que não é¹¹⁰.

O Mestre concorda que ao significar a enunciação faz o que deve, o que o Discípulo não considera é que há duas maneiras de se fazer o que se deve. “Portanto, uma é a retidão e a verdade da enunciação porque significa em vista do que foi feita para significar, outra porque significa o que recebeu (a capacidade) para significar”¹¹¹. Há duas retidões: uma imutável (*immutabilis*), natural e outra mutável (*mutabilis*), acidental e segundo o uso. Considere-se “é dia” (*dies est*), quando digo “é dia” para significar que é o que é, faço uso reto da capacidade de significar da enunciação, mas quando digo “é dia” para significar que é o que não é, não faço uso reto da retidão natural da enunciação.

¹⁰⁹ “MAGISTER. Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; ueritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet”. DV, II, 179, 1-3.

¹¹⁰ “Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est. Sed secundum hanc rectitudinem et ueritatem qua significat esse quod est, usu recta et uera dicitur enuntiatio; non secundum illam qua significat esse etiam quod non est”. DV, II, 179, 3-7.

¹¹¹ “Alia igitur est rectitudo et ueritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia uero, quia significat quod accepit significare”. DV, II, 179, 10-12.

A afirmação do Discípulo, “Vejo agora, pela primeira vez, a verdade na oração falsa”¹¹², parece sugerir que a perfeita compreensão da verdade accidental só é alcançada quando se compreende a verdade da ação. Dessa maneira, nos voltaremos para ela.

Que há verdade na ação é preciso crer, pois dizem as Escrituras:

Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus¹¹³.

Do mesmo modo que ocorrera com outras “sedes da verdade”, a verdade da ação também será reduzida à retidão. Pois se agir mal e fazer a verdade são opostos, como mostram os versículos de são João, fazer a verdade (*facere veritatem*) é o mesmo que fazer bem (*facere bene*). Apesar de fórmulas diferentes, expressam a mesma significação. Ora, “é opinião de todos que quem faz o que deve, faz bem e faz a retidão. Donde se segue que fazer a retidão é fazer a verdade”¹¹⁴. Donde se segue que fazer a retidão é o mesmo que fazer a verdade. Daí, a verdade da ação é retidão.

Mas é conveniente (*convenienter*) dizer que toda ação que faz o que deve faz a verdade? As ações não são todas iguais, há ações racionais, como dar esmolas, e ações irracionais, como aquela do fogo que aquece. É adequado dizer que o fogo faz a verdade? - questiona o Mestre.

¹¹² “DISCIPULUS. Nunc primum uideo in falsa oratione ueritatem”. DV, V, 183, 7. Observe-se que essa afirmação que fecha o quinto capítulo (*De actionis naturalis et non naturalis veritate*) é precedida por uma explicação que retoma o exemplo do capítulo II (*dies est*) sob a luz da verdade da ação.

¹¹³ Jo 3, 20-21.

¹¹⁴ “[...]sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit”. DV, V, 181, 24-25.

A resposta inicial do Discípulo é semelhante àquela do capítulo II sobre a enunciação. Se o fogo recebeu a capacidade de aquecer, quando ele aquece faz o que deve. Assim, não há inconveniente em dizer que o fogo faz a verdade e a retidão. Novamente o Mestre não discorda, no entanto, o Discípulo ignora que a verdade da ação do fogo (*irrationalis*) é necessária, enquanto a ação daquele que dá esmolas (*rationalis*) não o é. “Pois da necessidade o fogo faz a retidão e a verdade, quando aquece; e não da necessidade o homem faz a retidão e a verdade, quando faz bem”¹¹⁵.

Ao se considerar a duplicidade da ação se compreende porque o *debitum* se apresenta nas naturezas irracionais como uma obrigação irremovível, uma necessidade essencial, enquanto que o *debitum* das naturezas racionais consiste em se submeter livremente (*sponte*) à vontade de Deus. Daí, a restituição humana do *debitum* consistir em sua livre submissão à manifestação da vontade divina¹¹⁶, como declara Anselmo no *Cur deus homo*: “B. Qual é o devido que devemos a Deus. A. A vontade de toda criatura racional deve estar sujeita à vontade de Deus”¹¹⁷.

Por fim, merece atenção o fato da ação, de certo modo, englobar as outras sedes da verdade, visto que o verbo “*facere*” admite uma ampla significação. Eis o que torna possível incluir a verdade imutável da enunciação no grupo da verdade natural da ação.

¹¹⁵ “Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et ueritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et ueritatem, cum bene facit”. DV, V, 182, 8-10.

¹¹⁶ A submissão à vontade é divina é sinônimo de *non-peccare* (não-pecar). Cf. CDH, I, XI, 68, 14-15.

¹¹⁷ “BOSO. Quod est debitum quod deo debemus? ANSELMUS. Omnis uoluntas rationalis creaturae subiecta debet esse uoluntati dei”. CDH, I, XI, 68, 11-12.

4. Causa

M. Não negarás que a suma verdade é retidão.

D. Longe disso, não posso confessar nada diferente.

M. Considera que, visto que todas as retidões supracitadas são retidões porque aquelas (coisas) em que são ou são ou fazem o que devem: a suma verdade não é retidão porque deve algo. Com efeito, todas as (coisas) lhe devem algo, ela mesma não deve nada a ninguém; e por nenhuma (outra) razão é o que é, senão porque é¹¹⁸.

4.1. A suma verdade como retidão

O modo pelo qual Anselmo inicia o décimo capítulo é, de certo modo, surpreendente. Afinal de contas, a afirmação de que a suma verdade é retidão não é, como pode parecer, uma conclusão evidente. Haja vista que Anselmo, logo após enunciar a suma verdade como retidão, trata de qualificá-la: a “suma verdade não é retidão porque deve algo”. Desse modo, é preciso compreender de que modo a *summa veritas est rectitudo*. Visto que todas as outras retidões estão submetidas à vontade de Deus, comecemos investigando a vontade divina.

No capítulo XII do primeiro livro do *Cur deus homo*, Anselmo trata da impossibilidade do perdão do pecado *sola misericordia dei* (pela misericórdia de Deus

¹¹⁸ “MAGISTER. Summam autem ueritatem non negabis rectitudinem esse. DISCIPULUS. Immo nihil aliud illam possum fateri. MAGISTER. Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent: summa ueritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa uero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est”. DV, X, 189, 31 – 190, 4.

apenas). Não convém a Deus deixar o pecado sem castigo¹¹⁹, pois “Com efeito, em Deus, assim como do menor inconveniente se segue uma impossibilidade, assim, da menor razão, se não é vencida por uma maior, se acompanha a necessidade”¹²⁰.

Como observam Michel Corbin¹²¹ e Markus Enders¹²², o pacto (exclusão da inconveniência em Deus) estabelecido entre Anselmo e Boso, interlocutores do *Cur deus homo*, está associado ao *unum argumentum*, isto é, associado ao *aliquid quo maius nihil cogitari potest* (algo tal que não se pode pensar nada maior). Anselmo recorre à perfeição divina, àquilo que é melhor ser do que não ser¹²³, em especial à racionalidade de Deus. A racionalidade divina é o *fundamentum in re* (fundamento na coisa) desse pacto; sua vontade e seu agir são o mais racional possível, o que exclui qualquer inadequação da racionalidade de Deus.

O que nos interessa aqui é o fato da vontade de Deus ser “razoável”, ou seja, deve ser entendida em consonância com a dignidade de Deus, aquele *quo maius nihil cogitari potest*. Desse modo, a vontade divina que determina o que é correto e, conseqüentemente, o que é devido não pode ser irracional, uma simples arbitrariedade.

O correto e o *debitum* são determinados pela vontade divina porque ela é, nas palavras de Enders, “a mais alta representação do ótimo”¹²⁴. O nome de Deus como *quo*

¹¹⁹ Cf. CDH, I, XII, 69, 15.

¹²⁰ “Sicut enim in deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet paruum rationem, si maiori non uincitur, comitatur necessitas”. CDH, I, X, 67, 4-6.

¹²¹ Cf. CORBIN, M., “Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. III, pp. 48-52.

¹²² Cf. ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, pp. 328-332.

¹²³ Cf. Pros., V, 104, 9.

¹²⁴ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 332.

maius nihil cogitari potest impede que se pense que Deus faça algo indigno de si mesmo, assim como não é possível ao *aliquid quo maius nihil cogitari potest* mentir ou querer algo errado¹²⁵. Dessa maneira, compreende-se que “a vontade de Deus não pode ter nenhum caráter arbitrário porque parte do *quo maius nihil cogitari potest*. Ela está antes ligada a um *debere*”¹²⁶, que não pode ser entendido como um *debitum*, pois a “suma verdade não é retidão porque deve algo”.

Anselmo é claro: “a suma verdade *não* é retidão porque *deve* algo. Com efeito, todas as (coisas) lhe devem algo, ela mesma *não deve* nada a ninguém; e por nenhuma (outra) razão é o que é, senão porque é”¹²⁷. A relação de dívida é unilateral, existe somente para as naturezas criadas perante a *summa veritas*. Atribuir a Deus o débito é uma maneira imprópria de expressão: “Portanto, se diz que Deus deve presidir a todas as (coisas) porque ele mesmo é causa de que todas as (coisas) devem ser submissas a ele”¹²⁸. É tomar o *debere facere* (dever fazer) por *non debere non facere* (não dever não fazer). Logo, a expressão que atribui a Deus o débito está, na verdade, antepondo a ele o débito das coisas criadas por ele, ou seja, expressa a total ausência de dívida na *summa veritas*.

A suma verdade é radicalmente diferente de tudo mais, pois todas as criaturas estão sujeitas a um *debere aliquo*, enquanto ela “por nenhuma (outra) razão é o que é, senão porque é”. A diferença qualitativa entre a suma verdade e as criaturas, como observa Corbin¹²⁹, é reforçada pelas conjunções “que” e “porque” que se intercalam entre os empregos do verbo

¹²⁵ Cf. Pros., VII.

¹²⁶ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 332.

¹²⁷ Encontra-se a mesma negativa em DV, XII, 192, 3.

¹²⁸ “Dicitur ergo deus debere praeesse omnibus, quia ipse est causa ut omnia debeant illi subesse”. FP 36, 25-26. Encontra-se algo semelhante em CDH, II, XVIII, 129, 1-3.

¹²⁹ CORBIN, M., “Introduction” in *L’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, p. 112.

“ser”. Elas nada mais fazem do que carregar uma exclusão, isto é, negam qualquer possibilidade de dívida ou dever. Enquanto as criaturas são o que devem ser, a suma verdade é porque ela é.

No capítulo XXII do *Proslogion*, Anselmo se detém com mais pormenores no fato do *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, que no nosso caso pode ser entendido como *summa veritas*, ser sozinho o que ele é e quem ele é (*quod solus sit, quod est et qui est*).

Somente tu, ó Senhor, portanto, és o que és, e tu és quem és. Pois o que é uma (coisa) em (seu) todo, e outra em (suas) partes, e no qual algo é mutável, absolutamente não é o que ele é. E o que começa do não ser e pode ser pensado não ser, e volta para o não ser a não ser que subsista por outro; e o que tem de ter sido o que já não é, para ser o que ainda não é: não é em sentido próprio e absoluto. Tu, porém, és o que és, porque tudo que és algumas vezes ou de algum modo, isso és todo inteiro e sempre.

E tu és quem és de modo próprio e simples, porque não tem de ter sido nem tem de ser mais, mas és somente presente, não se pode pensar que alguma vez não seja. És a vida, a luz, a sabedoria, a beatitude, a eternidade e muitas (coisas) boas desse tipo, todavia, não és senão o bem único e sumo, tu que és absolutamente suficiente para ti e não tem necessidade de nada, pelo qual todas as (coisas) tem necessidade para ser, e ser bem¹³⁰.

¹³⁰ “Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse; et quod habet fuisse quod iam non est, et futurum esse quod nondum est: id non est proprie et absolute. Tu uero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es.

Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse sed tantum praesens esse, nec poses cogitari aliquando non esse. Et uita es et lux et sapientia et beatitudo et aeternitas et multa huiusmodi bona, et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint”. Pros., XXII, 116, 15-117, 2.

Observe-se a acentuada presença do pronome pessoal “tu”, que parece acentuar o caráter único da *summa natura*¹³¹. Somente a *summa veritas* é auto-suficiente, sem qualquer carência. Tudo mais depende da suma verdade, isto é, são *per aliud*. Dessa maneira, se a *summa veritas* não está sujeita a nenhum débito perante outro, sua retidão não pode ser, como nos casos anteriores, um saldar dessa dívida. Assim, de que modo deve-se entender a *rectitudo* da suma verdade?

Há certos textos de Anselmo que expressam de Deus um *debere*, um *non debere* ou um *non posse* (não poder) e não são reconhecidos como formas impróprias de expressão. Parece-nos então, que um bom modo de compreender a retidão da suma verdade é nos voltarmos para esses textos.

No capítulo XIII do primeiro livro do *Cur deus homo* Anselmo trata da honra de Deus, ou melhor, ele trata do abuso intolerável que é a criatura não dar ao criador a honra que lhe é devida. Como Deus é o *aliquid quo maius nihil cogitari potest* é também a mais alta justiça. “Se não há nada maior ou melhor que Deus, nada é mais justo (quando) a suma justiça, que não é outra que o próprio Deus, preserva sua honra na disposição das coisas”¹³². Dessa maneira, Deus está sujeito a um *debere*, ele deve conservar a honra de sua dignidade. Mas a quem ele deve esse *debitum*? A última fala de Anselmo no capítulo XIII parece resolver a questão: “Portanto, é necessário ou que a honra tirada seja saldada ou que se siga a pena. Por outro lado, ou Deus não será justo a si mesmo, ou será impotente para (fazer)

¹³¹ Visto que a língua latina não exige a presença do pronome pessoal, seu uso normalmente desloca a ênfase para si.

¹³² “ANSELMUS. Item. Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius seruat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus”. CDH, I, XIII, 71, 15-17.

ambos; o que é contrário ao pensar”¹³³. A impossibilidade de Deus ser injusto consigo mesmo é o fundamento do “dever” divino, ele não deve suportar o pecado. Portanto, “Deus não deve a ninguém, a não ser a si mesmo”¹³⁴.

Nos capítulos XIX a XXIV do primeiro livro do *Cur deus homo*, Anselmo desenvolve a tese de que Deus não assume o homem pecador sem satisfação como substituição dos anjos perdidos. No capítulo XXI ele diz: “Que Deus eleve à beatitude qualquer um que esteja ligado por alguma dívida de pecado, ele não o pode porque ele não deve”¹³⁵. O *non debere* divino é uma exigência da verdade¹³⁶, uma exigência de sua sabedoria¹³⁷. Deus não deve admitir o homem maculado na felicidade eterna porque isso seria uma mudança nos seus propósitos. Em suma, o *non debere* se fundamenta na fidelidade de Deus para com sua própria decisão da vontade¹³⁸. Como aquele do qual não se pode pensar nada maior, ele deve a si mesmo a imutabilidade de sua vontade.

Vê-se que o *debitum* é universal, todos devem cumprir a vontade de Deus, inclusive o próprio Deus. Ele deve permanecer fiel a si mesmo. Compreende-se assim, de que modo a *summa veritas est rectitudo* sem que isso signifique uma dívida com alguém, sem que a *summa veritas* se torne um *per aliud*. A *summa veritas* é retidão, mas permanece transcendente.

¹³³ “ANSELMUS. Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin aut sibi deus ipsi iustus non erit aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est uel cogitare”. CDH, I, XIII, 71, 24-26.

¹³⁴ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 336.

¹³⁵ “ANSELMUS. Nec deus ullum obligatum aliquatenus debito peccati assumere potest ad beatitudinem, quia non debet”. CDH, I, XXI, 89, 30-31.

¹³⁶ Cf. CDH, I, XIX, 84, 22-24.

¹³⁷ Cf. CDH, I, XIX, 85, 11-23.

¹³⁸ Cf. CDH, I, XIX, 85, 24-27.

4.2. A hierarquia da verdade

M. Vês, também, de que modo essa retidão é causa de todas as outras verdades e retidões, e nada é causa dela?

D. Vejo e observo em outras que algumas são apenas efeitos, enquanto que algumas são causas e efeitos. Como quando a verdade que está na existência da coisa é efeito da suma verdade, do mesmo modo ela própria é causa da verdade que é do pensamento, e daquela que está na proposição; e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade¹³⁹.

Após estabelecer a retidão da suma verdade como identidade de seu querer e agir, contrapondo-a à retidão das criaturas onde o agir expressa o saldar de uma dívida, Anselmo as relaciona em termos de causalidade, isto é, a suma verdade é a causa de todas as retidões. Em que sentido, porém, ela é causa das outras verdades?

Nos quatro primeiros capítulos do *Monologion*, como vimos, Anselmo utiliza apenas a expressão “*esse per*” (ser por) para expressar relação causal, donde ele distingue entre *esse per se* e *esse per aliud*. Esse *esse per*, contudo, não parece ser do tipo de uma produção causal ativa do causado. A dificuldade consiste em definir que tipo de causalidade Anselmo entende quando se utiliza da preposição *per*.

Poder-se-ia argumentar, baseado no capítulo VI do *Monologion* e nos *Fragmenta Philosophica*, que Anselmo sempre entende o *per* ligado a uma *causa efficiens*. Entretanto,

¹³⁹ “MAGISTER. Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum ueritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius? DISCIPULUS. Video et animaduerto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam uero esse causas et effecta. Ut cum ueritas quae est in rerum existentia sit effectum summae ueritatis, ipsa quoque causa est ueritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae ueritates nullius sunt causa ueritatis”. DV, X, 190, 6-12.

Anselmo entende o *bonum per se* como algo idêntico em tudo que é bom, o que permite que possam ser comparados.

Anselmo fornece três exemplos que explicitam essa tese. O exemplo da justiça: “Pois, todas as (coisas) que são ditas justas, e comparadas umas com as outras como igualmente, mais ou menos justas, não podem ser entendidas a não ser pela justiça, a qual não é isso numa e aquilo em outra”¹⁴⁰. O exemplo do bem: “Assim, visto que é certo que todas as (coisas) boas, comparadas umas com as outras, são igualmente ou desigualmente boas, é necessário que todas sejam boas por alguma (coisa) que é entendida a mesma nas diversas (coisas) boas, ainda que elas parecem por vezes ser ditas boas, uma por isso e outra por aquilo”¹⁴¹. E por último, o exemplo do cavalo, que refuta um argumento contrário:

Portanto, do mesmo modo que o ladrão forte e rápido é mau porque é nóstico, assim o cavalo forte e rápido é bom porque é útil. Pois nada ordinariamente é pensado ser bom senão por alguma utilidade, como se diz bom a saúde e bom o que a favorece, ou por uma nobreza qualquer, como se estima bom a beleza e bom o que a ajuda. Mas, porquanto a razão já percebida não pode ser desfeita de nenhum modo, é necessário que toda (coisa) útil ou honesta, se verdadeiramente são boas, o seja também por aquilo pelo qual necessariamente é bom tudo o que é bom¹⁴².

¹⁴⁰ “Nam quaecumque iusta dicuntur ad inuicem siue pariter siue magis uel minus, non possum intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diuersis”. Mon., I, 14, 13-15.

¹⁴¹ “Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad inuicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diuersis bonis, licet aliquando uideantur bona dici alia per aliud”. Mon., I, 14, 15-18.

¹⁴² “Potius igitur, quemadmodum fortis et uelox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et uelox: equus idcirco bonus est quia utilis est. Et quidem nihil soles putari bonum nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quae saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona et quae pulchritudinem iuuant. Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolui pacto, necesse est omne quoque utile uel honestum, si uere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit”. Mon., I, 14, 23-15, 3.

Desse modo, parece difícil sustentar que Anselmo entende o *esse per aliud* como causalidade eficiente, visto que os exemplos de Anselmo mostram que essa causa é transcendente e imanente ao causado. Afinal de contas, a causa *per se* não deixa de ser *per se* enquanto é uma e a mesma em tudo que é *per aliud*. Como diz Enders¹⁴³, o fato de Anselmo, na aplicação desse princípio, reconduzir “o causado qualitativamente à imanência do princípio causador” parece sugerir que ele entende a causalidade que se dá entre a suma retidão e as demais retidões no sentido de uma causa formal ou uma causa exemplar.

Mas é claro que pode ser dito que o que é de algo, também é por esse algo, e o que é por algo, também é desse algo, do mesmo modo que o que é da matéria e pelo artífice, também pode ser dito que é pela matéria e do artífice, porquanto tem de ser por um e de outro, isto é, a partir de ambos, ainda que seja de modo diferente por e da matéria que por e do artífice¹⁴⁴.

Anselmo justapõe *esse per aliud* e *esse ex aliquo* ao apontar a interdependência desses dois modos de causalidade, pois tudo que é por meio de algo, também provém dele. O exemplo do artista nos permite entender que o *esse ex aliquo* se relaciona, primeiramente, com a *matéria* de algo, cujo efeito é diferente daquela forma de causalidade associada à expressão *esse per aliquid*, que também possui o efeito de ser-causador do causado. Desse modo, *esse per* e *esse ex* normalmente assinalam dois modos distintos de causalidade, contudo, porque o efeito resultante dessas duas causas é a existência de algo, o uso dessas expressões não se restringe a apenas uma causalidade específica.

¹⁴³ Cf. ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 472.

¹⁴⁴ “Sed liquet posse dici quia quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex eo ipso, quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice, quoniam per utrumque et ex utroque, id est ab utroque habet ut sit, quamuis aliter sit per materiam et ex materia, quam per artificem et ex artifice”. Mon., V, 18, 9-14.

Que o *esse per aliquid* não deve ser entendido em termos de causalidade eficiente decorre do fim do capítulo V: “Por conseqüência, do mesmo modo que todas as (coisas) são o que são pela suma natureza e, por isso, ela é por si mesma, e as outras (coisas) são por outro: assim todas as (coisas) que são, são da mesma suma natureza e, por isso, ela é dela mesma, mas as outras (coisas) de outro”¹⁴⁵. Tudo que é, é o que é através da suma natureza. Mas de que modo a suma natureza cria tudo que é?

Como vimos na primeira seção deste trabalho, tudo é criado *ex nihilo*, isto é, sem nenhuma causa material existente. No entanto, é preciso compreender bem o que significa uma *creatio ex nihilo*, pois como já dissemos:

De fato, de nenhum modo algo pode ser feito racionalmente por alguém, se não precede, na razão que faz, algo como um exemplo da coisa a fazer, ou dito mais claramente, uma forma, uma similitude ou uma regra. Assim, é claro que antes que fosse feito, o universo estava na razão da suma natureza, segundo o que, o qual e o como ele seria¹⁴⁶.

O criar racional se dá por meio de um *exemplum* na razão do criador (*ratio faciens*), *exemplum* que é melhor caracterizado quando se diz forma (*forma*), similitude (*similitudo*) ou regra (*regula*). Assim, parece plausível dizer que a criação tem um caráter de causalidade formal ou exemplar. Desse modo, se tudo que é *per aliud* é criado por meio de uma

¹⁴⁵ “Consequitur ergo ut, quomodo cuncta quae sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alii uero per aliud: ita omnia quae sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio”. Mon., V, 18, 14-17.

¹⁴⁶ “Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, siue aptius dicitur forma, uel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent uniuersa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent”. Mon., IX, 24, 12-16.

causalidade exemplar, e Anselmo atribui à suma verdade o *status* de causa de todas as outras verdades, então o modo de ser dessa causalidade é o de causa exemplar.

As verdades causadas pela suma verdade são marcadamente efeitos, pelo que algumas também causa de outra verdade. Daí se estabelece uma hierarquia entre três tipos de verdade. Em primeiro lugar, a suma verdade que é causa imediata ou mediata de todas as outras verdades. Em segundo lugar, a verdade que é efeito imediato da suma verdade e causa de outras verdades, esse é o caso da verdade da essência das coisas: “Portanto, a verdade está na essência de tudo que é, porque é o que é na suma verdade”¹⁴⁷. Por último, a verdade da enunciação e do pensamento que são apenas efeitos. Tem-se aqui o fundamento da unidade da verdade, pois só há uma verdade de tudo o que é verdadeiro, porque há somente uma Verdade, causa de tudo o que é verdadeiro.

4.3. *Monologion* XVIII

No primeiro capítulo do *De veritate* Anselmo cita um dos parágrafos que formam o capítulo XVIII do *Monologion*. No décimo capítulo, após ter percorrido todas as sedes da verdade, Anselmo retoma essa citação para lhe dar uma explicação. Desse modo, o que se pretende aqui é considerar o texto do *Monologion* contrapondo-o à explicação fornecida pelo próprio Anselmo no *De veritate*.

O décimo oitavo capítulo do *Monologion* (*quod sit sine principio et sine fine*) trata do princípio e do fim da suma verdade, ou melhor, da ausência de princípio e fim da suma

¹⁴⁷ “MAGISTER. Est igitur ueritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa ueritate sunt”. DV, VII, 185, 18-19.

verdade. Divide-se em três grandes movimentos correspondentes aos três parágrafos do capítulo.

O último parágrafo do *Monologion* XVIII, retomado no *De veritate*, compreende um novo movimento argumentativo desse capítulo, o que é reforçado pelo uso do advérbio *amplius* (ademais, além disso) no início do parágrafo¹⁴⁸. Pode-se dividi-lo, por sua vez, em três momentos: 1) a questão: “Se essa suma natureza tem princípio ou fim, não é verdadeira eternidade, o que ela é (como) foi encontrado mais acima de maneira inexpugnável”¹⁴⁹; 2) a prova (33, 10-22) e 3) a identificação entre a suma natureza e a suma verdade (33, 22-23). O trecho referente à prova¹⁵⁰ é retomado literalmente pelo *De veritate*.

[...] [1] pense quem pode, quando começou ou quando não foi isto verdadeiro, isto é: algo era futuro, ou quando cessará e não será isto verdadeiro, a saber: que algo será pretérito? Se nem um nem outro desses pode ser pensado, e se isso não pode ser verdadeiro sem a verdade: então é impossível pensar que a verdade tenha princípio ou fim. [2] Enfim (*denique*), se a verdade teve princípio ou terá fim: antes que ela começasse, seria verdadeiro então que a verdade não era; e depois que será finda, será verdadeiro então que a verdade não será mais. Mas, o verdadeiro não pode ser sem a verdade. Portanto, a verdade seria, antes que ela fosse; e a verdade será, depois que ela for finda, o que é inconvenientíssimo. Portanto, quer se diga que a verdade tem, quer se compreenda que ela não tem princípio ou fim: a verdade não pode ser cerrada por princípio ou por fim¹⁵¹.

¹⁴⁸ Veja-se, por exemplo, Simon Harrison, que traduz *amplius* por “a further argument”.

¹⁴⁹ “Si summa illa natura principium uel finem habet, non est uera aeternitas, quod esse supra inexpugnabiliter inuentum est.” Mon., XVIII, 33, 9-10.

¹⁵⁰ DV, I, 176, 8-19; Mon., XVIII, 33, 11-22. A linha 10 não é citada, mas nela se encontra somente o advérbio *deinde*.

¹⁵¹ “[...] cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc uerum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc uerum: uidelicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc uerum sine ueritate esse non potest: impossibile est uel cogitare, quod ueritas

A prova da eternidade da verdade pode ser dividida em dois momentos, que não constituem propriamente duas provas. Trata-se mais, no segundo momento, de uma explicitação do que fora dito nas linhas precedentes, hipótese reforçada pelo uso do advérbio *denique* (enfim, por fim) que marca a idéia de conclusão, como se o que será dito a seguir concluísse a prova desenvolvida anteriormente.

O primeiro momento da prova [1] compreende as linhas 10 a 15 do *Monologion* e as linhas 8 a 12 do *De veritate*. Ele parte de duas proposições (*oratio*) que, quando proferidas, não podem ser pensadas (*cogitare*) como não verdadeiras: “algo era futuro” e “algo será pretérito”. Como não é possível pensar que essas proposições não sejam verdadeiras, conclui-se que a verdade não tem princípio nem fim, pois “o verdadeiro (*verum*) não pode ser sem a verdade (*veritas*)”.

No segundo momento da prova [2], Anselmo começa assumindo como verdadeira a afirmação anteriormente tida como contraditória: “Enfim, se a verdade teve princípio ou terá fim”. Como “o verdadeiro (*verum*) não pode ser sem a verdade (*veritas*)”, duas conclusões são possíveis: “antes que ela começasse, seria verdadeiro então que a verdade não era”, “e depois que será finda, será verdadeiro então que a verdade não será mais”. Desse modo, por meio de uma *reductio ad absurdum*, Anselmo procura mostrar que é necessário ao pensamento afirmar a eternidade da verdade.

Após analisar as coisas que são ditas verdadeiras, o Mestre pode finalmente mostrar ao Discípulo a relação que há entre a prova da eternidade da verdade e o *De veritate*. O que

principium aut finem habeat. Denique si ueritas habuit principium uel habebit finem: antequam ipsa inciperet, uerum erat tunc quia non erat ueritas; et postquam finita erit, uerum erit tunc quia non erit ueritas. Atqui uerum non potest esse sine ueritate. Erat igitur ueritas, antequam esset ueritas; et erit ueritas, postquam finita erit ueritas; quod inconuenientissimum est. Siue igitur dicatur ueritas habere, siue intelligatur non habere principium uel finem: nullo claudi potest ueritas principio uel fine.” Mon., XVIII, 33, 11-22; DV, I, 176, 8-19. Grifo e numeração nossos.

Anselmo pretende no texto do *Monologion* é, por meio da verdade da proposição (*veritas orationis*)¹⁵², provar que a suma natureza é verdadeira eternidade. Quando ele diz “quando não foi verdadeiro que algo era futuro”, ele não pretende dizer que essa enunciação que afirma que algo era futuro seja ela mesma sem princípio ou que a verdade da enunciação seja Deus, “mas porquanto não se pode entender quando, se essa oração fosse, a verdade lhe faltaria”¹⁵³.

Dada a proposição, não é possível pensar quando a verdade lhe faltaria. Como há uma cadeia causal da verdade, se uma proposição é sempre verdadeira, sua causa também deve sê-lo¹⁵⁴. “Certamente a verdade da oração não pode ser sempre, se sua causa não fosse sempre”¹⁵⁵. Como diz Gilson: “Esta retidão, que faz a verdade, se encontra, portanto, no pensamento, (já que é o pensamento que é verdadeiro), enquanto ele pensa como deve. Mas a *causa* dessa retidão e dessa verdade está, ao contrário, no objeto em que ela se encontra, pois é ele que mede e regula o pensamento”¹⁵⁶.

Desse modo, uma enunciação que diz que algo é futuro é verdadeira somente se a coisa mesma (*reipsa*) é algo futuro. No entanto, a cadeia causal não termina na *res*. Assim

¹⁵² “Unde iam intelligere potes quomodo summam ueritatem in meo Monologio probaui non habere principium uel finem per ueritatem orationis”. DV, X, 190, 13-15. “Donde podes agora entender como, em meu *Monologion*, provei, pela verdade da oração, que a suma verdade não tem princípio nem fim”.

¹⁵³ “[...] sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, ueritas illi deesset”. DV, X, 190, 17-18.

¹⁵⁴ Esse parece ser o pensamento de Anselmo também em seu *Proslogion*, como observa Gilson: “Para que um filósofo admita que a necessidade de afirmar a existência garanta a realidade da existência, ele deve necessariamente admitir também que a necessidade de sua afirmação supõe aquela de seu objeto. A menos que o argumento do *Proslogion* não seja vazio de sentido, ele deve, portanto, necessariamente se inserir em uma doutrina da verdade, que seja tal, que a existência de verdades pressuponha sempre aquela de seus objetos”. GILSON, E., *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, p. 9.

¹⁵⁵ “Quippe ueritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset”. DV, X, 190, 21-22.

¹⁵⁶ GILSON, E., *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, p. 10.

como uma proposição que diz que algo é futuro só é verdadeira se a coisa mesma é futura, de modo semelhante, “nem algo é futuro, se não é na suma verdade”¹⁵⁷. O mesmo pensamento vale para a enunciação que fala sobre o passado. Desse modo, como a verdade da proposição e do pensamento são reflexos das verdades precedentes¹⁵⁸, Anselmo pode concluir que é impossível (*impossibile*) que a suma verdade tenha princípio ou fim¹⁵⁹.

Além disso, a prova do *Monologion* possui um certo caráter “metódico” para o *De veritate*. A eternidade da suma verdade parte de manifestações próprias do mundo, isto é, de coisas finitas e contingentes. Do mesmo modo, a investigação sobre a verdade, que percorre as “sedes da verdade”, começa pela *enuntiatio*, finita e contingente. Isso sem falar da referência à noção de participação da qual já falamos.

5. A definição da verdade

Após percorrem todas as “sedes da verdade”, desde sua manifestação mais conhecida (*enuntiatio*) até a suma verdade, Mestre e Discípulo pretendem agora obter uma definição universal da verdade, pois só é possível alcançá-la se *todas* as manifestações da verdade forem analisadas, pois, como observa Enders:

Somente se *todos os lugares* da verdade, isto é, todas as possibilidades de predicação do conceito de verdade forem completamente pesquisadas e o argumento nelas existente for cada vez comprovado

¹⁵⁷ “[...] neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate”. DV, X, 190, 24.

¹⁵⁸ Cf. GILSON, E., *Sens et nature de l’argument de saint Anselme*, p. 11.

¹⁵⁹ Cf. DV, X, 190, 30-32.

para a definição conceitual da idéia de verdade e, com isso, para a solução da questão inicial do diálogo, especialmente a identificação do conceito de verdade com o de retidão, a definição unitária da verdade, visada desde o começo, pode ser concretizada¹⁶⁰.

Compreende-se o porquê da questão sobre a completude da pesquisa feita até então: “Diga-me, portanto, se te parece haver alguma outra retidão além dessas que examinamos”¹⁶¹. O Discípulo verifica a existência de uma retidão restante: “Não há outra além dessas, a não ser aquela que está nas coisas corpóreas, que é muito distinta dessas, como a retidão de uma vara”¹⁶². O Mestre questiona: “Em que te parece ela diferir dessas?”¹⁶³ e o Discípulo responde: “Porque ela pode ser conhecida pela visão corpórea, (enquanto) a contemplação da razão apreende essas”¹⁶⁴.

Enfim, o Discípulo reconhece uma retidão ainda não discutida, a retidão das coisas corpóreas. Retidão que ele qualifica como diferente das demais por ser sensivelmente perceptível, enquanto as outras discutidas anteriormente são apreendidas espiritualmente. Entretanto, não é o fato de ser perceptível sensivelmente que a diferencia das outras retidões, pois a retidão natural do fogo também pode ser percebida pelos sentidos. O que a distingue é que sua retidão não é inteligida (*intelligere*) e conhecida além (*praeter*) de seu sujeito.

¹⁶⁰ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 497-498.

¹⁶¹ “MAGISTER. Dic ergo mihi an tibi uideatur esse aliqua alia rectitudo praeter has quas contemplati sumus”. DV, XI, 191, 6-7.

¹⁶² “DISCIPULUS. Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo uirgae”. DV, XI, 191, 8-9.

¹⁶³ “MAGISTER. In quo illa tibi uidetur differre ab istis?”. DV, XI, 191, 10.

¹⁶⁴ “DISCIPULUS. Quia illa uisu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio”. DV, XI, 191, 11-12.

O conhecimento da retidão das coisas corpóreas é uma função da *ratio* e não dos sentidos¹⁶⁵. Aliás, essa é uma característica não só da retidão das coisas corpóreas, mas se aplica a todas as retidões versadas nos capítulos II a X. Afinal, as retidões desses capítulos se apresentam como o cumprimento de um dever intrínseco, uma submissão à vontade do criador. Se o cumprimento do dever nas criaturas não pode ser percebido sensorialmente, muito menos, no caso da suma verdade, onde a própria determinação da vontade divina é um momento constitutivo dela mesma.

Dessa maneira, após se afastar da retidão física, chega-se à definição da verdade: a “verdade é a retidão perceptível somente pelo espírito”¹⁶⁶. Assim, a compreensão da *veritas* como *rectitudo* delimita sua aplicação, e *sola mente perceptibilis* particulariza essa *rectitudo*, excluindo a possibilidade de uma *rectitudo visibilis*. Observe-se que nessa definição *mens* não se limita à criatura racional, mas se refere também à *mens divina*, que conhece a si mesma *mente sola*, como *summa veritas*.

Desse modo, cumpre-se a exigência de uma definição universal da verdade, capaz de abarcar tanto a Verdade transcendente como a verdade constituinte do ser verdadeiro da coisa verdadeira, isto é, que abarque a Verdade singular e as múltiplas verdades do mundo¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cf. “MAGISTER. Nonne rectitudo illa corporum ratione intelligitur praeter subiectum et cognoscitur?”. DV, XI, 191, 13-14. “M. Por acaso, aquela retidão dos corpos não é entendida e conhecida pela razão além do sujeito?”.

¹⁶⁶ “[...] veritas est rectitudo mente sola perceptibilis”. DV, XI, 191, 19-20.

¹⁶⁷ A mesma exigência aparece no *De libertate arbitrii*. “Mestre. Ainda que o livre-arbítrio dos homens difira daquele de Deus e dos anjos bons, contudo a definição dessa liberdade deve ser a mesma, segundo esse nome, para uns e outros”. DLA, I, 208, 3-5. “MAGISTER. Quamuis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse”. Tradução de Paulo Martines em *Liberdade em Anselmo de Cantuária*, Tese de Doutorado, Unicamp, 2000.

Capítulo II

Da definição da justiça

1. *Facere quod debet* (fazer o que deve)

Que função a definição da justiça pode ter para a definição da verdade como retidão?¹ Por que Anselmo se detém, após chegar à definição da verdade, sobre o tema da justiça?² As primeiras linhas do décimo segundo livro do *De veritate* fornecem alguns elementos iniciais para a resolução dessas dificuldades.

Mas porque me ensinaste que toda verdade é retidão, e a retidão me parece ser o mesmo que a justiça: ensina-me também o que é a justiça para que a entenda. De fato, parece que tudo que é reto que seja, também é justo que seja; e, inversamente, porque o que é justo que seja, é reto que seja. Com efeito, parece justo e reto que o fogo seja cálido e que cada homem ame aquele que o ama. Pois se tudo que deve ser é retamente e justamente, e nem é outra (coisa) reta e justamente senão o que deve ser, como penso: a justiça não pode ser outra (coisa) que a retidão. De fato, na suma e simples natureza, ainda que ela não seja justa e reta porque deva algo, contudo, não há dúvida que a retidão e a justiça são o mesmo.

M. Tens, portanto, a definição da justiça se a justiça não é outra (coisa) que a retidão. E, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, a verdade, a retidão e a justiça se definem

¹ Como já mencionado na introdução deste trabalho (Introdução, nota 13), a leitura do capítulo XII gerou, entre os comentadores da obra de Anselmo, divergências interpretativas. Os problemas formais em que esses se deteram expressam, antes de tudo, a dificuldade em compreender a razão filosófica que levou Anselmo a incluir um capítulo sobre a definição da justiça num tratado que versa sobre a verdade.

² Observe-se que desde o prefácio Anselmo já traçara chegar à definição da justiça. Cf. DV, *Praefatio*, 173, 9-10.

mutuamente. De modo que quem conhecesse uma dessas e ignorasse as outras poderia chegar, pela conhecida, à ciência das ignoradas; ou melhor, quem conhecesse uma, não poderia ignorar as outras³.

Parece haver uma identidade entre o que é reto e o que é justo, o que acaba por estabelecer uma relação entre dois conceitos: retidão e justiça. Daí a questão sobre a justiça assumir a forma de um imperativo. Afinal de contas, se retidão e justiça forem realmente idênticos, será possível entender a definição da verdade como *iustitia sola mente perceptibilis*. Além dessa semelhança, colabora a favor da tese da identidade entre retidão e justiça o fato de que na suma verdade, natureza simples, não há distinção entre retidão e justiça, “retidão e justiça são a mesma coisa”.

Assim, do mesmo modo que a *summa veritas é rectitudo sola mente perceptibilis*, a justiça deve ser *rectitudo sola mente perceptibilis*. Todavia, a definição da verdade não esgota a definição da justiça, ela é o primeiro elemento de sua definição⁴. A “verdade é uma característica fundamental da justiça, de modo que também a justiça é uma retidão somente

³ “Sed quoniam docuisti me omnem ueritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi uidetur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam. Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conuersim quia quod iustum est esse, rectum est esse. Iustum enim et rectum uidetur ignem calidum esse et unumquemque hominem diligentem se diligere. Nam si quidquid debet esse recte et iuste est, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto: non potest aliud esse iustitia quam rectitudo. In summa namque et simplici natura, quamuis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam. MAGISTER. Habes igitur definitionem iustitiae, si iustitia non est aliud quam rectitudo. Et quondam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, inuicem sese deffniunt ueritas et rectitudo et iustitia. Ut qui unam earum nouerit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit; immo qui nouerit unam, alias nescire non possit”. DV, XII, 191, 27-192, 10.

⁴ Cf. “MAGISTER. Redeamus ad rectitudinem seu ueritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur quae genus est iustitiae”. DV, XIII, 196, 28-30. “M. Voltemos à retidão ou à verdade; por estes dois nomes, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, uma só coisa é significada, que é gênero da justiça”.

apreensível pelo espírito, mesmo que ela não se esgote nessa definição”⁵. Portanto, um dos elementos da justiça é o *facere quod debet*, pois a verdade é retidão.

2. Velle facere quod debet (querer fazer o que deve)

D. O que então? Acaso diremos que a pedra é justa quando procura os (lugares) mais baixos desde os mais altos, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que o homem é justo quando faz o que deve?

M. Não costumamos dizê-la justa por uma justiça dessa espécie (*huiusmodi*).

D. Por que então, o homem é mais justo do que a pedra, se ambos fazem justamente?

M. Por acaso, tu mesmo não pensas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

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

M. Por esse motivo a pedra não é dita justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz⁶.

Aceitando a verdade como um elemento constituinte da definição de justiça admite-se também que a justiça é retidão, ou seja, *facere quod debet*. Assim, justo é aquele que age como deve agir. O que Anselmo busca agora é a diferença específica dessa retidão frente à retidão da verdade.

⁵ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 504.

⁶ “DISCIPULUS. Quid ergo? An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet? MAGISTER. Non solemus huiusmodi iustitia iustum dicere. DISCIPULUS. Cur ergo magis homo iustus quam lapis iustus est, si uterque iuste facit? MAGISTER. Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differre? DISCIPULUS. Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit. MAGISTER. Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non uult quod facit”. DV, XII, 192, 11-21.

Como fizera antes, Anselmo recorre ao uso corrente do discurso: “Não costumamos dizê-la justa por uma justiça dessa espécie”. Não se chama justa uma pedra que age como deve, contudo, justo é o homem que age como deve agir. Esse modo de expressão é tão incomum, que chega a soar estranho dizer que uma pedra age. Mas o que distingue o agir humano do agir natural?

O Discípulo responde: “Sei que o homem faz espontaneamente e a pedra naturalmente e não espontaneamente”. É a espontaneidade (*sponte*) do agir humano que o diferencia do agir natural⁷. Diz-se que a queda inevitável da pedra não é justa porque ela não quer (ou não pode querer) o que deve fazer. Só aquele que possui um querer próprio e espontâneo pode ser chamado justo. Assim, o segundo elemento da justiça procurada é um querer próprio e livre do devido.

3. *Sciens velle quod debet* (que sabe querer o que deve)

M. Por esse motivo a pedra não é dita justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz.

D. Portanto, diremos que um cavalo é justo quando quer pastar, porque, querendo, faz o que deve?

M. Não disse que é justo aquele que faz, querendo, o que deve, mas disse que não é justo quem não faz, querendo, o que deve.

D. Diga, então, quem é justo.

M. Buscas, como vejo, uma definição de justiça à qual o louvor é devido, assim como a seu contrário, isto é, à injustiça, a repreensão é devida.

⁷ Como diz Corbin: “Doit être exclue d’emblée toute action naturelle, parce que nécessaire et non spontanée ... *Sponte* étant Le maître-mot pour designer le libre jaillissement de la liberté”. CORBIN, M., *Se tenir dans La vérité*, p. 652.

D. Busco-a.

M. É certo que aquela justiça não está em nenhuma natureza que não reconhece a retidão. Com efeito, tudo que não quer a retidão, mesmo se a possui, não merece ser louvado porque possui a retidão. Ora, quem a ignora não é capaz de querê-la.

D. É verdade.

M. Portanto, a retidão que acrescenta o louvor àquele que a possui não está senão na natureza racional, a única que percebe de que falamos.

D. Assim se segue.

M. Por conseguinte, visto que toda justiça é retidão, não há, de modo algum, justiça que faz louvável quem a preserva a não ser nas (naturezas) racionais.

D. Não pode ser de outra forma⁸.

O querer livre deve fazer parte da definição da justiça, contudo, ele também não a esgota. Pois, observa Anselmo, não se pode transformar a afirmação “não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz” numa proposição afirmativa universal: “justo é aquele que faz, querendo, o que deve” sem alterar seu valor de verdade, isto é, sem torná-la falsa. Tome-se como exemplo um cavalo a pastar. Poder-se-ia dizer que um cavalo que pasta é justo porque faz, querendo, o que deve? Sem dúvida não é essa justiça que o Discípulo procura, daí seu pedido ao Mestre: “Portanto, diga quem é justo”.

⁸ “DISCIPULUS. Dicemus ergo iustum esse equum cum uult pascere, quia uolens facit quod debet? MAGISTER. Non dixi iustum esse illum qui facit uolens quod debet; sed dixi non esse iustum qui non facit uolens quod debet. DISCIPULUS. Dic ergo quis sit iustus. MAGISTER. Quaeris ut uideo definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur uituperatio. DISCIPULUS. Illam quaero. MAGISTER. Constat quia illa iustitia non est in ulla nature quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non uult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non ualet qui nescit eam. DISCIPULUS. Verum est. MAGISTER. Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit. DISCIPULUS. Ita sequitur. MAGISTER. Ergo quoniam omnis iustitia est rectitudo, nullatenus est iustitia quae seruantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus. DISCIPULUS. Non potest aliter esse”. DV, XII, 192, 22-193, 6.

O Mestre logo vê o que o Discípulo procura: a “definição de justiça à qual o louvor é devido”. Essa justiça, por sua vez, só está presente nas naturezas capazes de reconhecer a retidão, pois não é possível querer o que se ignora. É preciso reconhecer a retidão para desejá-la. Daí não merecer louvor aquele que mesmo que possua retidão não a quer.

Desse modo, a justiça procurada cabe à natureza racional, “a única que percebe de que falamos”. Vê-se que não se trata de definir qualquer tipo de justiça, mas aquela que merece louvor. Anselmo busca a definição da justiça que inclui os homens. Observe-se que os exemplos escolhidos pelo Mestre conduziram paulatinamente à natureza racional: primeiro as criaturas inanimadas, depois as naturezas irracionais e, finalmente, as naturezas racionais.

4. O lugar da justiça

M. Portanto, onde te parece que essa justiça está no homem, (natureza) racional?

D. Não está senão na vontade, na ciência ou na obra.

M. Mas se alguém entende retamente ou obra retamente, mas não quer retamente: louva-la-á alguém por sua justiça?

D. Não.

M. Portanto, essa justiça não é retidão da ciência ou retidão da ação, mas retidão da vontade⁹.

Como a justiça se encontra também no homem, ela pode ser procurada e definida a partir dele. Contudo, antes de qualquer coisa, é preciso saber onde está, no homem, a justiça.

⁹ “MAGISTER. Ubi igitur tibi uidetur ista iustitia in homine qui rationalis est? DISCIPULUS. Non est nisi aut in uoluntate aut in scientia aut in opere. MAGISTER. Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte uelit: laudabit eum quisquam de iustitia? DISCIPULUS. Non. MAGISTER. Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis sed rectitudo uoluntatis”. DV, XII, 193, 7-13.

Como diz o Discípulo, a justiça pode ser predicada da vontade, do saber ou do agir humano (*in opere*).

Observe-se que a escolha feita por Anselmo não é aleatória, esses três possíveis lugares são resultado da discussão até este momento. Como vimos, o próprio querer do agir devido é uma característica da definição da justiça, daí a vontade se apresentar como uma candidata a lugar da justiça. Todavia, é preciso que o querer conheça o devido, isto é, deve ser uma vontade capaz de conhecimento. Desse modo, além da vontade, o saber também é uma característica da definição de justiça, e por isso se apresenta como um candidato a lugar da justiça. Quanto ao agir humano, é suficiente observar o uso comum da linguagem que considera as ações tanto justas como injustas.

O saber e o agir humanos só podem ser adequadamente ditos justos se estiverem relacionados com uma vontade reta, pois “se alguém entende retamente ou obra retamente, mas não quer retamente: louva-la-á alguém por sua justiça?”, questiona o Mestre. Assim, o lugar da justiça não é “a retidão da ciência ou a retidão da ação, mas a retidão da vontade”.

5. A retidão da vontade

Visto que a retidão da vontade é o lugar da justiça, poder-se-ia pensar que com isso a própria justiça já teria sido encontrada e definida. Afinal de contas, há bons motivos para se pensar que a retidão da vontade é suficiente para definir a justiça.

Um desses motivos é o caráter moral que a retidão da vontade implica. 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”¹⁰. 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.

A fim de evitar a confusão entre a retidão da vontade e a justiça, Anselmo se ocupará de mostrar, por meio de alguns exemplos (193, 15-32), a insuficiência da retidão da vontade como definição da justiça.

5.1. *Velle quod debet* (querer o que deve)

D. Se alguém quer o que deve sem o saber, por exemplo, quando quer fechar a porta contra aquele que quer, sem que ele próprio o saiba, matar um outro na casa: quer ele tenha, quer ele não tenha alguma retidão da vontade, não tem aquela que buscamos¹¹.

Em seu primeiro exemplo, a questão proposta pelo Mestre a seu Discípulo é: “Qualquer um que quer o que deve, pensa que ele quer retamente e tem a retidão da vontade?”¹². Anselmo retoma um elemento já visto da definição da justiça, qual seja, a necessidade de conhecimento do devido (*sciens velle quod debet*). No entanto, seu objetivo agora é mostrar que não se pode confundir a retidão da vontade com a justiça.

¹⁰ “[...] et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolus non stetisse “in veritate””. DV, IV, 180, 21-22.

¹¹ “DISCIPULUS. Si quis nesciens uult quod debet, ut cum uult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente uult in domo alium occidere: siue habeat iste siue non habeat aliquam uoluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus”. DV, XII, 193, 19-22.

¹² “MAGISTER. Quicumque uult quod debet, putas eum recte uelle et habere rectitudinem uoluntatis?”. DV, XII, 193, 17-18.

Quem fecha a porta de sua casa sem saber que com isso impede a entrada de um assassino, quer o que deve, mas não o sabe e por isso não é justo. Não é suficiente querer o devido.

5.2. Scire se debere velle quod vult (saber que deve querer o que quer)

D. Pode acontecer que, entendendo, queira o que deve, e não queira devê-lo. Pois quando um ladrão é coagido a devolver o dinheiro roubado, é claro que não quer devê-lo, porquanto é coagido a querer devolver porque deve. Mas esse, de modo algum, deve ser louvado por essa retidão¹³.

Se não é suficiente querer o devido, “O que dizes daquele que sabe que deve querer o que quer?”¹⁴. Eis o objetivo do segundo exemplo do Mestre, mostrar que a vontade consciente do devido não é sempre justa, e por isso não pode ser a definição da justiça. Pode acontecer de alguém querer, com conhecimento, o que deve querer, mas, de certo modo, também não o querer.

Veja-se um ladrão que é coagido a devolver o que roubou. Se ele devolve o que roubou é porque quer o que deve querer, caso contrário, não o faria. Entretanto, ele não quer que deva querer isso, isto é, não quer devolver o que roubou. Faz o que deve querer apenas de modo forçado. Em outras palavras, sob pressão o ladrão quer o que deve querer (devolver o roubado), mas ele não quer dever assumir essa ação, isto é, não quer que essa ação seja

¹³ “DISCIPULUS. Potest contingere ut intelligens uelit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam, palam est quia non uult se debere, quoniam ideo cogitur uelle reddere quia debet. Sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine”. DV, XII, 193, 24-27.

¹⁴ “MAGISTER. Quid dicis de illo, qui scit se debere uelle quod uult?”. DV, XII, 193, 23.

correta. Ele não quer a retidão dessa ação. Desse modo, “existe certamente uma retidão da vontade nesse exemplo da vontade do ladrão – na medida em que quer conscientemente a ação devida por ele – mas não tem louvável retidão da vontade, ou seja, a justiça, porque ele não se norteia pela retidão da ação como tal devida por ele”¹⁵.

Tem-se uma nova característica da definição da justiça: querer o devido não por coação (*velle debitum non coacte*). Contudo, faz-se necessário precisar esse novo elemento. O que Anselmo deseja com o exemplo do ladrão, *in stricto sensu*, não é enfatizar que a vontade consciente do devido deve ser um querer livre. Afinal de contas, esse ponto foi desde o início do capítulo tratado como segundo elemento da justiça. O que se pretende agora é mostrar que quando a vontade racional é justa ela se relaciona não só com o devido, mas também com sua retidão. Para ser justo é preciso querer também a retidão do devido.

5.3. Velle se debere velle quod vult (querer dever querer o que quer)

Se não é suficiente querer o que deve nem saber que deve querer o que quer, o que dizer daquele “Quem alimenta um pobre faminto por causa da vanglória, quer dever querer o que quer. De fato, por isso é louvado, porque quer fazer o que deve.”¹⁶. O benfeitor desse exemplo, diferentemente do ladrão, quer o que deve querer (a alimentação de um necessitado), e ele quer dever querer o que ele quer, ele quer fazer o que deve. Contudo, isso ainda não é suficiente: “Sua retidão não deve ser louvada, e, por esse motivo, não é suficiente

¹⁵ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 514.

¹⁶ “MAGISTER. Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet”. DV, XII, 193, 28-30.

à justiça que buscamos”¹⁷. O porquê dessa insuficiência só será compreendido após uma explicação sobre a estrutura do ato da vontade justa.

6. O *quid* e o *cur* da vontade

M. Assim como toda vontade quer algo, assim ele também quer por causa de algo. Pois do mesmo modo que é preciso considerar o que ele quer, assim é preciso ver por que ele quer. Certamente não deve ser mais reta ao querer o que deve, que ao querer por causa daquilo que deve. Por esse motivo, toda vontade tem um o quê e um por quê. De fato, não queremos absolutamente nada se não há (nada) porque o queremos¹⁸.

Pelos exemplos propostos pelo Mestre constata-se que a retidão da vontade não é suficiente para definir a justiça. O Mestre então, coloca em evidência um aspecto da vontade racional ainda não considerado. Além de querer algo (*quid*), todo ato racional da vontade quer isso por causa de algo (*propter quid*), em vista de algo. Desse modo, o agir da vontade racional compreende dois momentos: o *quid* (o que) e o *cur* (por quê). Para que haja justiça é

¹⁷ “DISCIPULUS. Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus”. DV, XII, 193, 31-32.

¹⁸ “MAGISTER. Omnis uoluntas sicut uult aliquid, ita uult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid uelit, sic uidendum est cur uelit. Quippe non magis recta debet esse uolendo quod debet, quam uolendo propter quod debet. Quapropter omnis uoluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil uolumus, nisi sit cur uelimus”. DV, XII, 193, 33-194, 4.

preciso que tanto o *quid* como o *propter quid* sejam retos¹⁹, “estas duas (coisas) são necessárias à vontade para (haver) justiça, isto é, querer o que deve, e isto porque deve”²⁰.

7. A definição da justiça

Com a inclusão do *propter quid* na discussão, Mestre e Discípulo se aproximam da definição da justiça. O Discípulo chega a mostrar certa surpresa com o questionamento do Mestre sobre a suficiência da retidão do *quid* e do *propter quid* para que finalmente possam definir a justiça. Antes de alcançá-la é preciso distinguir dois modos de querer o que é devido, pois “quando alguém quer o que deve porque é coagido, e é coagido porque deve querer isso: não é verdade que ele quer, de certo modo, o que deve, porquanto deve (*quoniam debet*)?”²¹. Retomando os exemplos a pouco mencionados, Anselmo mostra o que os distingue do justo.

O ladrão parece preencher os dois critérios necessários para uma vontade justa, pois “quer o que deve porque é coagido, e é coagido porque deve querer isso”. Em outras palavras, a vontade do ladrão se dirige ao *quid* correto, pois, mesmo que de modo forçado, ele quer o que deve querer. Além do *quid* correto, aparentemente quer também o *propter quid* correto, já que ele quer o que deve porque ele deve. No entanto, quando observado com mais cuidado, se vê

¹⁹ Cf. “Deux choses sont nécessaires à la volonté qui tend vers la justice: vouloir ce qu’elle doit, et le vouloir parce qu’elle le doit”. FOREVILLE, R. *L’ultime ‘ratio’ de la morale politique de Saint Anselme*, p. 437.

²⁰ “[...] haec duo esse necessaria uoluntati ad iustitiam: uelle scilicet quod debet, ac ideo quia debet”. DV, XII, 194, 11-12.

²¹ “MAGISTER. Cum aliquis uult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc uelle debet: nonne hic quodam modo uult quod debet, quoniam debet?”. DV, XII, 194, 14-15.

que é justamente o *propter quid* que apresenta dificuldades. O que afasta do justo não só o ladrão como também o benfeitor vanglorioso é a observância da retidão da vontade.

D. De fato, quando o justo quer o que deve, preserva a retidão da vontade não por causa de outra (coisa), enquanto é dito justo, que por causa da própria retidão. Mas quem não quer o que deve a não ser coagido ou conduzido por recompensa exterior: se deve ser dito que ele preserva a retidão, não a preserva por causa dela mesma, mas por causa de outra (coisa)²².

A formulação *quoniam debet* (porque deve) pode sugerir que a vontade do ladrão esteja relacionada com a ação reta, tendo em vista a retidão dessa vontade e, conseqüentemente, tendo em vista o *cur* correto. Pelo que já foi dito, Anselmo não precisa se estender muito para mostrar que o ladrão não se enquadra nesse caso. Ele devolve o dinheiro roubado porque é obrigado, ele não quer dever fazer essa ação. Desse modo, ele quer o *quid* reto não por sua própria retidão, mas para seu próprio proveito. O ladrão, que é coagido, quer o *debitum tantum quia debitum* (devido apenas porque devido) e o benfeitor quer o *debitum propter extraneam mercedem* (devido por causa de uma glória externa). Portanto, ambos não querem o devido por causa da retidão da vontade, mas por outra coisa.

Se isso é o que os impede de serem chamados justos, “portanto, é justa aquela vontade que preserva sua retidão por causa da própria retidão”²³. Assim, justo é aquele que quer o que deve querer exclusivamente por causa da própria retidão, aquele que quer a retidão

²² “DISCIPULUS. Iustus namque cum uult quod debet, seruat uoluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus uult quod debet: si seruare dicendus est rectitudinem, non eam seruat propter ipsam sed propter aliud”. DV, XII, 194, 18-22.

²³ “MAGISTER. Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem seruat propter ipsam rectitudinem”. DV, XII, 194, 23-24.

por causa da própria retidão (*velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem*). “Portanto, a justiça é a retidão da vontade preservada por causa de si mesma”²⁴.

Se a verdade é o gênero da justiça, a retidão é sua espécie. Mas não qualquer retidão, a diferença específica da justiça face a seu conceito de espécie consiste em ser retidão da vontade. “De fato, não há nenhuma justiça que não seja retidão, e nenhuma outra retidão que (aquela) da vontade é dita por si justiça”²⁵. A única retidão que se presta à justiça é a retidão da vontade, pois a retidão da ação, que também é dita justiça no discurso usual, só é uma ação justa quando remete a uma vontade justa. O que implica, por outro lado, que a retidão da vontade não depende de sua realização em ato visível, “de forma alguma perde o nome de justiça”²⁶.

8. A suma justiça

O fato de Anselmo se perguntar se a definição da justiça se aplica à *summa iustitia* não é, de forma alguma, supérfluo. É preciso que ela se aplique a Deus para que seja irrefutavelmente demonstrada, pois Deus é a suma justiça, como demonstrado no capítulo XVI do *Monologion*.

Tem-se uma situação semelhante a do início do *De veritate*. Da mesma maneira que era preciso encontrar uma definição universal da verdade, capaz de abarcar Deus enquanto

²⁴ “MAGISTER. Iustitia igitur est rectitudo uoluntatis propter se seruata”. DV, XII, 194, 26.

²⁵ “Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo uoluntatis iustitia dicitur per se”. DV, XII, 194, 30-31.

²⁶ “[...] nequaquam nomen amittit iustitiae”. DV, XII, 194, 34.

verdade e as coisas verdadeiras, é preciso que a definição da justiça dê conta da natureza justa e de Deus enquanto justiça. Afinal de contas, para que serve uma definição da justiça que não se aplica a própria justiça, isto é, à *summa iustitia*?

O problema é que sobre Deus “nada ou quase nada pode ser dito propriamente”²⁷. Na suma justiça, por exemplo, não há diferenciação entre vontade e retidão. Entretanto, isso não impede que se fale em retidão da vontade, assim como não se deixa de falar em poder da divindade sem que haja distinção real na divindade entre poder e divindade. Não só não nos é impedido falar em retidão da vontade na suma justiça, como essa retidão parece se aplicar apropriadamente somente à *summa iustitia*.

E se dizemos que aquela retidão é preservada por causa de si mesma, parece que de nenhuma outra retidão isso poderia ser dito tão convenientemente. Com efeito, assim como ela não é preservada por outra (coisa), mas por ela mesma, não por outro, mas por si: assim, não por causa de outro, mas por causa de si mesma²⁸.

A definição da justiça como retidão da vontade conservada *por causa dela mesma* (*rectitudo uoluntatis propter se seruata*) não só se aplica à suma justiça, como somente Deus preenche em seu grau máximo a característica de ser *propter se servata*²⁹. Desse modo, não há

²⁷ “[...] nihil aut uix aliquid proprie potest dici”. DV, XII, 195, 32-33. Sobre esse aspecto este artigo pode ser interessante: MATTHEWS, G. B., *On Conceivability in Anselm and Malcolm*, pp. 110-111.

²⁸ “Si uero illam rectitudinem dicimus propter se seruari, de nulla alia rectitudine sic conuenienter dici posse uidetur. Sicut enim non aliud illam sed ipsa se seruatur, nec per aliud sed per se: ita non propter aliud quam propter se”. DV, XII, 196, 5-7.

²⁹ “Anselme contrôle as définition em l’appliquant à Dieu lui-même que est plus libre que personne. Cette transposition ne soulève aucune difficulté: Dieu observe sa volonté pour elle-même puisqu’il s’identifie avec

retidão que possa ser dita mais propriamente justa do que a *summa iustitia*, pois, observa Enders, “Deus é a própria retidão, isto é, a retidão de Deus é um conceito de identidade, que explicita a absoluta e imutável auto-afirmação de Deus, o sujeito e o objeto do conservar da retidão devem ser, em relação a Deus, idênticos, ou o próprio Deus”³⁰.

A retidão de Deus se mantém por si mesma, sua independência é total frente a qualquer outro. Ele é seu próprio fundamento. Desse modo, a justiça perfeita, isto é, o conservar da retidão da vontade por causa dela mesma, só se realiza em Deus. Daí Anselmo afirmar que somente Deus é a justiça essencial e substancialmente enquanto as outras naturezas racionais a possuem de modo acidental³¹. O homem não pode produzir de si mesmo sua justiça, mas a recebe de Deus, enquanto que a justiça de Deus não vem de fora e por isso não é acidental, mas é idêntica ao próprio ser de Deus.

9. O conceito bíblico de justiça

M. Portanto, dissemos bem que a justiça é a retidão da vontade preservada por causa de si mesma, isto é, que se preserva por causa de si mesma. E daqui procede que os justos são ditos algumas vezes “retos de coração”, isto é, retos de vontade; algumas vezes “retos sem o acréscimo de *de coração*”, porquanto nenhum outro se entende reto a não ser aquele que tem a vontade reta. Assim: “Gloriai-vos vós todos que sois retos de coração”, e “Os retos verão e se alegrarão”³².

elle. Vérité, Rectitude, Justice, sont parfaitement utilisées en lui”. DELHAYE, C. P. Quelques aspects de la morale de Saint Anselme, p. 405.

³⁰ ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit*, p. 528.

³¹ Cf. Mon., XVI, 30, 13-31, 2.

³² “MAGISTER. Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem uoluntatis seruatum propter se, id est quae seruatur propter se. Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando 'recti corde', id est recti uoluntate; aliquando 'recti'

Em sua última fala, o Mestre mostra como a definição da justiça obtida no capítulo XII do *De veritate* não é diferente daquela proposta pelo texto bíblico. Veja-se dois trechos dos *Salmos*: “Alegrai-vos em Iahweh, ó justos, e exultai, daí gritos de alegria, todos os de coração reto”³³ e “Os corações retos vêm e alegram-se, e toda injustiça fecha sua boca”³⁴. Nas Escrituras os justos são chamados, com certa frequência, de “retos de coração”, ou seja, retos na vontade³⁵. Algumas vezes são chamados apenas “retos”, pois somente aquele que possui a vontade reta pode ser dito reto³⁶. Encerra-se assim, com uma definição capaz de satisfazer até mesmo as crianças³⁷, o capítulo sobre a justiça.

10. A unidade da verdade

O décimo terceiro capítulo, último do *De veritate*, pode ser dividido em três partes: primeiramente, Mestre e Discípulo buscam saber se o modo de ser da retidão é semelhante ao da cor em relação ao corpo; em seguida, mostra-se que há somente uma retidão; por fim, “por

sine adiectione 'cordis', quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet uoluntatem. Ut est illud: Gloriamini omnes recti corde. Et: Videbunt recti et laetabuntur”. DV, XII, 196, 19-24.

³³ Sl 31, 11.

³⁴ Sl 106, 42.

³⁵ Cf. Pros., IV.

³⁶ No *De concordia* III, II, 265, 5-12, Anselmo diz que a expressão bíblica *cor rectum* indica vontade reta.

³⁷ Cf. DV, XII, 196, 25.

que dizemos “a verdade desta ou daquela coisa”, como para distinguir diferentes verdades, se elas não assumem nenhuma diversidade das próprias coisas?”³⁸.

10.1. O modo de ser da retidão

M. Voltemos à retidão ou à verdade; por estes dois nomes, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, uma só coisa é significada, que é gênero da justiça; e procuremos se há uma só verdade em tudo aquilo em que dizemos que a verdade está, ou se há várias verdades como são vários (os lugares) em que consta que a verdade está³⁹.

O objetivo do capítulo XIII é claro: compreender se a verdade é múltipla assim como são múltiplas as coisas verdadeiras. Em suas primeiras cinco falas, o Mestre dedica-se a expor o argumento que leva o Discípulo a acreditar na pluralidade da retidão.

Pelo que já foi dito, sabe-se que onde há verdade ela é retidão. Como as verdades são várias segundo as várias coisas, várias devem ser as retidões. Em suma, “se segundo as diversidades das coisas é necessário que haja diversas retidões: *certamente as mesmas*

³⁸ “[...] cur dicimus 'huius uel illius rei' ueritatem, uelut ad distinguendas ueritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diuersitatem?”. DV, XIII, 199, 12-14.

³⁹ “MAGISTER. Redeamus ad rectitudinem seu ueritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur quae genus est iustitiae; et quaeramus an sit uma sola ueritas in omnibus illis in quibus ueritatem dicimus esse, an ita sint ueritates plures, sicut plura sunt in quibus constat esse ueritatem”. DV, XIII, 196, 28-197, 2.

retidões têm seu ser segundo as próprias coisas; e assim como as próprias coisas nas quais são variam, assim também é necessário que as retidões sejam várias”⁴⁰.

Admitir que há várias retidões porque há várias coisas é admitir também que essas retidões têm seu ser segundo as coisas mesmas. Como exemplo, Anselmo se volta para a retidão da significação e da vontade: “Digo que, se a retidão da significação é outra que a retidão da vontade, porque essa está na vontade e aquela na significação: a retidão tem o seu ser por causa da significação e muda segundo ela”⁴¹. O Discípulo então, coloca sua posição em todos seus termos:

D. Assim é. Com efeito, quando se significa que é o que é, ou que não é o que não é, reta é a significação, e é claro que há retidão, sem a qual a significação não pode ser reta. Se, porém, se significa que é o que não é, ou que não é o que é, ou se nada absolutamente é significado: não haverá nenhuma retidão da significação, que não está senão na significação. Por isso (essa) retidão tem o seu ser e muda pela significação, da mesma forma que a cor tem o ser e o não ser pelo corpo. De fato, existindo o corpo é necessário que sua cor seja, e perecendo o corpo é impossível que sua cor permaneça⁴².

⁴⁰ “MAGISTER. Si secundum diuersitates rerum necesse est esse diuersas rectitudines: utique secundum res ipsas habent esse suum eadem rectitudines; et sicut res ipsae in quibus sunt uariantur, sic quoque rectitudines uarias esse necesse est”. DV, XIII, 197, 10-13. Ênfase nossa.

⁴¹ “MAGISTER. Dico quia si rectitudo significationis ideo est alia quam uoluntatis rectitudo, quia ista in uoluntate, illa in significatione est: habet suum esse rectitudo propter significationem et secundum eam mutatur”. DV, XIII, 197, 16-18.

⁴² “DISCIPULUS. Ita est. Cum enim significatur esse quod est, aut non esse quod non est, recta est significatio, et constat esse rectitudinem sine qua significatio recta nequit esse. Si uero significetur esse quod non est, uel non esse quod est, aut si nihil omnino significetur: nulla erit rectitudo significationis, quae non nisi in significatione est. Quapropter per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo, quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est”. DV, XIII, 197, 19-27.

O Discípulo entende a relação que há entre a retidão e a significação do mesmo modo que ele entende a relação entre a cor e o corpo. Eis aí, aponta o Mestre, o erro do Discípulo: “A retidão não pertence à significação do mesmo modo que a cor pertence ao corpo”⁴³. Mesmo que não se dê nenhuma significação por signos, ainda será reto que seja significado o que deve ser significado. Em outras palavras, a inexistência da significação não implica o desaparecimento da retidão por meio da qual é reta e “obrigada” a significar o que deve ser significado.

Como a significação é reta por meio dessa retidão imperecível, conclui-se “Portanto, a retidão pela qual a significação é dita reta, não tem ser ou movimento algum pela significação, de qualquer modo que a própria significação se mova”⁴⁴. Que o mesmo não ocorre com a cor e o corpo não há necessidade de maiores explicações, pois logo se vê que é diferente da relação entre retidão e significação⁴⁵. Portanto, a retidão é imutável.

10.2. A unidade da retidão

M. Portanto, estimas que se segue das próprias retidões? São diferentes entre si, ou há uma e a mesma retidão de todas as (coisas)?

D. Concedi acima que há várias retidões, porque várias são as coisas nas quais são consideradas: é necessário que elas existam e variem segundo as próprias coisas; o que se demonstrou que de forma alguma se faz. Por isso não há várias retidões porque há várias coisas nas quais estão⁴⁶.

⁴³ “MAGISTER. Non similiter se habent color ad corpus et rectitudo ad significationem”. DV, XIII, 197, 28.

⁴⁴ “MAGISTER. Rectitudo igitur qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocumque ipsa moueatur significatio”. DV, XIII, 198, 18-20.

⁴⁵ Cf. DV, XIII, 198, 22-24.

⁴⁶ “MAGISTER. Quid ergo consequi existimas de ipsis rectitudinibus? Sunt aliae ab inuicem, aut est una et eadem omnium rectitudo? DISCIPULUS. Supra concessi quia si ideo plures sunt rectitudines, quondam plures

Pelo que já foi discutido, parece não haver margem para se pensar a pluralidade da retidão. Afinal de contas, o motivo pelo qual o Discípulo sustentava a pluralidade de retidões estava baseado numa relação que se constatou falsa. Como ele mesmo verifica em seguida, não há outra razão para se sustentar a pluralidade da retidão. “Portanto, uma e a mesma é a retidão de todas as (coisas)”⁴⁷. No mesmo sentido, acrescenta o Mestre: “Ademais: se a retidão não está naquelas coisas que devem a retidão, a não ser quando são segundo o que devem, e isto só é para elas serem retas: é manifesto que há uma só retidão de todas essas (coisas)”⁴⁸. Se há somente uma retidão, e a verdade é retidão, só uma conclusão é possível: “Portanto, a verdade é uma em todas essas (coisas)”⁴⁹.

10.3. De que modo se está na verdade

Pelo que foi demonstrado não há dúvidas de que há somente uma verdade, no entanto, “por que dizemos “a verdade desta ou daquela coisa”, como para distinguir diferentes verdades, se elas não assumem nenhuma diversidade das próprias coisas?”⁵⁰.

sunt res in quibus considerantur: necesse est eas existere et uariari secundum res ipsas; quod nequaquam fieri demonstratum est. Quapropter non ideo sunt plures rectitudines, quia plures sunt res in quibus sunt”. DV, XIII, 198, 29-34.

⁴⁷ “MAGISTER. Una igitur et eadem est omnium rectitudo”. DV, XIII, 199, 5.

⁴⁸ “MAGISTER. Amplius: Si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem”. DV, XIII, 199, 7-9.

⁴⁹ “MAGISTER. Una igitur est in illis omnibus ueritas”. DV, XIII, 199, 11.

⁵⁰ “Sed tamen ostende mihi: cur dicimus 'huius uel illius rei' ueritatem, uelut ad distinguendas ueritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diuersitatem?”. DV, XIII, 199, 12-14.

Esse é mais um caso de uso impróprio da linguagem, pois a verdade “não tem seu ser em ou de ou por essas coisas mesmas nas quais é dito que ela está”⁵¹. O modo pelo qual as coisas estão na verdade é semelhante à maneira que as coisas estão no tempo: “Com efeito, não é dito o tempo desta ou daquela porque o tempo está nas próprias coisas, mas porque as mesmas estão no tempo”⁵². Não é a verdade que se conforma à coisa, é a coisa que se conforma. Apenas quando há retidão, isto é, quando a coisa está na verdade é que se fala desta ou daquela verdade.

E assim como o tempo considerado por si não é dito o tempo de algo, mas quando as coisas que consideramos estão nele, dizemos o “tempo desta ou daquela coisa”: assim a suma verdade que subsiste por si não é de nenhuma coisa; mas quando algo é segundo ela, então é dito a verdade ou a retidão disso⁵³.

⁵¹ “[...] non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse”. DV, XIII, 199, 17-18.

⁵² “Non enim ideo dicitur tempus huius uel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus sed quia ipsae sunt in tempore”. DV, XIII, 199, 23-25.

⁵³ “Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius sed cum res quae in illo sunt consideramus, dicimus 'tempus huius uel illius rei': ita summa ueritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur ueritas uel rectitudo”. DV, XIII, 199, 25-29.

Conclusão

Para que possamos ter, ao final desta dissertação, uma visão geral do *De veritate*, e, conseqüentemente, possamos ter uma compreensão adequada do diálogo de Anselmo, retomaremos brevemente suas articulações essenciais, buscando tornar claro seus elementos fundamentais.

A dialética que anima o desenvolvimento do *De veritate*, movimento que se caracteriza basicamente pela passagem da pluralidade à unidade, compreende duas etapas marcadas notadamente pela exclusão: primeiramente, da mutabilidade criada e, posteriormente, do *debitum*.

O primeiro momento consiste na pluralidade dos elementos que permitem a Anselmo falar da verdade, isto é:

- *vox: enuntiatio, propositio (+ scriptura vel loquela digitorum);*
- *cogitatio vel opinio;*
- *voluntas;*
- *actio;*
- *essentia, existentia, esse;*
- *summa veritas;*
- *iustitia et summa iustitia; veritas prima per se subsistens*¹.

¹ Tabela retirada de BRIANCESCO, E. *Un triptyque sur la liberté*, p. 52. Nesta seção faremos uso de mais de uma tabela de Eduardo Briancesco, pois elas conseguem ser bastante sintéticas, o que as torna bastante úteis para o que visamos nesta seção.

Após essa primeira etapa que se caracteriza pela pluralidade das coisas em que se diz que há verdade. O movimento seguinte trilhado por Anselmo compreende seu esforço em busca da unidade. Primeiramente, ele faz uso da distinção entre natureza e uso:

- *usus* = significação estrita (= *signum*): *mutabilitas*;
- *natura* = *sive actio sive essentia* (= *res*): *immutabilitas*².

Através dessa primeira distinção, Anselmo começa a evidenciar a negação da mutabilidade, nesse caso, a mutabilidade das criaturas. A distinção, no nível das criaturas, entre mutabilidade e imutabilidade é importante porque “somente no domínio da imutabilidade pode-se encontrar a Verdade primeira”³.

Após esse primeiro esforço em direção à unidade segue-se um outro, a passagem da *significatio* ao *debitum*, e, por fim, à *causa*. Num primeiro momento, visto que a significação, compreendida em seu sentido amplo, abarca a totalidade das coisas verdadeiras e *rectas*, conseqüentemente, a significação remete ao *debitum*. O segundo passo, por sua vez, é fundamental para o *De veritate*: a passagem do *debitum* à *causa*. Por meio da noção de causalidade, Anselmo opera o desligamento do conceito de retidão daquele de débito, e assim, acaba por encontrar uma categoria exclusivamente ontológica.

- *debitum: sive sunt faciunt (secundum usum vel naturaliter)*;
- *causalitas: effecta*;
- *effecta et causa*;
- *causa tantum: quia est (non debita)*⁴.

² idem, ibidem.

³ idem, op. cit., p. 53.

⁴ idem, ibidem.

Por fim, Anselmo alcança, em seu derradeiro esforço, as categorias definitivas: *res – esse – causa*. Ao se dedicar à justiça e à suma justiça, ele aprofunda a noção de causalidade. Até o capítulo XII, a causalidade se limitava a seus aspectos eficientes e formais, contudo, ao tratar da justiça ele se volta a seu aspecto final, que tinha sido introduzido no segundo capítulo através da perspectiva da significação *secundum usum*. Ao se voltar à suma justiça, o *usus* se despoja da mutabilidade criada, a causalidade assume sua plenitude: a causa que é somente causa, e o é unicamente devido a seu próprio ser, isto é, *quia est*. Desse modo, no nível da *summa veritas* ocorre o seguinte:

- *res (sive natura): signum (usus-mutatio);*
- *esse = causa tantum (efficiens-formalis): debitum;*
- *causa plena: efficiens, formalis, finalis = veritas per se subsistens = quia est (esse = actus)⁵.*

Desse modo, os capítulos XII e XIII permitem perceber mais nitidamente o movimento, anunciado desde o início da obra, que vai da pluralidade à unidade. “Esse movimento joga pouco a pouco sua luz sobre a estrutura dialética do *De veritate*, permitindo assim penetrar melhor seu conteúdo”⁶, a cada passo precisando as categorias do diálogo.

Para concluir, podemos dizer que não é totalmente correto afirmar que Anselmo não entende a verdade como uma correspondência, porque apesar dele não entendê-la como a correspondência entre o intelecto e a coisa, a verdade não deixa de ser uma correspondência, a correspondência de Deus consigo mesmo.

⁵ idem, ibidem.

⁶ idem, op. cit., p. 54.

Referências Bibliográficas

FONTES PRIMÁRIAS

- ANSELMUS CANTUARIENSIS *Opera omnia: ad fidem codicum recensuit*. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann: [1946-1961] 1984. 2 v.
- _____. *Obras Completas*: texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt. Introducción general, versión castellana y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: BAC, 1952-1953. 2 v.
- _____. “Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático”. In: *Os Pensadores*, v. 7: *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo*. Tradução de A. Ricci. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Proslogion*. Tradução de P. R. Martines, inédita.
- _____. *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Texte de la éd. Schmitt. Introductions, traduction et notes par M. Corbin. Paris: Cerf, 1986-1994. 6 v.
- _____. *Œuvre philosophiques de Saint Anselme*. Avant-propos et traduction par Pierre Rousseau. Paris: Aubier, 1947.
- _____. *The major works: including “Monologion”, “Proslogion”, and “Why God became Man”*. Oxford: UP, 1998. 2008².
- _____. *Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury*. Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000. Disponível em: <http://cla.umn.edu/sites/jhopkins>.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 1995².
- _____. *Confissões*. Tradução de Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do italiano de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Organon, I- II: Catégories & De l'interpretation*. Traduction par J. Tricot. Paris: Vrin, 1989.
- BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Tradução do francês de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Escritos (Opuscula sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOÉCIO. *De differentiis topicis. Patrologia Latina*, v. 64, 1173C-1216D.

_____. *In librum Aristotelis De interpretatione. Editio prima, seu minora commentaria. Patrologia Latina*, v. 64, 293A-392D.

_____. *In librum Aristotelis De interpretatione. Editio secunda, seu majora commentaria. Patrologia Latina*, v. 64, 393A-638D.

FONTES SECUNDÁRIAS

BARBOSA FILHO, B. “Nota sobre o conceito aristotélico da verdade”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 13, nº 2, 2003, pp. 233- 244.

BARRAL, M. R. “Truth and Justice in the mind of Anselm”. In *Spicilegium Beccense 2^e: les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. pp. 571-581.

BARTH, K. *A fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. Tradução de R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000.

BAUMER, W. H. “Anselm, Truth, and Necessary Being”. *Philosophy*, v. 37, nº 141, 1962, pp. 257-258.

BAUMSTEIN, P. “Anselm on the dark night and truth”. *Cistercian Studies Quarterly*, v. 35, nº 2, 2000, pp. 239-249.

BELL, D. N. “The vision of the world and of the archetypes in the latin spirituality of the middle ages”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris, 44, 1977, p. 7-31.

BOUILLARD, H. “La preuve de Dieu dans le ‘Proslogion’ et son interprétation par Karl Barth”. In *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959, pp. 191-207.

BRIAN, D.; BRIAN, L. (Eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

BRIANCESCO, E. “Dos notas sobre San Anselmo de Canterbury”. *Teología*, nº 35, 1980, pp. 49-60.

_____. “Justicia y verdad en san Anselmo: el capitulo 12 de ‘De veritate’”. *Patristica et Mediaevalia*, v. 2, 1981, pp. 5-20.

_____. “Lenguaje y misterio em Anselmo de Canterbury”. *Patristica et Mediaevalia*, v. 10, 1989, pp. 57-64.

_____. *Un triptyque sur la liberté: La doctrine morale de saint Anselme, De veritate – de libertate Arbitrii – De casu Diaboli*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

- CANTIN, A. « Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison ». In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 611-621.
- CARTON, R. « Le christianisme et l'augustinisme de Boèce ». *Revue de Philosophie*, I, 1930 pp. 573- 659.
- CHARLESWORTH, M. J. *St. Anselm's Proslogion*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1979.
- CHATILLON, J. "Saint Anselme et l'Écriture". In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. pp. 431-442.
- CORBIN, M. "La Voie et la Vérité". In *Espérer pour tous: études sur Saint Anselme de Cantorbéry*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- _____. "Se tenir dans la vérité". In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. pp. 649-666.
- CORTI, E. C. "Verdad y libertad: lectura del 'De veritate' de Anselmo de Canterbury". *Stromata*, v. 39, 1983, pp. 351-363.
- CRIVELLI, P. *Aristotle on truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ENDERS, M. *Wahrheit und Notwendigkeit: Die theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*. Leiden: Brill, 1999.
- DELHAYE, C. P. "Quelques aspects de la morale de Saint Anselme". In *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959, pp. 401-422.
- FAIRWEATHER, E. R. (Ed.). *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- _____. "Truth, justice and moral responsibility in the thought of St. Anselm". In *L'homme et son destin*. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaerts, 1960. pp. 385-391.
- FOREVILLE, R. "L'ultime 'ratio' de la morale politique de Saint Anselme: *rectitudo voluntatis propter se servata*". In *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959, pp. 423-438.
- GATTI, M. L. "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism". In: GERSON, L. P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996, pp. 10-37.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Discursos Editorial / Paulus, 2006.
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- _____. “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris, 09, 1934, p. 5-51.
- GOMBOCZ, W. L. “Facere esse veritatem”. In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. pp. 561-569.
- HENRY, D. *The logic of Saint Anselm*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- HERNANDEZ, M. C. “Les caractères fondamentaux de la pensée de saint Anselme”. In *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959, pp. 9-18.
- HOLOPAINEN, T. J. “Augustine, Berengar and Anselm on the Role of Reason in Theology”. In AERSTEN, J. A., & SPPER, A., hrsg., *Was is philosophie im Mittelalter?* Berlin: de Gruyter, 1998, pp. 553-559.
- HOPKINS, J. *A companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minneapolis, 1972.
- ISAAC, J. *Le Peri hermeneias en Occident, De Boèce a Saint Thomas: histoire litteraire d’un traite d’Aristote*. Paris: Vrin, 1952.
- KING, P. “Anselm’s philosophy of language”. In: BRIAN, D.; BRIAN, L. (Eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge UP, 2004, pp. 84-110.
- LANG, H. “Anselm’s theory of signs and his use of Scripture”. In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 443- 456.
- MAGEE, J. *Boethius on signification and mind*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
- MARENBNON, J. *Boethius*. Oxford: UP, 2003.
- MARTINES, P. R. “Ser e essência no *Monologion* de S. Anselmo”. *Temas e Matizes*, nº 8, 2005, pp. 23-30.
- _____. *A liberdade em Anselmo de Cantuária*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2000.
- _____. *O “argumento único” do Proslogion*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- MATTHEWS, G. B., “On Conceivability in Anselm and Malcolm”. *The Philosophical Review*, v. 70, nº 1, 1961, pp. 110-111.
- MICHAUD-QUANTIN, P. “Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme”. In: *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959. pp. 23- 30.
- NOVAES FILHO, M. A. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- OLIVETTI, M. M. (a cura di) *L’argomento ontológico. The Ontological Argument. L’argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.
- POUCHET, J.-R. *La rectitudo chez Saint Anselme: un itinéraire augustinien de l’ame a Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

- _____. "Saint Anselme lecteur de saint Jean". In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 457- 468.
- ROVIGHI, S. V. "Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle". *Cahiers Médiévales*, 1965, pp. 43-58.
- SULLIVAN, M. "What was true or false in the old logic?" *Journal of Philosophy*, v. 67, n° 20, 1970, pp. 788- 800.
- THONNARD, F.-J. "Caractère augustinien de la méthode philosophique de saint Anselme". In *Spicilegium Beccense 1^e*. Paris: Vrin, 1959. pp. 171- 183.
- VIOLA, C. "Foi et vérité chez saint Anselme". In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. pp. 583- 593.

Anexo

Tradução (primeira versão) de *De veritate*

Da verdade

Prefácio

Fiz outrora, em tempos diversos, três tratados pertinentes ao estudo das sagradas Escrituras semelhantes nisto: porque foram feitos por interrogação e resposta; a pessoa que interroga é chamada pelo nome “discípulo” e aquela que responde pelo nome “mestre”. Na verdade, publiquei, de modo semelhante, um quarto (tratado) que, penso, não será inútil aos que se iniciam na dialética, cujo início é *Do gramatico*: (mas) visto que pertence a um estudo diferente desses três (tratados), não quero contá-lo junto com esses.

O primeiro desses três é o *Da verdade*: isto é, o que é a verdade, em que coisas costuma ser dita, e o que é a justiça. O segundo é o *Da liberdade do arbítrio*: o que é, se o homem sempre a tem, e quantas são suas diferenças naquele que tem ou naquele que não tem a retidão da vontade, que foi dada para conservação à criatura racional. Nele mostrei apenas a força natural da vontade para conservar a retidão recebida, (mas) não mostrei quão necessário é para isso mesmo que a graça acompanhe àquela. O terceiro, por outro lado, tem por questão esta pesquisa: em que pecou o diabo, que não permaneceu na verdade, visto que Deus não lhe deu a perseverança que ele não podia ter a não ser que Deus a desse, porque se Deus a tivesse dado, ele a teria tido, assim como os anjos bons a tiveram porque Deus deu a eles. Ainda que tenha falado aí sobre a confirmação dos anjos bons, intitulei esse tratado *Da queda do diabo*, porque foi de modo contingente que disse dos anjos bons, pois o que escrevi sobre os maus era o propósito de minha questão.

Por certo, ainda que esses tratados não sejam ligados por nenhuma continuidade do texto, sua matéria e a semelhança da disputa exigem que sejam recopiados na ordem em que os mencionei. Logo, ainda que tenham sido transcritos em outra ordem por certas (pessoas) apressadas antes que estivessem completos, quero que sejam ordenados como aqui os coloquei.

Capítulos

- I. Que a verdade não tem princípio nem fim
- II. Da verdade da significação e das duas verdades da enunciação
- III. Da verdade da opinião
- IV. Da verdade da vontade
- V. Da verdade da ação natural e não natural
- VI. Da verdade dos sentidos
- VII. Da verdade da essência das coisas
- VIII. Dos diversos sentidos de “dever” e “não dever”, “poder” e “não poder”
- IX. Que toda ação significa o verdadeiro ou o falso
- X. Da suma verdade
- XI. Da definição da verdade
- XII. Da definição da justiça
- XIII. Que a verdade é una em tudo que é verdadeiro

Capítulo I

Que a verdade não tem princípio nem fim

Discípulo. Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade está em muitas outras coisas, gostaria de saber se em qualquer lugar em que a verdade é dita, devemos confessar que ela é Deus. Pois tu também provas, em teu *Monologion*, pela verdade da oração que a suma verdade não tem princípio nem fim, dizendo: pense quem pode, quando começou ou quando não foi isto verdadeiro, isto é: algo era futuro, ou quando cessará e não será isto verdadeiro, a saber: que algo será pretérito? Se nem um nem outro desses pode ser pensado, e se isso não pode ser verdadeiro sem a verdade: então é impossível pensar que a verdade tenha princípio ou fim. Enfim, se a verdade teve princípio ou terá fim: antes que ela começasse, seria verdadeiro então que a verdade não era; e depois que será finita, será verdadeiro então que a verdade não será mais. Mas, o verdadeiro não pode ser sem a verdade. Portanto, a verdade seria, antes que ela fosse; e a verdade será, depois que ela for finda, o que é muito inconveniente. Portanto, quer se diga que a verdade tem, quer se compreenda que ela não tem princípio ou fim: a verdade não pode ser cerrada por princípio ou por fim. Isso, tu (disseste) em teu *Monologion*. Por isso é que espero aprender de ti a definição da verdade.

Mestre. Não me lembro de ter encontrado a definição da verdade; mas se queres, busquemos através da diversidade das coisas nas quais dizemos que há verdade, o que é a verdade.

D. Se não puder (fazer) outra (coisa), ajudarei ao menos ouvindo.

Capítulo II

Da verdade da significação e das duas verdades da enunciação

M. Procuremos primeiro, portanto, o que é a verdade na enunciação, porquanto é mais freqüentemente essa que dizemos verdadeira ou falsa.

D. Procura tu mesmo, e tudo que encontrares eu conservarei.

M. Quando uma enunciação é verdadeira?

D. Quando o que ela enuncia é, seja afirmando seja negando. Com efeito, digo “o que enuncia” também quando nega que é o que não é, porque assim enuncia como a coisa é.

M. Porventura, parece-te, portanto, que a coisa enunciada seja a verdade da enunciação?

D. Não.

M. Por quê?

D. Porque nada é verdadeiro a não ser participando na verdade; e por isso a verdade do verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira. Daí não se deve dizer que é a sua verdade, mas a causa de sua verdade. Por isso, parece-me que sua verdade não deve ser procurada a não ser na própria oração.

M. Vê, então, se a própria oração, ou sua significação, ou algum dos (elementos) que estão na definição da enunciação é o que procuras.

D. Não o penso.

M. Por quê?

D. Porque, se assim fosse, sempre seria verdadeira, porquanto todos os (elementos) que estão na definição da enunciação permanecem os mesmos tanto quando é o que enuncia, como quando não é. Com efeito, é a mesma oração, a mesma significação, e assim com o restante.

M. O que, então, te parece aí a verdade?

D. Nada mais sei senão que, quando significa que é o que é, então a verdade está nela e é verdadeira.

M. Em vista de que uma afirmação foi feita?

D. Em vista de significar que é o que é.

M. Portanto, ela o deve.

D. É certo.

M. Portanto, quando significa que é o que é, significa o que deve.

D. É evidente.

M. Mas quando significa o que deve, significa retamente.

D. Assim é.

M. Mas quando significa retamente, reta é a significação.

D. Não há dúvida.

M. Portanto, quando significa que é o que é, reta é a significação.

D. Assim se conclui.

M. Igualmente, quando significa que é o que é, verdadeira é a significação.

D. É verdadeiramente reta e verdadeira, quando significa que é o que é.

M. Logo, é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, isto é, significar que é o que é.

D. Verdadeiramente o mesmo.

M. A verdade não é, portanto, para ela outra coisa que retidão.

D. Vejo agora com clareza que essa verdade é retidão.

M. O mesmo ocorre quando a enunciação significa que não é o que não é.

D. Vejo o que dizes. Mas ensina-me o que poderia responder se alguém dissesse que também quando o discurso significa que é o que não é, significa o que deve. Pois recebeu igualmente (a capacidade) de significar que é, tanto o que é como o que não é. Pois se não tivesse recebido (a capacidade) de significar que é também o que não é, não o significaria. Por isso, também quando significa que é o que não é, significa o que deve. Mas se é reta e verdadeira significando o que deve, como mostraste: verdadeira é a oração, também quando enuncia que é o que não é.

M. Certamente não se costuma dizer que é verdadeira quando significa que é o que não é; contudo, tem verdade e retidão porque faz o que deve. Mas quando significa que é o que é, faz duplamente o que deve; porquanto significa tanto o que recebeu (a capacidade) de significar, como em vista do que foi feita. Mas segundo essa retidão e verdade pela qual significa que é o que é, a enunciação é dita reta e verdadeira pelo uso; não segundo aquela pela qual significa também que é o que não é. Com efeito, deve mais pelo que recebeu a significação que pelo que não recebeu. Com efeito, não recebeu (a capacidade) de significar que uma coisa é quando não é, ou que não é quando é, senão porque não pôde então ser dado a ela (a capacidade) de significar somente que é o que é, ou que não é quando não é. Portanto, uma é a retidão e a verdade da enunciação porque significa em vista do que foi feita para

significar, outra porque significa o que recebeu (a capacidade) para significar. Com efeito, essa é imutável para a própria oração, mas aquela é mutável. De fato, ela sempre tem essa, mas aquela nem sempre. Com efeito, tem essa naturalmente, mas aquela acidentalmente e segundo o uso. Pois quando digo: é dia, em vista de significar que é o que é, uso retamente da significação desta oração, porque foi feita em vista disso; e por isso então diz-se que significa retamente. Mas quando pela mesma oração significo que é o que não é, não a uso retamente porque não foi feita em vista disso; e, por isso, se diz então que sua significação não é reta. Ainda que em certas enunciações essas duas retidões ou verdades sejam inseparáveis, como quando dizemos: o homem é um animal ou o homem não é uma pedra. Com efeito, essa afirmação sempre significa que é o que é, e essa negação que não é o que não é; não podemos usar aquela em vista de significar que é o que não é – pois, o homem sempre é um animal – nem essa em vista de significar que não é o que é, porque o homem nunca é uma pedra. Portanto, nós começamos a buscar sobre aquela verdade que a oração tem segundo o que alguém usa dela retamente, porquanto segundo essa o uso comum da palavra a qualifica verdadeira. Sobre aquela verdade que ela não pode não ter, falaremos depois.

D. Volta, portanto, àquilo pelo que começaste, porquanto distinguiste suficientemente para mim entre as duas verdades da oração; se, porventura, venhas a mostrar que ela tem alguma verdade quando mente, como dizes.

M. Por ora, sobre a verdade da significação pela qual começamos, essas (coisas) são suficientes. Com efeito, a mesma razão de verdade que percebemos na proposição de uma palavra, deve ser considerada em todos os signos que se fazem em vista de significar que algo é ou não é, como são os escritos ou a linguagem dos dedos.

D. Passa, portanto, a outras (coisas).

Capítulo III

Da verdade da opinião

M. O pensamento também dizemos verdadeiro quando o que é, pela razão ou de algum modo, julgamos ser; e falso, quando não é.

D. Tal é o uso.

M. Portanto, o que te parece (ser) a verdade no pensamento?

D. Segundo a razão que vimos sobre a proposição, nada mais reto é dito verdade do pensamento que sua retidão. Pois, para isto nos foi dado poder pensar que algo é ou não é, para que pensemos que é o que é, e não é o que não é. Por esse motivo, quem julga que é o que é, julga o que deve, e, por isso, reto é o pensamento. Portanto, se o pensamento não é verdadeiro e reto senão porque julgamos que é o que é, ou que não é o que não é: não é outra sua verdade que a retidão.

M. Consideras retamente.

Capítulo IV

Da verdade da vontade

Mas a própria verdade diz que a verdade está também na vontade, quando diz que o diabo não permaneceu “na verdade”. Com efeito, não estava na verdade nem abandonou a verdade senão na vontade.

D. Assim creio. Com efeito, se sempre tivesse querido o que devia, nunca teria pecado quem não abandonou a verdade senão pecando.

M. Dize, portanto, o que entende aí por verdade.

D. Nada que não a retidão. Pois, se enquanto quis o que devia, isto é, isso para o que recebera a vontade, estive na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia, abandonou a retidão e a verdade: não pode ser entendida aqui outra verdade que retidão, porquanto a verdade ou a retidão não foi outra (coisa) em sua vontade que querer o que devia.

M. Entendes bem.

Capítulo V

Da verdade da ação natural e não natural

Mas deve-se crer ao menos que a verdade também está na ação, assim como diz o Senhor: “quem age mal odeia a luz” e: “quem faz a verdade vem para a luz”.

D. Vejo o que dizes.

M. Considera, portanto, o que é a verdade aí, se podes.

D. Se não me engano, pela mesma razão que acima conhecemos a verdade em outras (coisas), também devemos contemplá-la na ação.

M. Assim é. Pois se agir mal e fazer a verdade são opostos, como o Senhor diz quando: “quem age mal odeia luz” e: “quem faz a verdade vem para a luz”, fazer a verdade é o mesmo que fazer bem. De fato, fazer bem é contrário a fazer mal. Por esse motivo, se fazer a verdade e fazer bem são o mesmo em oposição (a fazer mal), elas não são diversas na significação. Mas é opinião de todos que quem faz o que deve, faz bem e faz a retidão. Onde se segue que fazer a retidão é fazer a verdade. De fato, está claro que fazer a verdade é fazer bem, e fazer bem é fazer a retidão. Por isso, nada mais claro que a verdade da ação é a retidão.

D. Em nada vejo titubear tua consideração.

M. Examina se toda ação que faz o que deve se diz convenientemente que faz a verdade. Certamente há uma ação racional, como dar esmola; e há uma ação irracional, como a ação do fogo que aquece. Vê, portanto, se dizemos convenientemente que o fogo faz a verdade.

D. Se o fogo recebeu o aquecer daquele de quem tem o ser: quando aquece, faz o que deve. Portanto, não vejo que inconveniência haveria no fogo fazer a verdade e a retidão, quando faz o que deve.

M. Também não me parece de outra maneira. Donde se pode notar que uma retidão ou verdade da ação é necessária, e uma outra não é necessária. Pois da necessidade o fogo faz a retidão e a verdade, quando aquece; e não da necessidade o homem faz a retidão e a verdade, quando faz bem. “Fazer”, no entanto, não é só aquilo que é dito propriamente fazer, mas para todo verbo que o Senhor quis entender quando disse que: “quem faz a verdade vem para a luz”. Com efeito, ele não separa dessa verdade ou luz quem sofre perseguição “por causa da justiça”; ou quem está quando e onde deve estar; ou quem está de pé ou está sentado quando deve; e (coisas) semelhantes. Por certo, ninguém diz que tais não fazem bem. E quando o apóstolo diz que cada um receberá “conforme o que tiver feito”, deve-se entender aí tudo que costumamos dizer (por) fazer bem ou fazer mal.

D. O uso comum da palavra também tem isso, que se diga o “fazer” tanto como sofrer quanto muitas outras (coisas) que não são fazer. Por isso, também podemos contar, se não me engano, a vontade reta entre as ações retas, sobre cuja verdade contemplamos acima antes da verdade da ação.

M. Não te enganas. Pois quem quer o que deve, se diz fazer bem e retamente, não se exclui daqueles que fazem a verdade. Mas, visto que falamos da verdade investigando-a, e o Senhor parece dizer daquela verdade que está especialmente na vontade, quando diz sobre o diabo que “não permaneceu na verdade”: por isso quis considerar separadamente o que fosse a verdade na vontade.

D. Agrada-me que assim tenha feito.

M. Portanto, como é certo que há uma verdade da ação natural e uma outra não natural: deve ser posta sob a natural aquela verdade da oração, que acima vimos que não pode ser separada dela. Com efeito, assim como o fogo quando aquece faz a verdade, porque recebeu daquele de quem tem o ser: assim como esta oração, a saber, “é dia”, faz a verdade quando significa que é dia, quer seja dia quer não seja; porquanto recebeu naturalmente fazê-lo.

D. Vejo agora, pela primeira vez, a verdade na oração falsa.

Capítulo VI

Da verdade dos sentidos

M. Pensas que nós, exceção feita à suma verdade, tenhamos encontrado todas as sedes da verdade?

D. Lembro-me agora de uma certa verdade que não encontro entre essas de que trataste.

M. Qual é?

D. Certamente a verdade está nos sentidos do corpo, mas não sempre. Pois algumas vezes nos enganam. Quando vejo algumas vezes algo através de um vidro, a vista me engana, porque algumas vezes ela me anuncia que o corpo que vejo além do vidro é da mesma cor que o vidro, quando ele é de outra cor; outras vezes me faz pensar que o vidro tem a cor da coisa que vejo além, quando não tem. Há muitos outros (casos) em que a vista e os outros sentidos enganam.

M. Não me parece que essa verdade ou falsidade esteja nos sentidos, mas na opinião. De fato, o próprio sentido interior se engana, o sentido exterior não mente a ele. O que algumas vezes reconhece facilmente, algumas vezes dificilmente. Com efeito, quando um menino teme um dragão esculpido de boca aberta, facilmente se conhece que a vista não faz isso, que nada mais anuncia ao menino que aos velhos, mas o sentido interior pueril, que ainda não sabe bem discernir entre a coisa e a similitude da coisa. Tal é (o caso) quando vemos um homem semelhante a outro e pensamos que ele é aquele a quem se assemelha, ou quando ouvindo uma voz que não é de homem, pensa que é uma voz de homem. Pois o sentido interior também faz isso.

Mas, quanto ao que dizes sobre o vidro, é por esse motivo que quando a vista passa através de algum corpo da cor do ar, nada o impede de assumir a similitude da cor que vê além, como quando passa através do ar; a não ser enquanto aquele corpo que passa seja mais denso ou mais obscuro que o ar. Por exemplo, quando passa através de um vidro de sua cor, isto é, ao qual nenhuma outra cor foi misturada; ou através de uma água puríssima, ou um cristal ou algo que tenha uma cor semelhante. Mas quando a mesma vista passa através de uma outra cor, por exemplo, através de um vidro que não é da sua cor, mas ao qual outra cor foi adicionada: ela recebe a mesma cor que primeiro se apresentou. Por isso é que uma vez recebida uma cor, conforme o que foi afetado por ela, qualquer outra (cor) que se apresente, ou não a recebe de modo algum ou a recebe menos integralmente: por isso anuncia aquela que pegou primeiro, ou sozinha ou com aquela que se apresentou depois. Com efeito, se a vista é tão afetada pela primeira cor quanto ela é capaz de cor, não pode ao mesmo tempo sentir outra cor. Mas se ela é menos afetada pela primeira do que ela pode sentir a cor, pode sentir uma outra. De modo que se ela passa através de algum corpo, um vidro, por exemplo, que é tão perfeitamente vermelho, que a própria vista é totalmente afetada por sua vermelhidão, não pode ser afetada ao mesmo tempo por uma cor diferente. Mas se ela não encontra, na primeira (cor) que se apresenta, uma vermelhidão tão perfeita quanto é capaz de cor: como ela ainda não está cheia, ainda pode assumir uma outra cor, enquanto sua capacidade não foi saciada pela primeira cor. Portanto, quem desconhece isso, pensa que a vista anuncia que todas as (coisas) que ela sente após a primeira cor assumida são absolutamente ou até certo ponto da mesma cor. Donde acontece que o sentido interior imputa sua culpa ao sentido exterior.

Acontece o mesmo quando se pensa que um bastão intacto, cujo uma parte está dentro da água e a outra está fora, está quebrado; ou quando pensamos que nossa vista encontra nossos rostos no espelho; e quando a vista e os outros sentidos parecem nos anunciar muitas outras (coisas) de modo diferente do que são: a culpa não é dos sentidos que anunciam

o que podem, porquanto receberam tal poder, mas deve ser imputada ao juízo da alma, que não discerne bem o que eles podem ou devem. Sendo o mostrar mais laborioso do que frutuoso para o que visamos, não acredito, desse modo, que se deva empregar mais tempo nisso. É suficiente dizer apenas isto: porque tudo que os sentidos parecem anunciar, quer o façam de sua natureza, quer o façam de alguma outra causa: fazem o que devem, e, por isso, fazem a retidão e a verdade; essa verdade está contida sob aquela verdade, que está na ação.

D. Tua resposta me satisfizeste, e não quero te retardar mais nessa questão dos sentidos.

Capítulo VII

Da verdade da essência das coisas

M. Considera agora se, além da suma verdade, deve ser entendido que há verdade em alguma coisa, exceto naquelas que vimos acima.

D. O que pode ser isso?

M. Pensas se algo é alguma vez ou em alguma parte o que não é na suma verdade, e que daí não tenha recebido o que é enquanto é, ou que possa ser outra (coisa) que aquilo que é aí?

D. Não deve ser pensado.

M. Portanto, tudo que é, é verdadeiramente, enquanto é isto que é aí.

D. Podes concluir absolutamente que tudo que é, é verdadeiramente, porquanto não é outra (coisa) que aquilo que é aí.

M. Portanto, a verdade está na essência de tudo que é, porque é o que é na suma verdade.

D. Vejo assim que a verdade está aí, de modo que não possa haver nenhuma falsidade aí; porquanto o que é falso, não é.

M. Dizes bem. Mas diga se algo deva ser outra (coisa) que o que é na suma verdade.

D. Não.

M. Portanto, se todas as (coisas) são o que são aí, sem dúvida são o que devem.

D. Verdadeiramente são o que devem.

M. Mas tudo que é o que deve ser, é retamente.

D. Não pode (ser) de outro modo.

M. Portanto, tudo que é, é retamente.

D. Nada mais lógico.

M. Portanto, se a verdade e a retidão estão na essência das coisas, pelo motivo de que são o que são na suma verdade: é certo que a verdade das coisas é retidão.

D. Nada mais claro quanto à consequência da argumentação.

Capítulo VIII

Dos diversos sentidos de “dever” e “não dever”, “poder” e “não poder”

Mas segundo a verdade da coisa, de que modo podemos dizer que tudo que é deve ser, quando há muitas obras más das quais é certo que não devem ser?

M. O que há de surpreendente, se a mesma coisa deve ser e não ser?

D. De que modo pode ser isso?

M. Sei que tu não duvidas de que nada absolutamente é, a não ser que Deus (o) faça ou (o) permita.

D. Nada é mais certo para mim.

M. Acaso ousarias dizer que Deus faz ou permite algo sem sabedoria ou sem bondade?

D. Ao contrário, afirmo que nada (faz ou permite) a não ser com bondade e sabedoria.

M. Acaso julgarás que não deve ser o que tão grande bondade e tamanha sabedoria faz ou permite?

D. Que (homem) inteligente ousaria pensar isso?

M. Deve ser, portanto, igualmente, o que se faz, Deus fazendo, e (o que se faz), Deus permitindo.

D. É evidente o que dizes.

M. Dize, também, se pensas que o efeito da vontade má deve ser.

D. É o mesmo que se tu disseses que a obra má deve ser, o que ninguém sensato concederia.

M. Entretanto, Deus permite que alguns façam mal o que querem mal.

D. Oxalá que não o permitisse tão freqüentemente.

M. Portanto, a mesma (coisa) deve ser e não ser. Com efeito, deve ser porque permitido, com bondade e sabedoria, por aquele sem cuja permissão não poderia ser feito; e não deve ser quanto àquele por cuja iníqua vontade é concebida. Portanto, desse modo, o Senhor Jesus, que sozinho era inocente, não deveu sofrer a morte, e ninguém deveu infligi-la a ele; todavia, deveu sofrê-la, porque ele próprio quis suportá-la sábia, benigna e utilmente. Com efeito, de muitos modos a mesma coisa, por considerações diversas, admite os contrários. Isso acontece freqüentemente na ação, por exemplo, no golpear. De fato, o golpe é (próprio) tanto de um agente como de um paciente. Onde pode ser dito ação e paixão. Ainda que segundo o próprio nome, a ação, o golpe e (outras palavras) que, igualmente ditas por (termos) passivos, se dizem com uma significação ativa, pareçam ser mais (próprias) do paciente que do agente. Certamente, segundo aquilo que age, parece ser dito mais propriamente *agentia* ou *percutientia*; e segundo aquilo que padece, *actio* e *percussio*. Pois *agentia* e *percutientia* são ditos a partir de *agens* e *percutiens*, assim como *providentia* a partir de *providens* e *continentia* a partir de *continens*, isto é, *agens*, *percutiens*, *providens* e *continens* são ativos, mas *actio* e *percussio* são derivados de *actus* e *percussus* que são passivos. Mas porquanto, para que eu diga em um (caso) o que venhas a entender nos demais, assim como o golpeando (*percutiens*) não é sem o golpeado (*percussus*), nem o golpeado sem o golpeando, assim como o golpear e o golpeado não podem ser um sem o outro; ao contrário,

uma e a mesma coisa é significada por diversos nomes segundo as diversas partes: por isso golpe (*percussio*) é dito (propriamente) de golpeando (*percutiens*) e de golpeado (*percussus*).

Por esse motivo, segundo que o agente ou o paciente estejam submetidos ao mesmo juízo ou a juízos contrários, também a própria ação será julgada das duas partes de maneira semelhante ou de modo contrário. Portanto, quando aquele que golpeia, golpeia retamente, e aquele que é golpeado, é golpeado retamente, por exemplo, quando aquele que peca é corrigido por aquele a quem cabe: ambas as partes da (ação) são retas, porque o golpe deve ser de ambas as partes. Ao contrário, quando o justo é golpeado por um iníquo: porque nem aquele deve ser golpeado nem esse deve golpear, de ambas as partes (a ação) não é reta, porque o golpe de nenhuma parte deve ser. Mas quando aquele que peca é golpeado por aquele a quem não cabe: visto que aquele deve ser golpeado e esse não deve golpear, o golpe deve e não deve ser; e, por isso, não se pode negar que seja reta e não reta. Mas, se considerares o juízo da sabedoria e bondade supernais, seja apenas de uma parte seja de ambas as partes, isto é, do agente e do paciente, que o golpe não deve ser: quem ousaria negar que deve ser o que é permitido por tão grande sabedoria e bondade?

D. Negue quem ousa; mas eu não ouso.

M. E se também considerares segundo a natureza das coisas, por exemplo, quando os cravos de ferro foram fincados no corpo do Senhor: dirias que a carne frágil não deveria ter sido penetrada, ou que, uma vez penetrada, não deveria sentir dor?

D. Falaria contra a natureza.

M. Portanto, pode acontecer que uma ação ou uma paixão deva ser segundo a natureza, a qual segundo o agente ou o paciente não deve ser, porquanto nem aquele deve agir nem esse deve sofrer.

D. Não posso negar nada disso.

M. Vês, portanto, que pode acontecer muitas vezes que, por considerações diversas, a mesma ação deva e não deva ser?

D. Mostras isso tão claramente que não posso não ser.

M. Mas, entre essas (coisas) quero que saibas que “dever” e “não dever” algumas vezes são ditos impropriamente; por exemplo, quando digo que devo ser amado por ti. Com efeito, se verdadeiramente o devo, sou devedor de devolver o que devo, e estou em culpa se não sou amado por ti.

D. Assim segue.

M. Mas quando devo ser amado por ti, não deve ser exigido de mim, mas de ti.

D. É preciso que eu confesse que assim é.

M. Portanto, quando digo que devo ser amado por ti, assim não é dito como se eu deva algo, mas porque tu deves me amar. Semelhantemente, quando digo que não devo ser amado por ti, não se entende outra (coisa) que tu não deves me amar. Esse modo de falar também está na potência e na impotência. Por exemplo, quando digo: Heitor pôde ser vencido por Aquiles, e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor. Com efeito, não houve potência naquele que pôde ser vencido, mas naquele que pôde vencer; nem impotência naquele que não pôde ser vencido, mas naquele que não pôde vencer.

D. Agrada-me o que dizes. Certamente penso que é útil conhecer isso.

M. Pensas retamente.

Capítulo IX

Que toda ação significa o verdadeiro ou o falso

M. Mas voltemos à verdade da significação, pela qual comecei a fim de te conduzir do mais conhecido ao menos conhecido. Com efeito, todos falam da verdade da significação, mas poucos consideram a verdade que está na essência das coisas.

D. Foi-me proveitoso que tenha me conduzido por essa ordem.

M. Vejamos, portanto, quão ampla é a verdade da significação. Pois, não apenas nesses (lugares) que costumamos dizer signos, mas também em todos os outros que dissemos, há uma significação verdadeira ou falsa. Pois, visto que não deve ser feito por ninguém senão aquilo que deve fazer, por isso mesmo que alguém faz algo, diz e significa que ele deve fazê-lo. E se deve fazer o que faz, diz o verdadeiro. Mas, se não deve, mente.

D. Ainda que me pareça entender, todavia, como até agora não tinha ouvido o que dizes, mostra-me mais claramente.

M. Se estivesses num lugar onde soubesses que há ervas salubres e mortíferas, mas não soubesses distingui-las; e houvesse aí alguém de quem não duvidasses que as soubesse discernir; e que, ao perguntares quais são salubres e quais mortíferas, ele dissesse pela palavra que algumas são salubres e ele comesse outras: em que crerias mais, sua palavra ou sua ação?

D. Não creria tanto na palavra quanto na obra.

M. Portanto, ele te diria quais são salubres mais pela obra que pela palavra.

D. Assim é.

M. Assim então, se não soubesses que não se deve mentir e alguém mentisse diante de ti: mesmo se ele próprio te dissesse que não se deve mentir, ele próprio te diria mais por sua obra que se deve mentir que por sua palavra que não se deve. Semelhantemente, quando alguém pensa ou quer algo, se ignorasses se ele deveria querê-lo ou pensá-lo: se visses sua vontade e seu pensamento, ele te significaria por sua própria obra que deveria pensá-lo e querê-lo. Se assim o devesse, diria o verdadeiro. Caso contrário, mentiria. Semelhantemente, na existência da coisa também há significação verdadeira ou falsa, porquanto, por isso mesmo que é, diz que deve ser.

D. Agora vejo claramente o que até aqui não notara.

M. Avancemos para o que ainda resta.

D. Precede e seguirei.

Capítulo X

Da suma verdade

M. Não negarás que a suma verdade é retidão.

D. Longe disso, não posso confessar nada diferente.

M. Considera que, visto que todas as retidões supracitadas são retidões porque aquelas (coisas) em que são ou são ou fazem o que devem: a suma verdade não é retidão porque deve algo. Com efeito, todas as (coisas) lhe devem algo, ela mesma não deve nada a ninguém; e por nenhuma (outra) razão é o que é, senão porque é.

D. Compreendo.

M. Vês, também, de que modo essa retidão é causa de todas as outras verdades e retidões, e nada é causa dela?

D. Vejo e observo em outras que algumas são apenas efeitos, enquanto que algumas são causas e efeitos. Como quando a verdade que está na existência da coisa é efeito da suma verdade, do mesmo modo ela própria é causa da verdade que é do pensamento, e daquela que está na proposição; e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade.

M. Bem observado. Donde podes agora entender como, em meu *Monologion*, provei, pela verdade da oração, que a suma verdade não tem princípio nem fim. Com efeito, quando disse “quando não foi verdadeiro que algo era futuro”, não o disse, como se essa oração que afirmaria que algo é futuro fosse sem princípio, ou (como se) essa verdade fosse Deus; mas porquanto não se pode entender quando, se essa oração fosse, a verdade lhe faltaria. Assim, pelo fato de que não se entende quando essa verdade não poderia ser, se

houvesse uma oração na qual pudesse ser, é entendido que essa verdade fosse sem princípio, que é a causa primeira dessa verdade. Certamente a verdade da oração não pode ser sempre, se sua causa não fosse sempre. Com efeito, não é verdadeira oração a que diz que algo é futuro, a não ser que a coisa mesma seja futura; nem algo é futuro se não está na suma verdade. Semelhantemente, deve-se entender sobre aquela oração que diz que algo é pretérito. Pois se, para nenhum intelecto, a verdade poderia faltar a essa oração, se ela fosse feita, é necessário que não se possa ser entendido nenhum fim daquela verdade que é a suma causa dessa. De fato, por isso se diz verdadeiramente que algo é pretérito, porque assim é na coisa; e, por isso, algo é pretérito, porque assim é na suma verdade. Por isso, se nunca pôde não ser verdadeiro que algo é futuro, e nunca poderá não ser verdadeiro que algo é pretérito: é impossível que a suma verdade tenha tido um princípio ou deva ter um fim.

D. Nada vejo que possa ser objetado ao teu raciocínio.

Capítulo XI

Da definição da verdade

M. Voltemos à investigação da verdade que começamos.

D. Tudo isto pertence à verdade que deve ser investigada; mas volta ao que queres.

M. Diga-me, portanto, se te parece haver alguma outra retidão além dessas que examinamos.

D. Não há outra além dessas, a não ser aquela que está nas coisas corpóreas, que é muito distinta dessas, como a retidão de uma vara.

M. Em que te parece ela diferir dessas?

D. Porque ela pode ser conhecida pela visão corpórea, (enquanto) a contemplação da razão apreende essas.

M. Por acaso, aquela retidão dos corpos não é entendida e conhecida pela razão além do sujeito? Ou ainda, se duvida que a linha de algum corpo ausente seja reta, e pode ser mostrado que para nenhuma parte é curvada: por acaso, não se conclui pela razão que é necessário que ela seja reta?

D. Certamente. Mas a mesma (retidão) que assim é entendida pela razão, é sentida pela visão no sujeito. Aquelas, porém, não podem ser percebidas a não ser apenas pelo espírito.

M. Podemos, portanto, se não me engano, definir que a verdade é retidão perceptível apenas pelo espírito.

D. Vejo que de modo algum se engana quem diz isso. Com efeito, essa definição da verdade não contém nem mais nem menos do que é conveniente, porquanto o nome de “retidão” a distingue de toda coisa que não é chamada retidão; e “perceptível apenas pelo espírito” a distingue da retidão visível.

Capítulo XII

Da definição da justiça

Mas porque me ensinaste que toda verdade é retidão, e a retidão me parece ser o mesmo que a justiça: ensina-me também o que é a justiça para que a entenda. De fato, parece que tudo que é reto que seja, também é justo que seja; e, inversamente, porque o que é justo que seja, é reto que seja. Com efeito, parece justo e reto que o fogo seja cálido e que cada homem ame aquele que o ama. Pois se tudo que deve ser é retamente e justamente, e nem é outra (coisa) reta e justamente senão o que deve ser, como penso: a justiça não pode ser outra (coisa) que a retidão. De fato, na suma e simples natureza, ainda que ela não seja justa e reta porque deva algo, contudo, não há dúvida que a retidão e a justiça são o mesmo.

M. Tens, portanto, a definição da justiça se a justiça não é outra (coisa) que a retidão. E, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, a verdade, a retidão e a justiça se definem mutuamente. De modo que quem conhecesse uma dessas e ignorasse as outras poderia chegar, pela conhecida, à ciência das ignoradas; ou melhor, quem conhecesse uma, não poderia ignorar as outras.

D. O que então? Acaso diremos que a pedra é justa quando procura os (lugares) mais baixos desde os mais altos, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que o homem é justo quando faz o que deve?

M. Não costumamos dizê-la justa por uma justiça dessa espécie (*huiusmodi*).

D. Por que então, o homem é mais justo do que a pedra, se ambos fazem justamente?

M. Por acaso, tu mesmo não pensas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

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

M. Por esse motivo a pedra não é dita justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz.

D. Portanto, diremos que um cavalo é justo quando quer pastar, porque, querendo, faz o que deve?

M. Não disse que é justo aquele que faz, querendo, o que deve, mas disse que não é justo quem não faz, querendo, o que deve.

D. Diga, então, quem é justo.

M. Buscas, como vejo, uma definição de justiça à qual o louvor é devido, assim como a seu contrário, isto é, à injustiça, a repreensão é devida.

D. Busco-a.

M. É certo que aquela justiça não está em nenhuma natureza que não reconhece a retidão. Com efeito, tudo que não quer a retidão, mesmo se a possui, não merece ser louvado porque possui a retidão. Ora, quem a ignora não é capaz de querê-la.

D. É verdade.

M. Portanto, a retidão que acrescenta o louvor àquele que a possui não está senão na natureza racional, a única que percebe de que falamos.

D. Assim se segue.

M. Por conseguinte, visto que toda justiça é retidão, não há, de modo algum, justiça que faz louvável quem a preserva a não ser nas (naturezas) racionais.

D. Não pode ser de outra forma.

M. Portanto, onde te parece que essa justiça está no homem, (natureza) racional?

D. Não está senão na vontade, na ciência ou na obra.

M. Mas se alguém entende retamente ou obra retamente, mas não quer retamente: louva-la-á alguém por sua justiça?

D. Não.

M. Portanto, essa justiça não é retidão da ciência ou retidão da ação, mas retidão da vontade.

D. Ou será isso ou nada.

M. Parece-te estar suficientemente definida a justiça que buscamos?

D. Veja tu.

M. Qualquer um que quer o que deve, pensas que ele quer retamente e tem a retidão da vontade?

D. Se alguém quer o que deve sem o saber, por exemplo, quando quer fechar a porta contra aquele que quer, sem que ele próprio o saiba, matar um outro na casa: quer ele tenha, quer ele não tenha alguma retidão da vontade, não tem aquela que buscamos.

M. O que dizes daquele que sabe que deve querer o que quer?

D. Pode acontecer que, entendendo, queira o que deve, e não queira devê-lo. Pois quando um ladrão é coagido a devolver o dinheiro roubado, é claro que não quer devê-lo,

porquanto é coagido a querer devolver porque deve. Mas esse, de modo algum, deve ser louvado por essa retidão.

M. Quem alimenta um pobre faminto por causa da vanglória, quer dever querer o que quer. De fato, por isso é louvado, porque quer fazer o que deve. E assim, o que julgas disso?

D. Sua retidão não deve ser louvada, e, por esse motivo, não é suficiente à justiça que buscamos. Mas mostra enfim aquela que seja suficiente.

M. Assim como toda vontade quer algo, assim ele também quer por causa de algo. Pois do mesmo modo que é preciso considerar o que ele quer, assim é preciso ver por que ele quer. Certamente não deve ser mais reta ao querer o que deve, que ao querer por causa daquilo que deve. Por esse motivo, toda vontade tem um o quê e um por quê. De fato, não queremos absolutamente nada se não há (nada) porque o queremos.

D. Todos conhecemos isso em nós.

M. Mas, por que te parece que deve ser querido por cada um o que quer, a fim de que tenha uma vontade louvável? Com efeito, está claro o que deve ser querido, porquanto quem não quer o que deve, não é justo.

D. Nem me parece menos claro que assim como deve ser querido por cada um o que deve, assim deve ser querido porque deve, a fim de que justa seja sua vontade.

M. Entendes bem que estas duas (coisas) são necessárias à vontade para (haver) justiça, isto é, querer o que deve, e isto porque deve. Diga, porém, se é suficiente.

D. Por que não?

M. Quando alguém quer o que deve porque é coagido, e é coagido porque deve querer isso: não é verdade que ele quer, de certo modo, o que deve, porquanto deve?

D. Não posso negar; mas de um modo esse quer, e de outro o justo.

M. Distingue esses modos.

D. De fato, quando o justo quer o que deve, preserva a retidão da vontade não por causa de outra (coisa), enquanto é dito justo, que por causa da própria retidão. Mas quem não quer o que deve a não ser coagido ou conduzido por recompensa exterior: se deve ser dito que ele preserva a retidão, não a preserva por causa dela mesma, mas por causa de outra (coisa).

M. Portanto, é justa aquela vontade que preserva sua retidão por causa da própria retidão.

D. Ou essa vontade é justa ou nenhuma o é.

M. Portanto, a justiça é a retidão da vontade preservada por causa de si mesma.

D. Verdadeiramente essa é a definição da justiça que buscávamos.

M. Vê, contudo, se por acaso algo não deva ser corrigido nela.

D. Eu nada vejo que deva ser corrigido nela.

M. Nem eu. De fato, não há nenhuma justiça que não seja retidão, e nenhuma outra retidão que (aquela) da vontade é dita por si justiça. Com efeito, a retidão da ação é dita justiça, mas somente se a ação é feita com uma vontade justa. Mas a retidão da vontade, ainda que seja impossível que se faça o que queremos retamente, todavia, de forma alguma perde o nome de justiça.

Mas porque se diz “preservada”, talvez alguém diga: a retidão da vontade não deve ser dita justiça a não ser quando é preservada, que não é justiça logo que é tida e não recebemos a justiça quando a recebemos, mas que a preservando nós a fazemos ser justiça. Pois a recebemos e a temos antes de preservá-la. Com efeito, não recebemos nem a temos no começo porque a preservamos, mas começamos a preservá-la porque a recebemos e a temos. Mas a isso nós podemos responder que ao mesmo tempo recebemos o querê-la e o tê-la. Com efeito, não a temos senão querendo-a; e se a queremos, por isso mesmo a temos. Mas do mesmo modo que ao mesmo tempo a temos e a queremos, assim ao mesmo tempo a queremos e a preservamos; porque assim como não a preservamos a não ser quando a queremos, assim não há momento em que a quereríamos e não a preservaríamos; mas tanto tempo quanto a queremos, a preservamos, e enquanto a preservamos, a queremos. Portanto, porque nos ocorre no mesmo tempo querê-la e tê-la, nem estão, em nós, em tempo diverso querê-la e preservá-la: por necessidade ao mesmo tempo recebemos o tê-la e o preservá-la; e assim como tanto tempo quanto a preservamos a temos, assim enquanto a temos a preservamos; e nenhuma inconveniência se origina dessas (afirmações).

Certamente, assim como a recepção dessa retidão é por natureza anterior ao tê-la ou ao querê-la – porquanto tê-la ou querê-la não é a causa da recepção, mas a recepção faz querê-la e tê-la – pelo tempo, entretanto, ao mesmo tempo são a recepção, o ter e o querer – pois ao mesmo tempo começamos a recebê-la, a tê-la e a querê-la, e logo que é aceita, é tida e a queremos – : do mesmo modo tê-la ou querê-la, ainda que por natureza sejam anteriores ao preservá-la, todavia são simultâneas no tempo. Por isso, a partir do momento em que, simultaneamente, recebemos o ter, o querer e o preservar a retidão da vontade, também recebemos a justiça; e logo que temos e queremos a mesma retidão da vontade, deve ser dita justiça.

Quanto à adição de “por causa de si”, é tão necessária que de nenhum modo essa mesma retidão é justiça se não é preservada por causa de si mesma.

D. Nada posso pensar em contrário.

M. Parece-te que essa definição possa ser aplicada à suma justiça, conforme o que podemos falar sobre uma coisa da qual nada ou quase nada pode ser dito propriamente?

D. Ainda que aí não seja uma (coisa) a vontade e outra a retidão, todavia, assim como dizemos do poder da divindade, do poder divino ou da divindade potente, quando na divindade o poder não é outra (coisa) que a divindade: assim, não dizemos aí inconvenientemente da retidão da vontade, da retidão voluntária ou da vontade reta. E se dizemos que aquela retidão é preservada por causa de si mesma, parece que de nenhuma outra retidão isso poderia ser dito tão convenientemente. Com efeito, assim como ela não é preservada por outra (coisa), mas por ela mesma, não por outro, mas por si: assim, não por causa de outro, mas por causa de si mesma.

M. Portanto, podemos dizer indubitavelmente que a justiça é a retidão da vontade, retidão que é preservada por causa de si mesma. E porque do verbo que aqui digo, “preservado”, não temos particípio passivo do tempo presente: podemos, no lugar do presente, usar o particípio passado passivo do mesmo verbo.

D. Temos esse uso muito conhecido, de modo que utilizamos os particípios passados passivos no lugar dos presentes que o latim não tem, assim como não tem os particípios passados dos verbos ativos e neutros; e, no lugar dos passados que não tem, usa os presentes, como se eu dissesse de algo: este, o que aprendeu estudando e lendo, não o ensina senão coagido. Isto é: o que aprendeu enquanto estudou e leu, não o ensina senão quando é coagido.

M. Portanto, dissemos bem que a justiça é a retidão da vontade preservada por causa de si mesma, isto é, que se preserva por causa de si mesma. E daqui procede que os justos são ditos algumas vezes “retos de coração”, isto é, retos de vontade; algumas vezes “retos sem o acréscimo de *de coração*”, porquanto nenhum outro se entende reto a não ser aquele que tem a vontade reta. Assim: “Gloriai-vos vós todos que sois retos de coração”, e “Os retos verão e se alegrarão”.

D. Satisfizeste até mesmo as crianças com a definição da justiça; passemos a outras (coisas).

Capítulo XIII

Que a verdade é una em tudo que é verdadeiro

M. Voltemos à retidão ou à verdade; por estes dois nomes, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pelo espírito, uma só coisa é significada, que é gênero da justiça; e procuremos se há uma só verdade em tudo aquilo em que dizemos que a verdade está, ou se há várias verdades como são vários (os lugares) em que consta que a verdade está.

D. Desejo muito sabê-lo.

M. É claro que em qualquer coisa em que a verdade está, não é outra (coisa) que a retidão.

D. Não duvido disso.

M. Portanto, se as verdades são várias segundo as várias coisas, também várias são as retidões.

D. Isso também não é menos certo.

M. Se segundo as diversidades das coisas é necessário que haja diversas retidões: certamente as mesmas retidões têm seu ser segundo as próprias coisas; e assim como as próprias coisas nas quais são variam, assim também é necessário que as retidões sejam várias.

D. Por meio de uma coisa em que dizemos que há retidão, mostra o que posso entender nas outras.

M. Digo que, se a retidão da significação é outra que a retidão da vontade, porque essa está na vontade e aquela na significação: a retidão tem o seu ser por causa da significação e muda segundo ela.

D. Assim é. Com efeito, quando se significa que é o que é, ou que não é o que não é, reta é a significação, e é claro que há retidão, sem a qual a significação não pode ser reta. Se, porém, se significa que é o que não é, ou que não é o que é, ou se nada absolutamente é significado: não haverá nenhuma retidão da significação, que não está senão na significação. Por isso (essa) retidão tem o seu ser e muda pela significação, da mesma forma que a cor tem o ser e o não ser pelo corpo. De fato, existindo o corpo é necessário que sua cor seja, e perecendo o corpo é impossível que sua cor permaneça.

M. A retidão não pertence à significação do mesmo modo que a cor pertence ao corpo.

D. Mostra a dessemelhança.

M. Se ninguém quer significar por algum signo o que deve ser significado: haverá alguma significação por signos?

D. Nenhuma.

M. Porventura, por isso não será reto que seja significado o que deve ser significado?

D. Não será menos reto por isso ou (ainda), a retidão não o exigirá menos.

M. Portanto, não existindo a significação não perece a retidão pela qual é reta, e pela qual se exige que o que deve ser significado seja significado.

D. Se desaparecesse, não seria isso reto, nem ela própria o exigiria.

M. Pensas que quando é significado o que deve ser significado, então a significação é reta por causa dessa e segundo essa própria retidão?

D. Na verdade, não posso pensar de outro modo. Com efeito, se a significação é reta por uma outra retidão, parecendo essa nada impede que a significação seja reta. Mas nenhuma significação é reta, que significa o que não é reto de ser significado, ou que a retidão não exige.

M. Portanto, nenhuma significação é reta por outra retidão que aquela que permanece quando perece a significação.

D. É claro.

M. Portanto, não vês que a retidão não está na significação porque começa a ser quando é significado que é o que é, ou que não é o que não é, mas porque a significação é feita segundo a retidão que é sempre; por isso não se afasta da significação porque ela perece quando não é como deve (ser) ou quando não há nenhuma significação, mas porque a significação falta à retidão que não falta?

D. Vejo de tal modo que não posso não ver.

M. Portanto, a retidão pela qual a significação é dita reta, não tem ser ou movimento algum pela significação, de qualquer modo que a própria significação se mova.

D. Nada agora é mais claro para mim.

M. Podes provar que a cor está para o corpo de modo semelhante como a retidão está para a significação?

D. Estou mais preparado agora para provar que é de modo muito dessemelhante.

M. Penso que já sabes o que se deve pensar sobre a vontade e sua retidão e sobre outras (coisas) que devem a retidão.

D. Vejo perfeitamente que esta mesma razão prova, de qualquer modo que as próprias (coisas) sejam, que a retidão permanece imutável.

M. Portanto, estimas que se segue das próprias retidões? São diferentes entre si, ou há uma e a mesma retidão de todas as (coisas)?

D. Concedi acima que há várias retidões, porque várias são as coisas nas quais são consideradas: é necessário que elas existam e variem segundo as próprias coisas; o que se demonstrou que de forma alguma se faz. Por isso não há várias retidões porque há várias coisas nas quais estão.

M. Porventura, tens alguma outra razão, além da própria pluralidade das coisas, por que te pareçam ser várias?

D. Assim como conheço que essa é nula, assim considero que nenhuma outra pode ser encontrada.

M. Portanto, uma e a mesma é a retidão de todas as (coisas).

D. Assim é para mim necessário confessar.

M. Ademais: se a retidão não está naquelas coisas que devem a retidão, a não ser quando são segundo o que devem, e isto só é para elas serem retas: é manifesto que há uma só retidão de todas essas (coisas).

D. Não pode ser negado.

M. Portanto, a verdade é uma em todas essas (coisas).

D. E isso é impossível de ser negado. Todavia, mostra-me: por que dizemos “a verdade desta ou daquela coisa”, como para distinguir diferentes verdades, se elas não assumem nenhuma diversidade das próprias coisas? Pois, muitos com custo concedem que há diferença entre a verdade da vontade e aquela que é dita da ação, ou de alguma das outras (coisas).

M. ImproPRIAMENTE se diz “desta ou daquela coisa”, porquanto ela não tem seu ser em ou de ou por essas coisas mesmas nas quais é dito que ela está. Mas quando as próprias coisas são segundo ela, que está sempre presente naquelas (coisas) que são como devem: então se diz “a verdade desta ou daquela coisa”, como a verdade da vontade, da ação, da mesma forma que se diz “o tempo desta ou daquela coisa”, quando o tempo é um e o mesmo de todas as (coisas) que são simultâneas no mesmo tempo; e se não fosse esta ou aquela coisa, o tempo não seria menos o mesmo. Com efeito, não é dito o tempo desta ou daquela porque o tempo está nas próprias coisas, mas porque as mesmas estão no tempo. E assim como o tempo considerado por si não é dito o tempo de algo, mas quando as coisas que consideramos estão nele, dizemos o “tempo desta ou daquela coisa”: assim a suma verdade que subsiste por si não é de nenhuma coisa; mas quando algo é segundo ela, então é dito a verdade ou a retidão disso.